

METAFÍSICA DE LA RELACIÓN Y DE LA ALTERIDAD (Persona y Relación)

Joaquín Ferrer Arellano.

INTRODUCCIÓN

Desde el comienzo de la década de los sesenta me he ocupado con frecuencia del tema de la relación, por la gran importancia que –así lo he podido constatar– tiene para una metafísica bien fundada. Una metafísica que ilumine una antropología personalista que dé cuenta cabalmente explicativa –en perspectiva trascendental, la propia de la Filosofía primera– de los caracteres aparentemente contradictorios con que la persona se presenta a sí misma: subsistencia y pertenencia, clausura y apertura, incomunicabilidad y comunión, independencia y respectividad. Una metafísica que ilumine, en definitiva, la verdad del hombre: esa misteriosa entidad simultáneamente espiritual y corpórea, medio cosa y medio logos, abierta al horizonte trascendental del ser irrestricto, que permite –e impone, salvo desatención más o menos culpable– la inferencia que remite inexorablemente al Ser Absoluto Trascendente.

A esa luz, aparece la subjetividad personal humana como una "respuesta –tendencia" ontológica a una invocación –voz en la nada– del Absoluto, que la implanta en la existencia, llamándola por su propio nombre –como única criatura querida por sí misma– en una constitutiva respectividad al cosmos irracional –al Universo infrahumano– y a las demás personas. *Finitus capax infiniti*, es capaz de vivir –por su vertiente espiritual– la infinitud del ser, en la precaria medida que le compete al espíritu encarnado: la que alcanza la experiencia "ontológica" del ser del ente –mediada en una experiencia "óptica" vigente siempre en un *perceptum*– que remite a la trascendencia del Absoluto Creador¹.

La descripción fenomenológica de la condición humana, a la luz de aquella experiencia ontológica, impone, en efecto, una ontología de la persona que explica, a nivel de fundamentación radical, el porqué de aquellos caracteres aparentemente antitéticos, a que antes aludíamos, que pueden reconducirse a dos dimensiones fundamentales: subsistencia irreductible y coexistencia o relacionalidad; constitutivas ambas –a mi modo de ver– de la condición personal. Así va siendo progresivamente reconocido por la filosofía personalista de raigambre clásica, pero abierta a la fenomenología de la condición humana (subyacente, a mi juicio, a la antropología de la "Gaudium et Spes" del Concilio Vaticano II coincidente con la antropología y la

¹. De ella he escrito en varios estudios, tales como "Sobre la fe filosófica. Amor y apertura a la trascendencia", en *Anuario Filosófico*, 1969, 125-136.

metafísica implícitas en la Biblia² y cultivada por numerosos autores personalistas que serán citados en este estudio).

Es más –así lo muestro en esta monografía–, la "apertura" o trascendencia relacional de la persona, es la razón formal de la "clausura" o subsistencia irreductible de su perfección inmanente. ¿Cómo no ver en ello algo así como un reverbero o pálido reflejo de las relaciones subsistentes en la Comunión de Vida trinitaria de su Creador, del cual es imagen?

«"En la Cumbre" –decía el Pseudo Dionisio– "el Uno se identifica con el Tres"». No es cierto, como quería Plotino, que el principio originario sea el Uno. La unidad es tan originaria como la multiplicidad –en especial, el "dos" y el "tres"– (si se toma en sentido trascendental: así lo veremos); y la sustancia como la relación. Esta afirmación capital expresa, justamente, "el misterio del ser", según la libre automanifestación que de él hace en la historia "El que es". Ella es la respuesta trascendente y gratuita a la pregunta radical que plantea a la mente humana la "óptica apertura" (potencia obediencial), al misterio ontológico propio de la persona, que refleja estructuralmente la Comunión Tripersonal de la que es imagen.

Este planteamiento supone toda una "heurística" de diversos tipos de relación que constituyen, configuran o manifiestan el Universo –y el puesto del hombre en él (Capítulo I)– que estudiamos temáticamente, a continuación, en diálogo con otras posiciones que me parecen peor fundadas (Capítulo II).

Abordo, a continuación, las relaciones de alteridad, fundadas en la constitutiva relacionalidad –o coexistencia– de la condición humana, que configura la vida social. Trato, pues, de las relaciones sociales en perspectiva filosófica, pero con alguna referencia a la "acción social" que estudian los cultivadores de la sociología científica, con la intención de mostrar la relación entre ambos niveles de conocimiento, que son –deben de ser– distintos y complementarios (Capítulo III).

Concluyo con un estudio especial, ontológico y noético, de la relación del hombre con Dios. El respecto creatural constitutivo de la persona humana se expresa en una típica variedad de relaciones noéticas con Dios del hombre naturalmente religioso –sobrenaturalmente cristiano, y antinaturalmente ateo–, que fundan sus distintas actitudes teistas, agnósticas y ateas. De ellas trato aquí en su típica diversidad y mutua relación (Capítulo IV).

De toda esta amplia temática me he ocupado con frecuencia en mi ya larga dedicación a la filosofía y al quehacer teológico de más de cuarenta años³.

Uno de los motivos que me han urgido a preparar este estudio es el carácter disperso de mis escritos sobre el tema en publicaciones, a veces, de difícil acceso. Además, buena parte de las reflexiones metafísicas que aquí se recogen aparecieron en monografías de carácter filosófico jurídico⁴ –o teológico– lo que ha contribuido, quizá, a su menor difusión en la comunidad de los cultivadores de Filosofía pura. He sentido, por ello, la necesidad de compendiar aquí –y continuar la reflexión de modo siste-

2. Puede verse una amplia información sobre el tema en *La primacía de la persona en la Moral contemporánea, Actas del XVII Simposio internacional de Teología de la Universidad de Navarra*, ed. A. Sarmiento, (celebrado en la Facultad de Teología del 17 al 19 de abril de 1996).

3. Si bien precaria a veces por exigencias de una absorbente tarea pastoral (al concluir la etapa de diez y seis cursos de intenso trabajo en la incipiente Universidad de Navarra –de inolvidable recuerdo y creciente añoranza– en la que contribuí a la puesta en marcha de la sección de Filosofía, que tanta madurez y prestigio ha logrado hoy, y –cuatro años más tarde– de la Facultad de Teología, que comenzó su andadura –como evocando sus orígenes universitarios en el Medioevo– junto al claustro de la Catedral).

4. Especialmente *La gnoseología del Derecho y el tema de la relación jurídica*, y *Filosofía de las relaciones jurídicas* (la relación en sí misma, las relaciones sociales, las relaciones de Derecho) de 1963 (premio Luis Vives del CSIC), cuya segunda edición en Eunsa es inminente, y otros estudios más breves que aparecen citados en estas páginas.

mático, en su interna coherencia– lo esencial de mis escritos anteriores sobre el tema, en un estudio monográfico sobre la metafísica de la relación y de la alteridad –en ella implícita– en la perspectiva personalista que su estudio mismo postula. (De ahí el subtítulo: persona y relación).

3

Sí es cierto que la soledad favorece la reflexión filosófica en el proceso irreductiblemente personal de búsqueda de la verdad, –siendo fiel a su trascendencia– no lo es menos que la condición social del hombre impulsa a la comunicación del propio pensamiento para contrastarlo en diálogo, a veces silencioso y siempre fecundo, con el de quienes, disintiendo quizá, buscan la misma verdad. El diálogo contribuye al progreso de la "epifanía" de la verdad en el hombre, que tiene necesariamente –como él– una dimensión social e histórica. Decía Ignacio Falgueras en el homenaje a Leonardo Polo –con el que tantos años de docencia, diálogo y convivencia he compartido en los orígenes de los estudios de Filosofía en la Universidad de Navarra– "ante la verdad todos somos aprendices". Hay que dejar que salga ella al encuentro de los que la sirven según el espíritu del conocido aforismo dialógico agustiniano: *in libertate veritas expletur, in veritate libertas completur, in amore, et veritas et libertas, adimplentur* (confirmándose así el carácter igualmente constitutivo –y complementario– de las dos dimensiones fundamentales de la persona: su irreductible intimidad –o subsistencia– y su relacionalidad –apertura o coexistencia– que, como aquí defendemos, se refuerzan mutuamente).

Confieso, por último, que, como creyente y teólogo, he cultivado siempre una reflexión filosófica en situación de apertura a la fe y a la Teología –a la Revelación bíblica– de las que he recibido guía y orientación como "desde fuera", pues he tratado de desarrollar un saber formalmente filosófico. Éste, por otra parte, me ha prestado importantes servicios a la reflexión teológica trinitaria, cristológica y eclesiológica, a la que hago aquí frecuentes alusiones.

Me he interesado especialmente por las aportaciones de Julián Marías y Blanca Castilla sobre la condición sexuada del hombre, que afecta radicalmente a una modalidad "unidual" del constitutivo mismo de la persona (como "persona–masculina" y "persona femenina", en reciprocidad relacional complementaria), que es el fundamento ontológico de su dimensión esponsalicia y familiar –tan recurrente en el magisterio de Juan Pablo II–. Sólo una correcta filosofía de la relación puede abordar con éxito esta temática.

La analogía familiar ha servido, de hecho, para ilustrar el Misterio Trinitario –y la propia familia humana desde la Familia Trinitaria de la que es imagen– (según la doble dirección, ascendente y descendente, de la relación criatura–Creador). Tal analogía está presente en la gran tradición patristica, que sigue pujante en la Ortodoxia y –aunque abandonada en la Teología latina (hasta Scheeben) desde San Agustín– ha vuelto vigorosamente con Juan Pablo II; quizá también porque ve en ella un gran valor ecuménico (Cfr. Anexo II).

Es más. La Revelación bíblica se basa en esa diversidad –la más radical– de la condición humana, como varón y mujer, para iluminar la categoría de "la alianza", que es la verdadera clave de la entera historia de la salvación. La alianza nupcial del varón y de la mujer, que connota reciprocidad complementaria y mutuo y libre don de sí, es, en efecto, la analogía de la que la Palabra se sirve para expresar el amor de Dios al hombre, que se manifiesta en la alianza salvífica con su pueblo que culmina en el misterio de la unión esponsal de Cristo con la Iglesia.

María es el arquetipo perfecto y trascendente de este misterio de alianza, la Mujer del Génesis y del Apocalipsis, asociada, como nueva Eva, al triunfo del nuevo Adán sobre la antigua Serpiente, junto a la cruz salvadora, en "la hora" de Jesús (Jn 12, 23) – que coincide con la hora de la Mujer (Jn 2,4 y 12,21)– cuando "todo lo atrae hacia sí" (Jn 12, 32). Es ahí donde el nuevo Adán adquiere a la Iglesia como esposa, que nace –

radiante de belleza— *quasi in occulto*, de su costado abierto y de la espada de dolor de la Mujer. Ella —María— la hace partícipe, como Madre suya que es, de su misteriosa fecundidad virginal, que la Iglesia ejerce aportando el don de la esposa que postula la "alianza" nupcial⁵. Tal es el horizonte de la revelación bíblica desde el alfa del Génesis hasta el omega del Apocalipsis; pues —como dice Clemente de Alejandría en la feliz y expresiva fórmula de gran densidad metafísica, (que cita el nuevo Catecismo de la Iglesia Católica de 1992 (n.760)): «*así como la voluntad de Dios es un acto y se llama mundo, así su intención es la salvación de los hombres y se llama Iglesia*» (Pedagogo 1, 6). No es otra la razón formal por la que la Iglesia ha sido instituida: la necesidad de la libre cooperación del hombre en la obra de la salvación, decidida por Dios como confirmando el doble carácter, subsistente y comunitario, de la criatura radicalmente libre —la única querida por sí misma— en la que se refleja —ontológica y dinámicamente, como gratuito don salvífico y tarea de libre cooperación a él— la imagen de su Creador en el misterio de su más íntima Comunión trinitaria.

PROLEGÓMENOS (NOTA HISTÓRICA INTRODUCTORIA)

La relación ha sido siempre un tema central en la especulación de Occidente desde los orígenes mismos de la Filosofía griega. Ya la escuela pitagórica más antigua distribuía toda la realidad en diez parejas de opuestos precedidos por el absoluto sustancial y seguidos por el *pros-ti*. Ocupa también un puesto central en el relativismo universal de los sofistas: la conocida expresión "el hombre es la medida de todas las cosas", de Protágoras, viene a significar precisamente que todo es relativo. Aunque no aparece la relación en la lista de las categorías de Platón, en modo alguno es ella ajena a su filosofía⁶. Aristóteles la registra en todos los variados elencos que fue sucesivamente elaborando de predicamentos o categorías, y figura también entre las cuatro propuestas por los estoicos y en las cinco plotinianas del mundo sensible⁷.

5. SAN AGUSTÍN, comentando los dos textos bíblicos de este misterio de unión esponsal: «Y los dos serán una sóla carne. Gran misterio es éste, y lo digo respecto a Cristo y a su Iglesia» (Ef 5, 31-32)...«de manera que ya no son dos sino una sóla carne» (Mt 19,6), escribe, «Como lo habéis visto bien, hay, en efecto, dos personas diferentes; no obstante, no forman más que una en el abrazo conyugal... Como Cabeza él se llama "esposo" y como cuerpo "esposa"» (S. AGUSTÍN, psalm. 74, 4). He aquí la verdadera razón formal del misterio de la unidad de los dos en un solo Cuerpo, y —en última instancia— del Cristo total del Reino consumado, en el que culmina la entera historia de la salvación.

De este asunto he tratado en algunos estudios teológicos, tales como *Eclesiología implícita en el Protoevangelio* en Actas del XVI Simposio de Teología de 1994 de la Universidad de Navarra, Pamplona, 1996, 537-564, y "La persona mística de la Iglesia esposa del nuevo Adán", en *Scripta Theologica*, 1995 (27) 789-860. Sostengo ahí la tesis de que la Iglesia es uno de los analogados, en sentido propio y formal, de la noción de persona— que se constituye como tal, siempre y sólo, por la relación de origen— en virtud de su relación originaria a la ejemplaridad e influjo materno de María, en el misterio de su mediación materna. Bien entendido que ésta es —en relación "unidual" con Cristo, único Mediador entre Dios y los hombres (1 Tim 2,5)— radicalmente subordinada a la del Salvador, que —como nuevo Adán— quiso asociar a su Madre, como nueva Eva, en la restauración de la vida sobrenatural perdida por el pecado de los orígenes. De la Mediación capital de Cristo deriva, en efecto, aquella mediación maternal de María y —subordinada a ambas— la de la Iglesia. (De El, el Ungido por el Espíritu "sin medida" —de su plenitud desbordante de mediación y de vida— todos recibimos). La Mediación materna de María, es —así entendida— el fundamento inmediato de esa misteriosa personalidad, en sentido propio y formal, de la Iglesia, esposa de Cristo. Sólo una correcta metafísica de la relación y de la persona permite advertirlo, como muestro en ese estudio.

6. Aparece de modo especial en la noción de "intermediario" que tan amplio eco iba a tener en Hegel. *Vide* H. NIEL, *La Médiation dans la philosophie de Hegel*, París, 1945.

7. KREMPPEL, *La Doctrine de la relation chez Saint Thomas*, París 1952, c. I.

El genial hallazgo aristotélico de la sustancia tuvo como contrapartida relegar la relación (*pros-ti*) a mero accidente –consecutivo o adventicio– fundado en las categorías absolutas de sustancia, cantidad, cualidad y acción–pasión; desconociendo *la constitutiva relacionalidad de lo real* (*ponerla en evidencia es uno de los principales objetivos que aquí me propongo*). Así y todo, como ha observado Voelke, la innegable autarquía "sustancialista" de Aristóteles –ajena a la relación constitutiva– queda en parte corregida –con alguna incoherencia sin duda– en su moral práctica, en la que intenta conciliar aquélla con el altruismo y la amistad, lejos del perfeccionismo autártico de la modernidad postcartesiana, ajena al pensamiento griego. Pero es el estoico Panecio de Rodas (inspirador de Cicerón) quien ha elaborado una teoría relacional de la "persona" (si bien en un plano psicoético, no propiamente ontológico, que será obra del pensamiento cristiano)⁸.

En la Edad Media crece aún más, si cabe, el interés por el tema. Sabido es que la teología trinitaria de Occidente, siguiendo la pauta de San Agustín y más tarde de Santo Tomás, procuró profundizar en el dato relevado apoyándose en una especulación filosófica de las Relaciones subsistentes. (En el Oriente cristiano la reflexión trinitaria ha conservado mejor la tradición sobre la imagen familiar, pero no ha dado lugar al desarrollo de una metafísica de las "relaciones triádicas", implícita en sus valiosas intuiciones y metáforas, hasta tiempos recientes. Así tendremos ocasión de verlo). Este positivo impulso de la Teología no podía menos de contribuir decisivamente al auge del ya tradicional interés por la filosofía de la relación, que fue notablemente profundizada, en su naturaleza y significación metafísica, respecto a la brillante especulación aristotélica del *pros-ti*.

Desde entonces –salvo algún bache en épocas de decadencia filosófica⁹– ha ido aumentando progresivamente el interés por la gran densidad óptica de vocablos, tan usuales en el lenguaje ordinario, como los expresivos de comparaciones o respectos¹⁰. A partir de KANT ya tuvimos ocasión de ver en otro lugar hasta qué punto ocupa una función central en la filosofía moderna¹¹, y aquí mismo lo comprobaremos cumplidamente.

8. VOELKE, *Les rapports avec autri dans le philosophie grecque d'Aristote a Panétius*, trad. Vrin, 1961. Según la definición griega de "prosopon", como máscara de un actor, distingue PANECIO, cuatro "modos de ser" en este "papel" que "el hombre desempeña, como "naturaleza general", como "naturaleza propia" de cada uno o caracter, como "propia condición" fijada por las circunstancias exteriores, como aquel papel que cada uno libremente escoge en su "función cara a los demás". Son cuatro respectos. Aparece aquí una apelación a las relaciones constitutivas o libremente constituidas (que estudiamos más adelante), como configuradoras de la persona.

Claude TRESMONTANT ha reeditado y comentado críticamente la obra de LABERTHONNIÈRE –que tanto se significó como modernista a principios de siglo–, *Le réalisme chrétien et l'idealisme grec*, aparecida en 1904 (París, 1966). El autor se revela contra el abstractismo idealista griego que prescinde de lo individual, y que tanto pesa a veces en pensadores cristianos que desconocían el profundo realismo "relacional" de la Biblia, (cuyo eco aparecerá en la *Gaudium et Spes* (nn.12d, 25,32. Cfr. LG.9), en la antropología subyacente a los documentos magisteriales y a la catequesis de JUAN PABLO II). Muy atinadamente observa que: «Dios no está presente al mundo sólo como ideal, como ejemplar, como causa final, sino que está presente real y activamente como causa eficiente e incesantemente concurrente... y en consecuencia, la criaturas están vinculadas a El y entre sí no por una relación lógica, sino por una relación metafísica que prácticamente implica una relación moral».

Esta intuición, acertadísima, redescubre la relación constitutiva, –tan olvidada por una interpretación unilateral de la sustancia que no veía en ella su dimensión constitutivamente relacional–, pero no supo articularla equilibradamente (quizás por su inspiración blondeliana y bergsoniana) con el genial hallazgo aristotélico de la sustancia. Su filosofía de la vida, de la acción, del amor, es por ello reductiva, incapaz de contruir nada sólido y de valor duradero.

9. A partir de fines del s. XIV disminuye el interés; sólo el antagonismo entre los nominalistas y los discípulos de Santo TOMÁS Y DUNS SCOTO reaviva de vez en cuando la discusión. Cfr. KREMPEL, *ibid*.

10. Sobre los diversos nombres con que se les designa, vide LAÍN ENTRALGO, *Teoría y realidad del otro*, Madrid, 1961, t.II, 23 ss;

11. Cfr. J. FERRER ARELLANO, *Filosofía de las relaciones jurídicas*, Madrid 1963, 75 ss. Xavier ZUBIRI ve en la noción de entendimiento como relación trascendental, tomada de la escolástica –aquella cuya entidad consiste en estar constitutivamente ordenada a la identidad de lo inteligido– la raíz tal vez más radical del idealismo trascendental kantiano: la entidad del entendimiento determina formal y estructuralmente el modo de presentación

Para expresar mi particular punto de vista en torno a éste tema de la relación –tan rico en matices y tan profundo en sus implicaciones metafísicas– nada me ha parecido más conveniente que comenzar por unas consideraciones de carácter introductorio que destaquen el planteamiento del tema en la heurística de una filosofía del ser, que se va imponiendo progresivamente a los espíritus, por profunda y convincente. Nos limitaremos tan solo, como conviene a la índole del presente estudio, a trazar sus líneas fundamentales.

CAPÍTULO I HEURÍSTICA DE LA RELACIÓN

I. LA RELACIÓN EN EL ORDEN DE PARTICIPACIÓN EN EL SER

Es la relación un tema profundamente metafísico, que se presenta al espíritu apenas intenta profundizar en la primera de sus ideas: en la noción trascendental de ser, implícito en cualquier experiencia propiamente humana. El ente es lo primero que se conoce y aquello en lo que se resuelve cualquier conocimiento intelectual, que es siempre de algo que es (Cfr. TOMÁS DE AQUINO, *De Veritate*, I, 1). El saber acerca del ser en cuanto tal, se muestra a la reflexión, en efecto, –dicho sea en la acertada formulación de Millán Puelles– como un *primum cognitum* en cualquier aprehensión intelectual, vigente siempre en un "perceptum"; como la condición a priori de posibilidad de la conciencia y de todas sus aprehensiones intelectivas categoriales; como el saber acerca de un valor absoluto omniabarcante que, contraído en cada caso a unas determinaciones peculiares, pertenece de suyo a lo captado (*a priori* material) y no sólo a su manera de aprehenderlo (*a priori* formal).

del objeto. Cfr. X. ZUBIRI, "Respectividad de lo real", en *Realitas* III-IV, 1976, 19 a 79, Madrid, Sociedad de Estudios y Publicaciones, 1979, 13-43. A. MILLÁN PUELLES, a su vez, considera que la intencionalidad de la conciencia redescubierta por F. BRENTANO y desarrollada por HUSSERL es, precisamente, una relación trascendental de especial interés. (Cfr. *Léxico Filosófico*, Madrid, 1984, 515). Más adelante haremos referencia a estas y otras corrientes del pensamiento moderno y contemporáneo, sobre todo de orientación personalista, en las que es particularmente relevante el tema de la relación, y donde ha logrado sus más interesantes esclarecimientos (si bien rara vez superan el nivel fenomenológico. Por eso siento la necesidad de acometer una rigurosa teoría de la relación).

La reflexión metafísica lo explicitará como un valor necesario omnicomprendivo y envolvente –trascendental– captado por el ente abierto al ser que lo trasciende (constituyéndolo); como el resultado de una abstracción impropriamente dicha, en cuanto no prescinde de nada concreto, sino que reúne en significación actual, aunque implícita y confusamente, a todas las modalidades que lo participan, en una unidad proporcional o analógica que remite a la Trascendencia de un Ser Absoluto. Pero aunque no se realice una reflexión metafísica como la que acabo de sugerir, no hay duda, de que en todo caso, la significación vivencial, ejercida (*Erlebnis*), de la absolutez y de la necesidad del ser y de sus trascendentales, está implícita en lo que podríamos denominar la apertura trascendental, entendida como aptitud de saber originario y originante –fundante– de todo saber categorial, y de querer originario y originante –fundante– de toda decisión voluntaria (en unidad estructural).

Es más fácil resolver los problemas filosóficos que plantearlos. Lo trascendental –el ser del ente– está al principio de toda actividad intelectual –y de la vida humana que ella hace posible– y, a lo largo de todo su decurso, como su horizonte u objeto formal permanente, a cuya luz aparece el ente que lo posee. Horizonte que lo acompaña, y plantea –ya desde el origen de la vida intelectual– el interrogante que desencadena todo el "movimiento" (discurso racional) en el que se cumple la investigación filosófica¹². Aparece, en efecto, el ente "como lugar" de tensión ontológica que embaraza al espíritu humano en la primera de sus nociones, de la que cualesquiera otras son derivaciones: modos de tener parte en el ser, o entes por participación (*algo o alguien es* según un modo distinto en cada caso).

Es el misterio del *ser del ente* que surge en el inicio de la actividad intelectual y se mantiene en todo su decurso, pues se anuda en el interior del objeto formal de la inteligencia. Esta tensión ontológica es la que explica la necesidad que experimentaron los clásicos de emplear dos vocablos para expresar la misma realidad: 1/ *res (ens ut nomen) "dicitur ab essentia"*, o modo de ser tal : "talidad" (también llamada "quididad", en cuanto la inteligencia intenta ahondar en ella respondiendo a la pregunta *quid sit*), y 2/ *ens (ut participium) "dicitur ab esse"*, que es la perfección radical y omnipresente –allende la nada– el acto radical o perfección suprema actualizante de la que todo participa "a su modo" (talidad) según las determinaciones formales de su esencia o talidad, a las que actualiza. Estas últimas restringen *la soberana energía ontológica de la perfección de ser, omnipresente a cuanto escapa al naufragio de la nada, reificándolo y unificándolo en un único orden de participación finita* en la "*virtus essendi*". Pero –ahí está el misterio ontológico–, mientras que el ser trascendental no puede sino implicar *lo absoluto*, envuelve también *lo relativo de modos múltiples categoriales* de ser que se oponen totalmente unos o otros, en la "semejanza" o parentesco total, sin resquicios, de todos y cada uno de ellos, que "convienen" exhaustivamente en el "estar siendo".

¿Cómo se concilian ambos caracteres antinómicos aparentemente antitéticos? Que se concilian, está claro: hay que consentir a la experiencia de lo real, que es experiencia ontológica. El problema es descubrir *cómo*. La respuesta exige plantear

¹². GILSON observa agudamente que «para dar contenido al ser así concebido en general, el intelecto se forma por medio de los sentidos, múltiples nociones de seres particulares dados en la experiencia sensible y los enlaza por vía de juicios. Tales juicios se ordenan enseguida en series construidas según las reglas de lo que llamamos la lógica. Pero siempre es el intelecto el que actúa en estas operaciones tan complejas, pero en tanto que esclarece así los diversos momentos de esas largas cadenas –o más bien que las forma–. El "intelecto" –del ser, sus trascendentales y los primeros principios–, recurre a lo que Santo Tomás denomina "una suerte de movimiento y operación intelectual discursiva". Esta suerte de movimiento del intelecto cuya luz se despalza de alguna manera como el rayo de un proyector que, siendo simple e inmutable en sí mismo, esclarece sucesivamente múltiples objetos, es "la razón". El intelecto humano debe actuar como razón a fin de conocer. *Los hombres no tendrían necesidad de ser razonables, si fueran más inteligentes*». "Trois leçons sur le problème de l'existence de Dieu", en *Divinitas* 1 (1961), 79.

bien el problema: la participación de *entes* en el ser, en un único orden que abarca cuanto escapa al naufragio de la nada, e implica la diferencia ontológica entre la *virtus essendi* (el acto de ser) y el *modus essendi*, que coarta o restringe arrancándose de su seno su soberana energía ontológica, pues lo constituye limitándolo (a modo de *potentia essendi*). La captación intelectual del sujeto que participa en la "perfectio essendi" no es propiamente abstracta, pues no prescinde de nada concreto. Por eso, la tensión interna que manifiesta anida en el ente, en el objeto formal mismo de la inteligencia. Son principios constitutivos que *no tienen ningún sentido ni pueden subsistir aislados, sino en su mutua correlación, que es constitutiva de todo ente finito*¹³.

Advertimos, pues, que *el ser, valor absoluto y único, (trascendental), comprende todo el conjunto de los entes, cada uno según la limitada medida que compete a su peculiar modo de ser (esencia) diverso de los demás. Por eso se dice que participa en el ser. No en el sentido que sea "parte del ser", pues obra cada uno de ellos como un todo subsistente. Participar significa "tener parte en el ser", no agotar toda la realidad cada uno de los todos que son realmente, pero de una manera limitada (distinta de la de los otros)*¹⁴.

Pero la multiplicidad de seres subsistentes –solo la persona subsiste, como veremos, en sentido propio–, no puede tener ninguna consistencia fuera del ser. Están todos ellos englobados, reunidos en el mismo valor de ser (que es, en este sentido, absoluto). Forman, pues, un orden, constituyen una "unidad": están unificados entre sí para formar el orden único de los seres. *Toda su realidad está marcada de una manera exhaustiva, en consecuencia, con una constitutiva respectividad, pues todos ellos están totalmente vinculados entre sí para formar el orden único de los seres fuera del cual nada serían*¹⁵. Cada ser "es", pero cada uno realiza el ser de una "manera" particular, diferente de las demás. Participa en el ser según el modo que le es propio (en la medida de su esencia). El orden ontológico es, pues, una unidad relativa de participación. Funda ella, además, la indispensable unidad de la idea trascendental de ser, que representa de manera actual, aunque implícita y confusa, a todos los seres finitos en una unidad conceptual *relativa*: no es una idea unívoca sino análoga¹⁶.

En este sentido, cabe decir que la *analogía (de proporcionalidad propia)* que compete a la idea trascendental de ser, no es sino la transposición eidética y estática de la participación dinámica en el ser (*esse*) de los seres finitos subsistentes, según la proporción que conviene al modo de ser (esencia) de cada uno de ellos. El ser, en efecto, debe ser atribuido a los seres finitos de una manera proporcional: en proporción

¹³. El primer principio de inteligibilidad y de realidad no es la esencia, sino el *ser* como acto y principio de perfección del cual todo ente participa según sus perfecciones "formales", que aquél "actualiza" ("acto de los actos y perfección de las perfecciones", según la lapidaria expresión del Aquinatense. *De Anima* 6,2; *De potentia* 7,2,7).

¹⁴. Tomás de Aquino *In Boethium de Hebdomadibus*, lect. 2. (En adelante no se cita, con frecuencia, el nombre del Doctor Angélico. Sus principios filosóficos, incorporados a mi *forma mentis*, inspiran, en buena medida, este estudio).

¹⁵. Cfr. L. de RAEYMAEKER, *Filosofía del ser*, Madrid, 1956, 48 ss. y *passim*. Tal es la tesis fundamental de la obra.

¹⁶. *De Pot.*, 7,7. Sobre la participación véase sobre todo la obra fundamental de C. FABRO, *La nozione metafisica di partecipazione*, Torino, 1960. Cfr. también *Persona Mistica*, 810. Cfr. Angel Luis GONZÁLEZ, *Ser y participación. Estudio sobre la cuarta vía de Santo Tomás de Aquino*, 2ª ed., Pamplona, Eunsa 1996. C. CARDONA, *Metafísica del bien y del mal*, Pamplona 1987, 75 ss.; J. FERRER ARELLANO, "Sobre el origen de la noción de Dios y las pruebas de la teodicea", *Anuario Filosófico*, 1972, 173-208 y *El misterio de los orígenes*, Madrid 1998, parte III cc. 1 y 2.

Hay una experiencia de la participación ontológica en un Tú divino por connaturalidad con el amor interpersonal en la relación yo-tú descrita por C. MARCEL, M. BUBER, etc. Cfr. J. FERRER ARELLANO, "Amor y apertura a la trascendencia", en *Anuario filosófico*, II (1969) 125-136. De ello trato más adelante. E. LÉVINAS intuye la participación ontológica, pero, en su empeño por subrayar la absoluta trascendencia del otro, intenta evitar la "contaminación del ser" que, según él, comprometería la trascendencia de la alteridad –tal y como se muestra en *el rostro*– por introducir un elemento común. Cfr. *infra*, I-III, C, donde expongo críticamente su pensamiento.

a su modo de ser individual; o lo que es lo mismo, teniendo en cuenta su grado de participación en él¹⁷.

De aquí se desprende que el ser finito no puede ser concebido en modo alguno como una realidad simple: es intrínsecamente compuesto de *dos principios reales irreductibles entre sí* –como distintos e irreductibles son los caracteres que están llamados a fundamentar en el entero ser subsistente– íntegramente referidos el uno al otro: un principio esencial –el modo de ser, raíz de individualidad y diversidad– y un principio de perfección entitativa (acto de ser, *perfectio perfectionum*) diversamente participado según la medida de la esencia: el

de ser raíz de incomunicable subsistencia y de pertenencia al orden ontológico, de unidad o totalidad entitativa en el ámbito del orden de participación trascendental en el ser (la unidad de "respectividad" mundana, entrevista por Zubiri, según veremos más adelante). De lo contrario no sería posible pensar sin contradicción que existe un "ser particular"¹⁸.

En el plano de la *esencia o talidad* debemos admitir aún *dos principios distintos*: uno que fundamenta el *modo de ser fundamental (principio de sustancialidad)* y otro *principio*, complejamente estructurado, *de determinación accidental*, que da cuenta de las diferencias no sustanciales¹⁹. También ellos forman una forma una correlación cuyos términos se definen adecuadamente por su mutua referencia, por razones paralelas a las anteriores²⁰. Se trata también ahora de una mutua *relación –versión– de un principio de determinabilidad (potencial) y otro de determinación (actual)*²¹.

17. . *De anima* 6, 2. El ser es, pues, íntegramente acto y perfección; y como tal, concebible sin relacionarlo a una potencia. Pero en cuanto este acto limitado, de tal ser finito, se constituye como tal por su necesaria referencia a su principio de talidad (esencial) que brota del seno del acto de ser, en "diferencia ontológica" con él, restringiendo su soberana energía ontológica.

«El ser es un acto que no entraña determinación alguna sino que es puramente actualizante. En cambio, la esencia es lo que determina, lo que restringe, lo que limita al existir. Lo que lo limita en el sentido de excluir otras posibles determinaciones; porque la determinación misma es una perfección, un acto, y por ello la forma se compara a la materia, es decir, a lo indeterminado, como lo imperfecto se compara a lo perfecto. Si en una realidad cupiesen juntas todas las determinaciones posibles, si se armonizasen en ella sin contradicción, por superación o eminencia, todas las formas, esa realidad no sería limitada, ni imperfecta, sino que sería la realidad más excelsa (el Ser irrestricto creador, cuya esencia se identifica con el ser). De modo que si la forma o la determinación son limitantes es en cuanto que excluyen, por cualquier suerte de incompatibilidad con ellas, las otras formas o determinaciones. En cambio, el ser o el existir es acto sin más, sin determinación ni restricción alguna, sino que recibe de la esencia la determinación, y en su caso la limitación». (Cfr. J. GARCÍA LÓPEZ, *Lecciones de metafísica tomista*, Pamplona 1996, 37).

18. Sobre la distinción real, como consecuencia de la participación en el "esse", véase C. FABRO, *Ibid.* (Conviene notar a éste respecto, que gran parte de los argumentos aducidos para probar aquélla carecen de valor. Cfr. DE RAEYMAEKER, o.c., 149-152).

19. Pueden verse profundamente expuestos, por ejemplo, en la o.c. de L. DE RAEYMAEKER, 285.

20. ZUBIRI, cree, con razón, que es insuficiente el tradicional concepto aristotélico de sustancia (sujeto sustantivo de propiedades capaz de existir por sí mismo, a diferencia de los accidentes que no pueden existir más que por su inherencia al sujeto sustancial). A su juicio, no es cierto que la realidad compuesta de varias sustancias o sujetos "sustantivos" de propiedades (cuerpos mixtos) posea necesariamente una única sustancia nueva. En los seres vivos habría millones de sustancias, sub-sustancias cada una de ellas de las mismas propiedades que tendrían fuera del organismo. Pero de tal manera acopladas que estarían mutuamente codeterminadas formando estructura sistemática: las propiedades de cada una afectarían al sistema entero, que posee de hecho, un modo de funcionamiento unitario, una especie de "combinación funcional". Además, el hombre no está formado sólo por sustancias, sino que es en algún sentido hiper-sustancia, porque determina por decisión alguna de las propiedades que va a tener. Respecto a ellas no sería, pues sustantivo, sino super-sustantivo. Cfr. *Sobre la esencia*, Madrid 1963, 188 ss y *passim*.

Para dar cuenta de estos hechos propone Zubiri el concepto más comprensivo de sustantividad: la suficiencia de un grupo de "notas" para constituir algo propio. Esta suficiencia a veces será sustancial, si es poseída por algo capaz de apoyar a todo lo demás en orden a la existencia. Pero no tiene por qué ser forzosamente sustancial: muchas veces es sólo sustantiva. Sustantividad es, para ZUBIRI –permítaseme tan denso resumen– unidad coherencial o sistema constructo de un grupo suficiente de notas constitucionales (no adventivas), reificadas a su vez por la esencia constitutiva, entendida como subsistema primario, infundado, autosuficiente e inalterable de notas constitutivas, fundantes todas ellas de cada una de las constitucionales.

El ser finito, en efecto, tiende a su desarrollo perfectivo: ejerce una actividad dentro de los límites que le impone su modo de ser fundamental. Tiende, así, a salir de su aislamiento entrando en relación con los otros seres finitos para realizarse plenamente: para conquistar su propio desarrollo perfectivo mediante el despliegue de una *actividad*. Por ello precisamente entra en relación con los demás seres finitos que le van a enriquecer, enriqueciéndolos él a su vez.

Este enriquecimiento implica un devenir, un cambio que le permite adquirir una perfección segunda (accidental), que no modifica su modo de ser fundamental o sustancial. Pues aunque está determinada en ciertos aspectos, sigue siendo, no obstante, determinable. Es preciso admitir una determinabilidad no sustancial, es decir, una potencialidad real, (facultad de orden accidental, aunque inseparable a la sustancia, no adventicia a ella), ordenada a actos reales que no modifican la identidad fundamental o sustancial del entero ser subsistente, sino tan sólo su modo de ser accidental²². Sufre una carencia de perfección intrínseca y tiende necesariamente, mediante aquellas *potencias o facultades*, a abrirse al influjo exterior para llenar ese vacío. A un nivel puramente corporal la actividad toma la forma de un "cuerpo a cuerpo"; dos cuerpos se encuentran en el espacio siendo pasivos el uno al otro. A obra sobre B y B sobre A; en consecuencia B sufre la acción de A, y A sufre la acción de B. La acción material es siempre una re-acción, una acción que se desarrolla en los límites de una pasión. El "más ser" de que el agente corpóreo es principio se produce

También en la metafísica de la participación en el *esse*, sustancia significa algo distinto de lo tradicional aristotélico. No es algo capaz de "existir por sí" en orden a recibir accidentes que "existan" en ella. Hay un único acto de existir participado por la esencia: la compleja estructura esencial que describimos en el texto.

La sustancia es, pues, el principio talitativo que funda el modo de ser fundamental (irreductible en cada individuo) íntegra y mutuamente referido al orden de la talidad accidental, complejamente estructurado.

A su vez, esta talidad sustancial-accidental forma estructura constructa (de correlación constitutiva) en el "esse" participado en un único orden de participación.

Así concebida la sustancia, se superan los inconvenientes (el logicismo predicativo, por ejemplo) de la "ousía" aristotélica, sin incurrir en las dificultades inherentes a la noción zubiriana de sustantividad. Basta decir aquí, que ella parece reposar en una gnoseología inadmisibles. No parece sostenible un conocimiento intelectual directo de la realidad física individual; y menos aún que ella "verdadee" en la inteligencia –sin mediación de concepto– con anterioridad a toda operación conceptiva y judicativa. De hecho, ZUBIRI no parece superar, cuando describe la sustantividad mediante "proposiciones esenciales", la mera alusión a notas individuales por una continua "conversión al fantasma" de ideas universales. Pero "aludir" no es "penetrar" la constitución individual de la esencia verdadera "de suyo" ("individuum inefabile").

ZUBIRI considera meta-físico, sin más, este conocimiento físico-fenoménico. Pero ello equivale a renunciar a una inteligibilidad propiamente meta-física que trascienda a las "notas" fenomenicamente constatables, incurriendo en un hiperrealismo gnoseológico que, a la postre, resulta ser un logicismo formalista. (Cfr. J. FERRER ARELLANO, *Unidad y respectividad en Zubiri*, en Documentación crítica iberoamericana de Filosofía y ciencias afines, 1964, 85-109).

La sustancia, además, no es directamente subjetualidad, sino el principio que funda el modo fundamental de ser este individuo subsistente (o existente "en sí").

Los elementos de que consta el cosmos irracional no son –así lo mostramos enseguida– "en sí" mismos. (Así lo reconoce ZUBIRI). Y por lo tanto, no subsisten propiamente ni son "sustanciales". Sólo tomado en su conjunto el cosmos irracional podría hablarse de sustancia en sentido metafísico: de una sustancia material única puesta en el ser por el *esse* que ella participa. No negamos que se pueden dar en ella diversos sujetos sustantivos de propiedades activas y pasivas (la respuesta compete a la cosmología moderna). Pero sí que sean ellos propiamente subsistentes.

²¹. En sentido estricto y riguroso no habría otro acto que el *esse*, principio trascendental de la esencia. Y por lo tanto, de las cuatro causas predicamentales (L. POLO las ha descrito certeramente como "analítica" o despliegue pasivo del "esse", único principio trascendental que entiende como *persistencia y no contradicción*, pero excluye al ser personal que es extraño a la noción de causa: nada tiene en común con el ser del universo, salvo "coexistir" con él, y le competen trascendentales diversos. Más adelante discutiremos este tema. Vide *El acceso al ser*, Madrid 1962).

²². Cabe apreciar todavía otras estructuras análogas dentro del orden accidental: de cantidad-cualidad (reflejo en este orden de la estructura hilemórfica del orden sustancial), de conocimiento sensible-intelección, etc... Cfr De RAEYMAEKER, o. c, 287 y ss. A. GONZÁLEZ ÁLVAREZ (*Tratado de Metafísica, Ontología*, Madrid 1961), propone una quintuple estructura del potencia-acto en el ser finito. Las cuatro primeras corresponden a las que explicitamos en el texto. Destaca por su profundidad y originalidad el estudio que ofrece de la cuarta (de cantidad y cualidad).

en el paciente (*actio est in passo*). Este primer tipo de actividad se llama *acción transitiva*²³.

Pero en la medida en que el sujeto escapa a la pasividad corporal – y a la consiguiente distensión en el espacio– la excitación externa de otro sujeto circundante (acción transitiva), no es más que una condición previa a la actividad: procura al sujeto activo un complemento de su facultad de obrar que va a despertar su potencialidad proporcionándole un objeto determinado. Propiamente la actividad se ejerce ahora en el interior del sujeto, realizando "el más ser" de que él es principio y procurándole una perfección segunda por la que se perfecciona a sí mismo²⁴.

Este segundo tipo de actividad –autónoma, en la medida en que escapa a la pasividad del lastre corpóreo– se llama *operación inmanente* o *actividad vital*, que siendo de orden accidental, necesita un principio determinable –potencia de orden accidental– diverso del principio de sustancialidad que suele denominarse facultad.

En la línea del modo de ser se plantea todavía un problema de participación. ¿Cómo explicar la multiplicación de una misma perfección esencial en numerosos individuos que nos atestigua la experiencia? O lo que es igual, ¿cómo conciliar la participación de lo múltiple en lo uno, en el plano de lo específico sustancial?

Esta *participación de una misma perfección esencial* obliga a admitir –en la línea del modo de ser fundamental– una segunda estructura formada por un principio de perfección esencial o de determinación específica, y un principio realmente diverso de individualización, en cuya virtud se multiplicaría aquella. También estos principios (*materia y forma*) deben ser declarados irreductibles e *íntegramente referidos el uno al otro*²⁵, pues cada uno de ellos es lo que es en virtud de su relación al otro. Sólo así sería posible dar cuenta cabalmente explicativa de que sea el entero ser (ente) subsistente el que posee, de una parte, tal perfección específica, y de otra, tal modo individual de existir en la especie²⁶.

23. Cfr. por ej., F. VAN STEENBERGEN, *Ontología*, trad. Gredos, Madrid 1957, 14.

24. Cfr. DE RAEYMAEKER o.c, 320.

25. *Ibid.*, 233. Esta participación en la línea de la esencia sustancial propia de los seres dotados de corporeidad –que son los únicos de los que tenemos experiencia directa– ha sido calificada por C. FABRO de "predicamental" para destacar su diferencia con respecto a la del ser, que es justamente denominada por él "trascendental".

26. No parece admisible la posición de ZUBIRI, *Sobre la esencia*, cit. Según ella, las perfecciones específicas de los seres vivos serán aquellas notas (físicas y reales, como todas las notas constitucionales de la sustantividad) transmisibles a otras sustantividades. La especie filosófica es para ZUBIRI el "phylum": el mínimo de notas replicable. No hay –afirma– individuación de la especie, sino especiación del individuo.

El "phylum" es sin duda la especie de los biólogos, fenoménicamente constatable y mudable con la evolución. Pero ¿cómo explicar filosóficamente que aquellas notas que advertimos a lo largo de una línea de replicación generativa, se "realicen" en cada individuo según modos irreductibles? Evidentemente "replicación" no puede significar tan sólo "transmisión de las mismas "notas – de" que forman unidad constructa en el individuo transmisor, individualmente consideradas. La "eficiencia paradigmática" del agente (causa unívoca) es sólo un aspecto del problema: la "multiplicación". Para ella implica necesariamente "multiplicidad", en sentido formal, de perfecciones o "notas" que, siendo "las mismas", son "otras" en cuanto les compete diverso modo de ser. ¿Cómo explicarlo? No queremos decir con ello que conozcamos lo diferencial específico en todos los casos. Salvo en el hombre, "animal racional" –esto ya lo vio Santo Tomás– no es posible acceder a lo específico ni, por tanto, a lo quidificable. Probablemente porque no lo hay –en un plano metafísico– si como insinúa el mismo ZUBIRI (o. c, 171 ss) no subsisten propiamente, dada la imperfectísima unidad de elementos –meros singuli o como mucho un esbozo de individualidad– del cosmos irracional.

Pero es cierto, con todo, que la individuación por la materia afecta al hombre en tanto que *sujeto* espiritual *corpóreo-orgánico*, pero no en tanto que *persona*. Yo siempre he sostenido como –(según supe recientemente) afirma H.V. Von BALTHASAR, entre otros AA. Personalistas– que la unidad personal de cada hombre no es la simple individuación de una forma abstracta en una *materia signate quantitate*, sino el resultado de la historia de una respuesta a Dios que, al llamarla por su propio nombre la constituye con profundidad espiritual capaz de responderle en la *diástasis* temporal. Por eso la persona singular no se puede dar a conocer con un discurso conceptual abstracto sino narrando una vida. (Cfr. *Theodramatica* III, 1994, 193 ss. A. RUIZ RETEGUI, en *Scripta Theologica* 1995, 463).

En las plantas, en los animales y en la *vida biológica* del hombre -en el cual además hallamos una *vida espiritual* de un tipo completamente distinto²⁷- la vida orgánica se expresa en una serie de fenómenos originales que se han intentado comprender en la historia de la Filosofía, desde Heráclito, Platón y Aristóteles bajo conceptos universales como la autogeneración y la *capacidad de moverse a sí mismos*. Se diferencian de las cosas inertes -inorgánicas- por la alimentación, en cuya virtud "crean" a sí mismos, en cierto modo, mediante el metabolismo, el crecimiento y la regeneración, y por su capacidad de perpetuar su especie en nuevos individuos mediante la procreación.

Donde hay vida la forma domina la materia gradualmente según los grados crecientes de vitalidad. La esencia de la vida revela una propiedad de ésta que es absolutamente decisiva vista desde una consideración filosófica, a saber, está, siempre, en última instancia, unida con un principio que trasciende a la materia en cuanto tal, con una entelequia, con un principio vital, o con un alma animal o -en la persona- con un espíritu vivo, un alma espiritual humana. La vida se diferencia de lo inerte no solamente en el plano de las propiedades accidentales, sino en el plano sustancial del ser; según su naturaleza, la cual se manifiesta de un modo especialmente claro en el movimiento espontáneo de sí mismo o autodeterminación y en una serie de otras notas, pero, en última instancia, tiene su fundamento más profundo en un espíritu, alma o, al menos en un principio vital vegetal.

En el mundo de las *cosas inorgánicas* prevalece la cantidad. La actividad, exclusivamente transitiva, está estrictamente vinculada al movimiento local que se continúa indefinidamente en el universo. En el *vegetal* se encuentra ya alguna actividad inmanente: crece, se mantiene conservando, por nutrición de su medio (en equilibrio dinámico y reversible), una forma exterior típica y una duración propia; reacciona como un todo y, antes de desaparecer, se perpetúa suscitando organismos específicamente semejantes, destinados a recorrer una línea de evolución análoga. El organismo *animal* posee una unidad y cohesión mayores: está menos vinculado a la pasividad del mundo circundante, goza de una mayor independencia del medio y controla sobre él. Pero su actividad no se halla nunca libre de la presión necesitante -estimulica- que le rodea. Manifiesta, sí, una cierta espontaneidad de movimientos inmanentes, cognoscitivos y apetitivos. Siente su medio y su propia realidad en forma de "estímulo" y apetece manera instintiva. Pero sus operaciones no le pertenecen en rigor como cosa propia: no responde de ellas, no es libre. En última instancia, son la resultante fatal de un proceso cósmico de estímulos y reacciones.

Los animales y las plantas no "obran", pues, por "sí mismos" -más bien son movidos que se mueven- ni por consiguiente, "son en sí mismos". Manifiestan, sí, una actividad relativamente autónoma, porque cada ejemplar reacciona como un todo, y conserva durante algún tiempo su forma típica, sin que sea consciente de esta ley de su forma. Pero esta unidad de cohesión vital de la masa cósmica material, organizada en sus variadas formas, no tarde en ceder y disgregarse. El *distinctum ab alio* de la unidad propia del ser subsistente no está en ellos sino muy pálidamente realizado. Su subsistencia es, pues, muy imperfecta (un esbozo o *primordium* de individualidad,

27. Joseph SEIFERT ha observado, con razón, que lo que define al hombre, es más el ser espiritual personal -que lo liga con el ángel y con Dios-, que su condición de ser vivo orgánico material como universal más próximo. El hombre es, más que animal racional, persona en un cuerpo, imagen de Dios, y llamado a la *similitudo Dei* por la gracia.

«Esta diferencia específica del hombre en relación a otras personas, este carácter diferenciador fundamental del hombre que podemos contemplar en distintos aspectos del ser humano (por ejemplo, según Henri BERGSON, en su capacidad de reír), se funda en su raíz más profunda o en la corporeidad o naturaleza corpórea de la persona humana y en su "carácter encarnado", que constituye la diferencia específica de la persona humana que la distingue de las otras personas: (espirituales) divinas y angélicas. Josef SEIFERT, *Essere e Persona. Verso una fondazione fonomenologica di una metafisica*, Milano, 1989.

mera singularidad). Son meras "cosas", elementos de la evolución constante del universo, pero no "supuestos" en sentido estricto²⁸.

Sólo el hombre que llega a la vida consciente, aunque vive en la materia, es capaz de despegarse de la ley determinante del universo gracias a una vida espiritual plenamente inmanente: sólo él despliega una actividad espiritual, deliberada, libre y responsable que revela un ser subsistente, dotado de unidad "en sí", plenamente distinto de los demás. Sólo él es persona (distinctum subsistens).

El hombre, en efecto, es un ser personal: se autoposee por la inteligencia y responde de sus actos porque se autodetermina en y por sí mismo; y si el obrar sigue al ser, porque es en y por sí mismo, en una subsistencia irreductible. Es la libertad constitutiva, fundamento de la libertad trascendental (apertura al orden trascendental de las facultades espirituales, inteligencia voluntad), que funda a su vez la libertad decisoria o de arbitrio (propiedad de la voluntas ut ratio) mediante la cual se autorrealiza en el autodomínio de la libertad que se conquista (libertad moral), según la doble dimensión intelectual y volitiva –cuya mutua relación estudiamos más adelante (I, III, A)–, de su dinámica apertura trascendental²⁹.

¿Cómo conciliar la "subsistencia" de cada ser con aquella "respectividad" fundamental que los une en un único orden de participación, de manera exhaustiva?

Sólo si admitimos un Principio creador fundamentante del orden de participación en el ser –que nos ha revelado el análisis metafísico de la realidad– pueden conciliarse tales caracteres aparentemente antitéticos. La pluralidad de los seres existentes en su conjunto no podría fundar la unidad en el valor absoluto –trascendental– que todos ellos participan. Es de todo punto preciso admitir un principio primero, *Esse imparticipatum*, Causa absoluta –que esté absuelta de toda relación de dependencia–, y de la que dependa sin resquicios todo el orden de participación en el ser³⁰. Esta Causa

²⁸. Cfr. *Ibid.*, 310, y las interesantes observaciones de ZUBIRI, o. c., 171 ss. y "El hombre realidad personal", *Revista de Occidente*, 1963. págs. 5 ss. Señala el A. una progresiva gradación desde la simple materia en la cual sólo la entera totalidad de "cosas" (partículas elementales, moléculas...), o fragmentos, goza de sustantividad; será ella, pues, "única" más que individual.

Pero sí, por una concesión consideramos ficticiamente a los elementos del cosmos irracional como realidades en y por sí mismas, deberíamos distinguir, según ZUBIRI: la mera *singularidad* (partículas): la unicidad de varios "singuli" (*materia estabilizada*; por ejemplo en virtud de una agregación de moléculas), y el *esbozo de la individualidad* –más pálido en las plantas, más acusado en los animales– (*vitalización de la materia estable*). Pero en rigor, también el ser vivo, excepto el hombre, es un mero fragmento de la realidad material total. Cada vida no parece ser sino una mera "modulación" de la vida.

²⁹. El hombre es "finito capaz de lo Infinito", interpelado por un Ser personal infinito a tras de la mediación de la bondad moral que le propone la norma moral. En la verdad práctica del imperativo moral absoluto resuena –como en un pregón– en el juicio de la conciencia no culpablemente oscurecida la voz de Dios que interpela a la libertad personal llamándola por su propio nombre. Tal libertad –en su triple dimensión– que le constituye en persona, es como la imagen de Dios en el hombre, que refleja en la criatura espiritual –la única querida por sí misma– la "marca" de su origen en la Persona Absoluta, en virtud de su Presencia fundante Creadora. La dinámica apertura del hombre al Absoluto por la que "tiende" activamente a El, se funda, por consiguiente, en la intención del Absoluto sobre él, que le llama por su propio nombre a la existencia, capacitándole a responderle libremente. Dios dejó al hombre en manos de su albedrío, por el que puede aceptar o rehusar el imperativo de su Creador, que resuena en la voz de su conciencia.

Egregiamente lo resume el nuevo Catecismo: «El hombre: Con su apertura a la verdad y a la belleza, con su sentido del bien moral, con su libertad y la voz de su conciencia, con su aspiración a lo infinito y a la dicha, el hombre se interroga sobre la existencia de Dios. En esta apertura, percibe signos de su alma espiritual. (GS 18, 1; Cfr 14,2), su alma, no puede tener origen más que en Dios" (SANTO TOMÁS DE AQUINO, *S. Th.* 1, 2, 3". (CEC 34).

³⁰. L. de RAEYMAEKER, o.c., 41 ss. Las cinco vías destacan cada una de ellas un índice de limitación "formalmente" diverso en el ser finito. Se funden, por consiguiente, en una sola prueba metafísica de la participación que, a su vez, no haría sino destacar explícita y rigurosamente el razonamiento implícito en una cuasi-intuición fundamental de las razones que postulan la existencia de Dios (absolutamente connatural a la inteligencia del hombre bien dispuesto, *Vide infra*, cap I, I, C). Cfr. J. FERRER ARELLANO, "Sobre el origen de la noción de Dios

divina, Principio original y fundamentante (religante) de todo el orden real, es, pues, el analogado supremo de la analogía del ser³¹.

El orden ontológico, decíamos, es una unidad relativa (*unitas ordinis*) de participación, que funda además, la indispensable unidad de la idea de ente común, que representa de una manera actual, aunque implícita y confusa, a todos los seres finitos en una unidad conceptual relativa que reenvía a un Principio de unidad trascendente y transeidético³², *no es una idea unívoca sino análoga* que remite a un *analogado principal*, al *Ser imparticipado*, Causa primera creadora del orden de lo finito.

La *causalidad metafísica* se descubre cuando se relaciona lo trascendental —el ser del ente horizonte permanente propio del objeto formal de la inteligencia humana omniabarcante y omniconstituyente— con el ente categorial que de él participa según el modo limitado de su modo de ser irreductiblemente subsistente, finito, que en cuanto distinto de los demás implica alteridad, distinción relativa respecto a los otros. Sin embargo, pese a la irreductibilidad de lo diverso, se da una conveniencia total, sin resquicio, en el ser que los penetra por entero, constituyéndolos. Es la conciliación inteligible de esta aparente antinomia la que nos abre al descubrimiento de una relación de dependencia al Ser infinito que unifica en un orden único de participación en el ser causándolo. (La unión incausada de lo diverso es imposible. Cfr. *S. Th*, I, 7, 3). Sin necesidad de series causales ni de deducciones ulteriores metafísicas, esta epifanía de la causalidad que acontece en el contraste antinómico entre lo trascendental y lo categorial *finito* en cuanto tal permite alcanzar distinta y claramente al Ser Irrestricto y Creador: YHWH, Aquel *que es por sí mismo* que da el ser —y el obrar que sigue al ser— a todo el orden de los entes que participan en el ser.

La prueba de Dios es, pues, *per creaturas e in creaturis*. Conocer naturalmente a Dios no es conocer a Dios en sí mismo, sino conocerlo en tanto que conocemos estas en profundidad: es su fundamento trascendente, sin que podamos percibirlo en sí mismo en El por un acto de conocimiento que no se refiera a las cosas. Estas las conocemos como emergiendo activamente de la fuente creadora del Ser irrestricto. Pero esa Fuente activa del orden de los entes que participan el valor trascendental de

y las pruebas de la Teodicea", en *Anuario Filosófico*, 1972 (5) 173 a 208. *El misterio de los orígenes*, cit. Parte III, cc 1 y 2.

³¹. La analogía entre Dios y la criatura no puede ser considerada de *proporcionalidad propia* (Dios es a su ser imparticipado como la criatura al suyo por participación), sino en un segundo momento fundado en la atribución intrínseca: en la libérrima donación de ser otorgada por "El que es"; es decir en la relación de absoluta dependencia a Dios que "constituye" el ser creatural. Vide C. FABRO, *Partecipazione e causalità*, Roma, 1960, 499 ss.

³². Porque el *modus significandi* de las ideas humanas —que proviene de la experiencia intramundana de lo finito— debe ser negado y trascendido en la eminencia inefable e "incomprehensible" —"toda ciencia trascendiendo"— de la simplísima llamada de la Deidad (según la atinada fórmula tan querida a mi maestro R. Garrigou Lagrange). Pero la *res significata* en la idea —y en el nombre que la expresa— se encuentran ontológicamente *per prius* en su causa activa, Dios: *formaliter eminenter* las perfecciones "puras" que de suyo no implican imperfección: las trascendentales, o las de la vida del espíritu, en cuanto capaz de vivir aunque siendo finito —por su apertura trascendental— la infinitud del ser. Sin embargo, las *perfecciones mixtas* (aquellas que derivan de todo lo material corpóreo, y están necesariamente marcadas por la potencialidad de la materia y la consiguiente caducidad del devenir), sólo pueden atribuirse *virtualiter eminenter*, como a su causa activa (no en sentido intrínseco o formal, sino solo metafórico se puede atribuir a Dios locuciones tales como: "se arrepintió de haber creado al hombre" etc...).

Por eso, la captación intelectual de Dios es *transeidética* o *asintótica*. Tiene un sentido positivo de afirmación de lo que es Dios, sin la que no tendría sentido negar el modo de realización creatural: *Deus semper maior*. No tiene sentido defender una teología pura y exclusivamente apofática, de pura negatividad. El lenguaje humano acerca de Dios carecería de significación, y deberíamos renunciar a hablar de El, como quiere la mística oriental y el agnosticismo radical de raíz kantiana de la teología de la secularización y de la muerte de Dios (Robinson, Van Buren, Vanhanian, H. Cox, Paul Tillich, etc), de los años 60, de ingrata recordación ahora que ha pasado ya a la historia. Los hechos han desmentido con creces a los profetas de la "ciudad secular". Advino la moda del esoterismo, el pulular de las sectas, la religiosidad salvaje —satanismo incluido— anunciada por el Cardenal Danielou, y denunciada en estos últimos años por el Cardenal Ratzinger. Cfr. J. L. ILLANES, *Hablar de Dios*, Madrid 1964. *Vide infra*, IV, IV, C.

ser no puede ser contada entre los diferentes elementos de ese orden. No está vinculado a ese orden por ninguna relación extrínseca. Es preciso afirmar su libertad sin límites, su independencia absoluta respecto a un más allá de sí mismo. Por eso, aunque es inevitable establecer una *relación lógica* entre nuestra noción de Dios y el conocimiento que tenemos del orden de entes finitos, ha de negarse toda relación real que pudiera vincular a Dios con la criatura.

Hay otros *clásicos argumentos* que alcanzan valor probativo si se exponen según las exigencias metafísicas de este itinerario connatural del espíritu humano a Dios, que hemos descrito tomando como punto de partida la misma experiencia ontológica del ser del ente –captado siempre en la experiencia sensible– en la perspectiva de las otras propiedades trascendentales que se convierten con él (como "primum transcendente"), y están siempre implicadas entre sí.

El acento puede caer sobre una propiedad trascendental más que sobre otra, y se podrán formular *tantos argumentos como trascendentales* hay, expresándose ora en términos de ser, ora en términos de *unidad* (es decir, de orden), en términos de *bondad* (es decir, de actividad), en términos de *verdad* (es decir, de afinidad entre el ser y el pensamiento): en el fondo son modalidades de un mismo movimiento del espíritu, que difieren en la medida en que difieren el ser y sus propiedades trascendentales; una implica a la otra, y no se puede separarlas adecuadamente, del mismo modo que no se puede, hablando con propiedad, abstraer el ser ni de lo uno, ni de lo verdadero, ni del bien³³.

De cada una de las *clásicas cinco vías* que propone el Aquinate, salvo la cuarta, que parte de una explícita consideración de la experiencia ontológica trascendental del ser del ente finito, diversamente participado (que acabamos de exponer en la anterior argumentación), toma como punto de partida un orden experimentable de la realidad, distinto del que toman en consideración las demás. Se perciben datos de una manera empírica, pero con el fin de reflexionar sobre ellos y descubrir su contenido metafísico. Se considera primero el dinamismo esencial (vías primera y segunda); después la generación y la corrupción –la duración limitada de la existencia, como signo de contingencia (tercera vía); el orden dinámico final activo de los entes (quinta vía). Pero es en la cuarta vía de la *Summa Theologiae* –o en las diferentes formulaciones del mismo argumento que se encuentran en otros escritos del autor–³⁴ donde no se considera ya un aspecto particular de la realidad sensible, sino el *ser* mismo de la realidad observada.

En *las tres primeras vías* y en *la quinta* de las clásicas pruebas tomistas, se hace la inferencia de un Primero al que todos llaman Dios –Motor inmóvil, Causa incausada, Ser Necesario, Inteligencia ordenadora– a partir de un índice de limitación (perfectibilidad en el dinamismo, contingencia en cuanto al origen y el fin, tendencia inconsciente al fin), captado en una experiencia sensible –inmediata y evidente– del *ens*. Pero es la vía de la participación trascendental del *ens* en el *esse* donde se considera la limitación como tal del ente, que en tanto que participa en él según un

³³. «Sobre la base de la idea trascendental es como la prueba de la existencia de Dios pasa de los datos inmediatos al Ser trascendente. La idea de *ser* es trascendental, la idea de *bien* (que enfoca al ser desde el ángulo de la actividad) lo es igualmente. El argumento no puede vincularse especialmente a la una o a la otra. En ambos casos se realiza una ascensión de lo finito a lo Infinito, de lo múltiple al Uno, de suerte que la idea trascendental de *lo uno* interviene también siempre. Además, como esta prueba es un trabajo del espíritu vinculado a la "idea" trascendental de ser, es indispensable hacer una crítica de la relación entre la inteligencia y el ser: es preciso tener también en cuenta la idea trascendental de *lo verdadero*». L. RAEYMAEKER, o.c.

³⁴. Cfr. Ángel Luis GONZÁLEZ, *Ser y participación. Estudio de la cuarta vía en Sto Tomás de Aquino*, 3ª ed. Pamplona, 19-67.

modo restringido, es causado por "el que Es": el Ser por esencia, trascendente a todo el orden de los entes finitos como tal.

Parece, pues, que *el resto de las vías obtienen una inteligibilidad más elevada cuando se consideran a la luz de la cuarta*.³⁵ En realidad, el mismo Santo Tomás así lo hace en las cuestiones siguientes dedicadas al estudio de la naturaleza de Dios. De todas formas, cabe decir, que salvo la cuarta, el resto de las vías –aún siendo concluyentes y teniendo valor metafísico– no alcanzan directamente la esencia misma de Dios. Precisan, para alcanzar distinta y claramente al Creador, trascender a todo el orden de la finitud, a la luz de la perspectiva de la causalidad trascendental de la cuarta vía. A ello alude la mención de la imposibilidad de proceder al infinito en la cadena de causas finitas esencial y actualmente subordinadas (si entendemos bien la intención última de esta suerte de corolario del principio de causalidad –enunciado antes en la perspectiva de la causalidad predicamental– *non licet procedere ad infinitum...* como una invitación a trascender el orden del dinamismo causal de los entes finitos, pues nada pueden explicar de su propia actividad ni de su efecto a resultado)³⁵.

En efecto, toda esa consideración de la serie de causas movidas no trasciende el orden de la finitud. Deriva de un saber ontológico del primer grado –físico– de abstracción formal, que aplica la *causalidad* al nivel *predicamental* que le es propio (*causalidad física* intramundana), que no permite acceder a la *causalidad metafísica*. Si entendemos esa exigencia de la causalidad seriada a nivel predicamental sin salir de él –no se puede proceder al infinito, es preciso pararse y llegar a un primero que no dependa de otro para obrar– arribaríamos a un ser inmóvil, primer motor, a una sustancia separada. ¿Cómo establecer que es única e infinita? En la cuestión XI de la *Summa Theologiae* se hace expresamente esa deducción metafísica del *único* Acto puro. Pero, de suyo, el término de la vía no permite acceder a El, sin más³⁶. Aristóteles y Tomás de Aquino piensan en la influencia que para actuar recibe el mundo sublunar de las sustancias separadas (jerárquicamente subordinadas). (Sean esferas celestes –la cosmología antigua aristotélica no dudaba de su existencia–, o seres angélicos: Santo Tomás cómo teólogo no puede menos de admitir su influjo). Para alcanzar al Absoluto trascendente, único y creador, debemos hacer la "crítica de la finitud": advertir que la finitud *implica* relacionalidad y dependencia; que no es inteligible, si no la concebimos

³⁵. En la formulación de algunas vías en la suma teológica se hace referencia explícita, en las tres primeras, a la imposibilidad del proceso al infinito en una hipotética serie de causas esencialmente subordinadas. Pero en la apelación a tal imposibilidad más bien habría que subrayar la intención latente de trascender todo el orden categorial finito. Cfr. J. FERRER ARELLANO, *El misterio de los orígenes*, parte III c. 2. *¿Evolución o creación?. Respuesta a un falso dilema. Metafísica de la creación y ciencias de la evolución* (en colaboración con J. M. Barrio), Pamplona 2001, 81-107. En la demostración de la existencia de Dios que propone L. POLO siguiendo la dirección que marca el abandono del límite mental, se abandona también la idea de *serie*; por tanto, no hace falta dascalificar el proceso al infinito para llegar al ser idéntico de Dios.

El camino propuesto por POLO para mostrar el existir de Dios a partir de la criatura, por el abandono del límite mental, es una demostración más que una demostración, basada en la persistencia no contradictoria de la existencia extramental. La persistencia muestra que el Origen es tal en la medida en que la persistencia, carácter existencial creado, no se pierde; y es justamente no perdiéndolo como se advierte que es creado. Cfr. J. A. GARCÍA, "Sobre el ser y la creación", *Anuario Filosófico*, 1996 29.2, 611.

Dios se advierte, pues, en la intelección del acto de ser creado, "el carácter creado de la existencia significa carencia de identidad. No consiste en ser sí misma, ni tiene ningún rasgo de identidad real. El ser creado persiste en su depender. Con otras palabras, la persistencia muestra *realmente* la existencia de Dios, no tanto porque se conozca que la criatura exista, sino porque la existencia extramental es criatura". Según POLO, hay una implicación de los tres primeros principios: el de la *no contradicción*, propia de la persistencia del ser de universo implica –al paso que manifiesta– la *principalidad causal*: su dependencia respecto a la Identidad divina, el Principio en el cual aquél tiene su origen creado (Cfr. S. PIÁ TARAZONA, *Los primeros principios en Leonardo Polo*, Pamplona, 1997).

Sin embargo la dependencia del ser humano, según POLO no reside en su referencia causal, pues éste no es un primer principio sino un ser coexistente. El hombre al ser persona depende libremente de Dios, por eso crearlo no equivale a hacerlo ser, sino a darle el ser, siendo "más alto dar el ser que hacerlo (*ex nihilo*). (L. POLO, *Presente y futuro del hombre*, Madrid 1993, 170 ss.).

³⁶. *Ultimus igitur terminus resolutionis in hac via est cum pervenitur ad causas supremas maxime simplices quae sunt substantiae separatae*, SANTO TOMÁS, *In Boeth. de Trin.*, 1.2, q.2, a.1.

como brotando del Ser por esencia que la hacer ser llamándola a la existencia con la “voz en la nada” de su Palabra creadora.

Tal es el Ser absoluto trascendente,¹⁷ inteligencia subsistente y siempre en acto: autotransparencia en acto, pleno conocimiento de sí mismo³⁷. El conoce en sí mismo: a) cuanto puede existir (sólo lo que es contradictorio –en cuanto incompatible con la existencia– se "excluye" de la ilimitada "imitabilidad" ad extra por posible participación de su desbordante plenitud de Perfección o Bondad increada), b) cuanto –en nuestra perspectiva temporal de este instante– ha existido en el pasado, existe ahora, o existirá en el futuro incluido el acontecer histórico de la libertad creada, lo contempla –no de modo sucesivo, sino por visión intuitiva, en el instante inmóvil y omniabarcante de su eternidad– en el "fiat" de su Libertad creadora, en la originaria Fuente activa y providente de la historia humana, que es historia salvífica conducida por El a Reino consumado. Nada escapa a la mirada intuitiva y providente de Aquél en quien "nos movemos, somos y existimos" (Hch. 17, 28). Fundamento invisible -y a él trascendete- del fondo fundante de cuanto es participación (del ser del ente, el Intimor intimo meo de Agustín de Hipona, y de su obrar creatural: de toda la epifanía operativa del orden ontológico de participación en el ser, del cual deriva, perfeccionándolo, en tanto que finito y perfectible).

37. Sólo por revelación sabemos que da origen –al autoconocerse– al Verbo consustancial a la plenitud fontal (Pege de la que El procede) que llamamos el Padre –origen sin origen–, que, en cuanto engendra espiritualmente –mentalmente– al Unigénito, da origen con El al Amor consustancial y subsistente que los une en estrecha comunión, el Espíritu Santo, nexa de unión entre ambos, llamado "seno" del Padre en el que Dios vive su intimidad trinitaria y en el que todo el obrar divino *ad extra* se despliega por el Verbo. Son como las dos manos de Dios Padre (S. IRENEO), presentes en toda la historia de la salvación desde el *alfa* hasta el *omega*. Sobre esta doble misión conjunta e inseparable del Verbo y del Espíritu –ya presentes en la creación del hombre a imagen y semejanza de la Trinidad– desde las puertas del Paraíso (el Protoevangelio Gen 3,15), hasta la plenitud escatológica de la Iglesia consumada en la Jerusalén celestial (Ap 21), cfr. mi comunicación al Simposio Internacional de Teología, Pamplona, 1998).

II. PERSONA Y RELACIÓN

A. La apertura del ser personal

18

La incomunicabilidad e independencia de la persona no son, pues, absolutas. A despecho de su unidad subsistente –mejor diríamos, para que sea ella posible– debe declararse esencial y constitutivamente referida o religada a Dios (Fuente de toda participación subsistente en el ser), y abierta –también constitutivamente, si bien con una repectividad a aquella absolutamente subordinada– al cosmos irracional y las otras personas.

A Dios, porque el ser personal participado –único y a otros irreductible– se debe en última instancia a una relación única y singular con Dios, Bien Difusivo y Creador. Cada persona –la única criatura querida por sí misma, es la realización de un pensamiento creador particular e irreductible que manifiesta hacia afuera las perfecciones divinas. ¿Qué es la creación sino una relación al Amor difusivo que se entrega; llamada que afirma –voz en la nada– al objeto amado en sí y por sí? El ser personal del hombre ha sido certeramente concebido como una "respuesta ontológica" a un Yo Divino: es yo en la medida en que es un tú³⁸.

Pero no agota el ser personal su apertura a un más allá de sí mismo con esta relación vertical. Debemos admitir, en un segundo lugar, todo un conjunto de relaciones hacia afuera, constitutivas también de su ser, si bien sostenidas ellas –a su vez– por aquella primera y fundamental relación "vertical" religante. El ser personal sólo puede constituirse como tal en un entramado de relaciones "horizontales" al cosmos irracional y a los otros hombres³⁹.

Las relaciones del hombre con las cosas son de múltiples clases. La fundamental es el señorío del hombre sobre el cosmos irracional, fundado en su subordinación esencial a la persona humana. Esta "posición dominadora la debe realizar el hombre de una doble manera: en cuanto penetra el mundo con su espíritu –ciencia– y en cuanto lo configura con su dominio –política, economía y técnica en sentido amplio–, a fin de que el mundo sea para él una imagen llena de sentido; un lugar de seguridad, abrigo y alimentación. El hombre es un animal "racional"; y al mismo tiempo un *homo faber* y un *homo oeconomicus*⁴⁰.

Pero es más radical la apertura del ser personal a los otros hombres. La estructura "dialogal" de la persona humana no se agota con aquella relación a Dios constitutiva de un ser –respuesta ontológica a una voz divina en la nada que la implanta en la existencia–: es también una respuesta ontológica a los otros yo humanos, que al hablarle, le hacen posible ser plenamente persona⁴¹. Es más, la relación de la persona a los otros hombres no puede ser considerada tan sólo constitutiva de un desarrollo perfectivo de su ser ya constituido; sino –al menos (así lo veremos enseguida) en lo que concierne a las esferas inferiores de valor (vital y económica)– como radicalmente constitutiva también de su ser mismo personal. *El yo humano está creado para el tú*; es constitutivamente comunitario, como algunas direcciones de la vieja filosofía existencial –que han ejercido indudable influencia en el personalismo contemporáneo–

38. Cfr. J. FERRER ARELLANO, "Fundamento ontológico de la persona. Inmanencia y trascendencia", en *Anuario Filosófico*, 1994 (27), 893 a 922.

39. «Existir –advierde ZUBIRI– pertenece al ser mismo del hombre; no es un añadido suyo. Vivir es vivir con las cosas, con los demás y con nosotros mismos. Bien entendido que, este "con" no es una simple yuxtaposición de la persona y de la vida, sino uno de los caracteres ontológicos formales de la persona humana». X. ZUBIRI, *Naturaleza*. cit, 15 y 317.

40. Cfr. M. SCHMAUS, *El hombre como persona y ser colectivo*, Madrid, 1954, 19.

41. Cfr. M. BUBER, *L'io e il tu*. Ed. it. en "El principio dialógico", Milán, 1959, 30.

ha puesto de relieve con singular énfasis, trayendo de nuevo a la conciencia viejas ideas cristianas, *la existencia humana es constitutivamente coexistencia*⁴².

42. Aludo –aunque no exclusivamente– al *Mit sein* heideggeriano, de tan diverso alcance y significación de la que aquí se propone, aunque no faltan rasgos comunes. Sobre las relaciones sociales en los autores existencialistas, vide el estudio de L. GALAMINI, *Esistenza e coesistenza; Le relazioni intersubiettive in alcuni aspetti del l'essenzialismo*, Milano, 1953. En el próximo capítulo haremos referencia a los actuales pensadores personalistas, dialógicos y otros, aludidos en el texto.

Leonardo POLO ha propuesto una antropología trascendental que va más allá de la analogía del ser y sus trascendentales clásicos. Él piensa que la irreductibilidad personas-cosas exige un acceso al ser extramental y al ser personal, abandonando el límite del pensar objetivo –en diversas e irreductibles dimensiones–, que nos muestra este último como coexistencia, al que se convierten los otros trascendentales antropológicos (la libertad como acto de ser sería el primer trascendental personal; que, con el conocer y el amor, serían los equivalentes a los trascendentales ser, verum, bonum, evitando así simetrizar al hombre con el universo).

Creo muy digna de tenerse en cuenta esta "antropología trascendental" de Leonardo POLO y su interpretación del hombre –en tanto que "además" asimétrico al ser trascendental del universo infrapersonal– como coexistencia, a cuyo brotar originario asistí en quince años de convivencia en Pamplona. La dificultad de comprensión de su inusual lenguaje filosófico, va siendo obviada poco a poco por la labor divulgadora de sus discípulos. Para aproximarse a la filosofía de POLO es útil leer la interesante entrevista que le hace Juan CRUZ CRUZ, *Filosofía hoy*, que sirve de pórtico al Anuario Filosófico, 1992 (26), que recoge las ponencias del simposio a él dedicado. También los trabajos de I. FALGUERAS, J. A. GARCÍA, R. YEPES, *El pensamiento de Leonardo Polo*, Cuadernos del Anuario Filosófico, Serie Universitaria, Pamplona, 1993 (nº11). Cfr. el último número del Anuario de 1996 que recoge las ponencias del Congreso internacional sobre su Filosofía celebrado en Nov. 1996, a punto de publicación. Cfr. el último número del Anuario de 1996 que recoge las ponencias del Congreso internacional sobre su Filosofía, celebrado en Nov. 1996, a punto de publicación, organizado por Angel Luis GONZÁLEZ, con gran participación de especialistas –y discípulos– del filósofo. Intervino muy destacadamente en su preparación y desarrollo Ricardo Yepes Stork, uno de sus más aventajados discípulos –y alma del equipo que prepara la publicación de los inéditos del prof. POLO– que falleció en plena medurez creadora, poco después, en un desgraciado accidente de montaña, dejando un luminoso ejemplo de rigor intelectual y entrega a una fecunda labor docente, investigadora y de divulgación de la Filosofía en la actual cultura, tan aquejada de deshumanización.

B. La relación de alteridad

Aquí nos proponemos profundizar, sobre todo, en la apertura del hombre a las otras personas. Nos enfrentaremos con el tema, para ello, a tres planos diversos de investigación: *fenomenológico, metafísico y psico-ético*.

El primero nos permitirá tomar cuenta de los hechos, tal y como se muestran a la mente en una primera aproximación. No pretendo, pues, con ello, de servirme del método husserliano que, tras la reducción fenomenológica, pone entre paréntesis la realidad existencial. Procediendo así la intencionalidad, apuntaría –¡idealismo!– a un *eidos* concienzial y apriorístico. No con una aprioridad subjetiva de cuño kantiano, sino objetiva e impuesta; pero que, a la postre, termina por quedar anegada de inmanencia del "ego trascendental". (Husserl, recordémoslo de pasada, remonta el curso de la intencionalidad vivencial desde lo "hylético noemático", pasando por lo "noético" para alcanzar el *cogito*. Tampoco Heidegger, a mi modo de ver –así lo veremos más adelante–, habría superado el idealismo, pese a las profundas modificaciones que en el método introdujo).

Aquí, sin embargo, conservamos aquel vocablo en su materialidad, porque intentamos recoger la experiencia de hechos existenciales, con ése sentido de respeto al dato que –justo es reconocerlo– la filosofía moderna adeuda a la fenomenología. *Pero la descripción fenomenológica* de la persona precisa ser gobernada por una metafísica que acceda, en la medida de lo posible, al misterio del ser personal. Por una *metafísica* que, a su vez, tenga en cuenta los datos que la fenomenología suministre. Sólo procediendo así, evitaríamos el peligro de un abstracismo desvinculado de la realidad. Hay, pues, entre ambos niveles de conocimiento, una *mutua exigencia de complementariedad*.

Por último, la investigación metafísica nos permitirá iluminar con una nueva profundidad las *manifestaciones psico-éticas* de la talidad espiritual del hombre. Cuanto digamos acerca de las modalidades de ser, estará radicalmente condicionado, en su validez, por cuanto hayamos previamente establecido acerca del ser –personal, *in casu*– y de sus principios constitutivos.

a) Plano fenomenológico

Un análisis fenomenológico de la situación del hombre en el cosmos nos permite advertir, en una primera aproximación, que la persona se muestra a sí misma en una doble dimensión constitutiva: como *clausura* y como *apertura*.

Como *clausura*, porque goza –lo acabamos de ver– de un grado de independencia y distinción respecto al cosmos muy superior al de cualquier otra realidad intramundana. Sólo el hombre, dotado de vida consciente, aunque vive en la materia, está en condiciones de destacarse de ella, porque despliega una actividad plenamente inmanente.

Se autopoese por una inteligencia abierta al ser trascendental y, en consecuencia, es libre⁴³ y responde de sus actos ante una ley moral vinculante, no físicamente

⁴³. «Puedo constituir el concepto de ente en cuanto que mi logos no se limita a una determinada forma. La esencia indeterminada que aparece en la idea de ente se corresponde con la indeterminación de la forma de mi logos. En la medida en que entendimiento humano es capaz de formar la idea de ente, se patentiza la libertad o indeterminación de su naturaleza, en el sentido en que cabe hablar de ésta. La profunda verdad que hay que salvar en las teorías que niegan una "naturaleza" a nuestro espíritu, es esa indeterminación formal de nuestro logos, pareja a la indeterminación del elemento esencial (*habens esse*) de la noción de ente. El intelecto humano es

necesitante. Sólo él despliega, en pocas palabras, una actividad espiritual, deliberada, libre y responsable que revela una realidad subsistente e incommunicable, distinta de todas las demás (*distinctum subsistens*).

Pero la descripción fenomenológica de la persona nos patentiza con claridad no menor que ella es también *apertura*, y que lo es en una dimensión radicalmente constitutiva de su ser, no meramente consecutiva o perfectiva.

Nos descubre, en efecto, hasta qué punto se experimenta el hombre a sí mismo como pobreza ontológica; cómo ha de entregarse al mundo de las cosas y, especialmente, al mundo de las personas. Al experimentar la posibilidad de no ser como enemiga de su ser, se abre a la trascendencia. El ser del hombre se revela como siendo estructuralmente un ser que proviene *de otros, con otros, para otros y hacia otros*. Es constitutivamente comunitario.

Si distinguimos conceptualmente diversos estratos o aspectos del ser personal, podemos hablar por separado –como es usual en la axiología fenomenológica– de *diversas esferas de valor* –biológicos, económicos, culturales y estrictamente personales– jerárquicamente escalonados de menor a mayor dignidad y respectivamente subordinados a los siguientes.

En la *esfera biológica* depende totalmente de la comunidad. Cada hombre es como una desmembración de la corriente de vida que se derrama por la humanidad. La relación de origen generante es constituyente de la persona como tal –si bien el alma es creada inmediatamente por Dios– y no es posible el menor desarrollo perfectivo sin los primeros cuidados absolutamente indispensables para su viabilidad.

El sexo se manifiesta por una diferencia de indumentaria o formas corporales. Pero no se puede definir esta profunda diversidad antropológica por fenómenos secundarios⁴⁴: afecta ella a uno de los aspectos que hace posible la realización de valores biológicos (y aún morales, como el amor paterno y filial –situados fuera del alcance de lo individual– que aun el mismo Poder divino sólo podría conceder y hacer accesibles a seres sociales)⁴⁵. En el Capítulo III veremos que la condición sexuada del hombre afecta radicalmente a una modelidad "unidual" del constitutivo mismo de la persona –como "persona masculina" y "persona femenina"– que es el fundamento ontológico de su dimensión familiar (e imagen de la Familia trinitaria).

En la *esfera económica* de valor, relativa a la conservación y configuración externa de la vida corporal, observamos la misma dependencia total a la comunidad. Sólo ella puede procurar la experiencia técnica y económica en orden a proporcionar un mínimo suficiente de medios para vivir⁴⁶. Ningún niño lobo –sin otra compañía que la camada– puede llegar a Robinson con vida calificable de humana.

quoddammodo omnia, porque también es *quoddammodo nihilum*. Su indeterminación es su riqueza». A. MILLÁN PUELLES, *El logicismo platónico y la intuición metafísica del ser*, Madrid 1953, 164.

44. JUAN PABLO II habla con frecuencia de la complementariedad de los sexos como imagen de la "Familia" Trinitaria. La dimensión sponsalicia del cuerpo expresa la "unidualidad relacional" de la persona diversificada en varón–mujer, como una tipificación que se enraiza en la misma estructura del ser personal: persona masculina, persona femenina. Ha profundizado en esta dirección Blanca CASTILLA CORTÁZAR en numerosos escritos (por ejemplo, su introducción a JUAN PABLO II, *Varón y mujer, Teología del Cuerpo*, Madrid, Palabra, 1995).

45. O. V. NELL-BREUNING, *Einzelensch und Gesellschaft*, cit, 24 ss.

46. P. LAÍN ENTRALGO, *Teoría y realidad del otro*, Madrid 1962 t. I; Es vieja la observación de que la corporalidad humana está particularmente "desdotada" de instintos, pero "con razón y manos" (*S. Th.*, I-II, 5,5,1), por los que dispone de cosas que le son necesarias –de "mundo"– para poder vivir; de solar "patrio y de todo lo que constituye el fundamento del hogar protegido por los lares" (FUSTEL DE COULANGES, *La ciudad antigua*, 57). Son las relaciones de dominio por las que transforma el mundo en lugar de abrigo, de seguridad y de alimentación, que exigen una reciprocidad de servicios.

«Venimos a la vida porque nuestros padres nos han traído al mundo –como fruto de su convivencia– sin habernos consultado, y ellos cargan con la tarea de cuidar nuestro frágil y precario ser, inerme, incapaz por sí solo de mantenerse y desarrollarse. Esta pasiva dependencia pasa a ser activa y personal cuando alcanza el hombre el

En lo que respecta a las *esferas superiores de valor* no es tan absoluta aquella dependencia. El ser *espiritual* del hombre deriva inmediatamente de Dios, y no puede decirse, en consecuencia, que se constituya en virtud de la comunidad; pero no es posible el menor desarrollo perfectivo sin ella. En este sentido el hombre es "persona" anteriormente a toda comunidad; pero "personalidad" –esto es, persona plenamente desarrollada– sólo puede serlo en y por la comunidad⁴⁷.

Las facultades espirituales, adviértase, yacen en el hombre como posibilidades en potencia. Para actualizarlas es indispensable la lengua, la palabra cargada de sentido pronunciada por otro espíritu. *La inteligencia y la imaginación, los sentimientos y la voluntad se liberan solamente al contacto con la comunidad humana*. Aún el hombre culturalmente desarrollado precisa de ella para poder incrementar sus valores adquiridos.

Sin ella no es posible que cobre tan siquiera conciencia de sí, ni por ende conciencia moral y libertad responsable. Con frecuencia se ha señalado –Julián Marías, últimamente entre nosotros– que "lo primario es el descubrimiento del otro, es decir, de tú, en el que se manifiesta la persona y que hace caer en la cuenta de *mi* como *alter tú*, forma primaria de verme como *yo*"⁴⁸.

Es más, *el primer descubrimiento de un niño* –observa acertadamente Zubiri– no es el de un *tú* como *alter ego*, sino el de *un mundo humano que le viene de fuera*. La parte primera y radical de esto que llamamos "los demás", está incluida en la vida de los primeros pasos del niño en forma de venida: es *lo humano que me viene de fuera* que va imprimiendo su impronta en él. Es un fenómeno estrictamente psicológico: los demás van imprimiendo en mí la impronta de su modo de ser. Las reacciones de poco afecto o de antipatía van imprimiendo y decantando huellas profundas en el niño, que luego traerán consecuencias incalculables. Los niños abandonados, cuidados por lobos, encontrados a la cabo de años, no sabían hablar, difícilmente se les pudo adiestrar a tener una posición ortoestática, etc. Estos "otros", que habían determinado con su amparo al niño la impronta de su configuración hicieron de ellos hombres-lobo. Esto muestra que *son los demás los que van imprimiendo su impronta y peculiar configuración al niño*, a lo humano del niño. El dato primario de lo social, según Zubiri, no son, pues, las mónadas (yo, el otro) sino "lo humano". El *ego* y el *alter* emergen de una ulterior y progresiva "monadización" de "lo humano" (en el capítulo III volveremos sobre este tema capital).

El hombre se encuentra, pues, noéticamente no con los demás hombres en su alteridad, sino –primariamente– con lo humano, que de una manera extrínseca ha venido modulando su vida de múltiples maneras.

«Los demás hombres no comienzan primariamente a funcionar dentro de la vida en tanto que otros, sino justamente al revés, en tanto que míos. Solamente después adquiere el niño su carácter de ego, con lo cual los demás hombres le aparecen como otros egos, realidades que tienen un yo como el suyo; y solamente por un esfuerzo más tardío aparece el otro yo no como yo, sino distinto que yo, opuesto, y que reposa sobre sí mismo. En este momento el hombre no es

dominio del ser que se nos ha dado, y podemos vivir con los demás cruzando nuestra existencia con la suya de un modo personal y plenamente humano, pero impulsado por la tendencia a satisfacer sus necesidades materiales y –sobre todo– espirituales en la reciprocidad de servicios que postula la división de funciones o trabajos, saberes, etc... Sólo así es posible satisfacer adecuadamente las necesidades a todos comunes –esencialmente iguales– en una complementariedad de aportaciones según la diversa dotación de cualidades, tanto congénitas como voluntaria e involuntariamente adquiridas». (Cfr. A. MILLÁN PUELLES, *Persona humana y justicia social*, Madrid, 1962, cap. I).

47. R. GUARDINI, o. c., 151. "El hombre es una personalidad hecha de personas", dice F. TAYMANS D'EYPERNON en *Le Mystère Primordial*, París, 1946, 80 ss.

48. J. MARIAS, *Persona*, Madrid, 1996, 24.

que adquiriera su *ego*, sino el carácter modal de que el *ego* es *ego* de *cada cual*. Es la *alteridad radical*»⁴⁹.

El amor al yo del niño libera de su encierro su personalidad, que es estructuralmente dialogal. Sólo provocando así la libre y recíproca donación del amor al tú puede encenderse la chispa del yo en la llama de la personalidad⁵⁰.

51.

La angustia que surge de la radical vaciedad de su pobreza ontológica, le impulsa a la actitud extática de entrega que alcanza su culminación en el amor⁵² –el valor más estrictamente personal–, que si es auténtico, transfigura al "otro" arrebatándole en una nueva existencialidad –ser intencional del amor– por el que existe en el ser del amante, dejando de ser estrictamente otro, aún siendo de él estrictamente diverso.

Sólo en este tejido de relaciones interpersonales logra el hombre conquistar una personalidad (en el sentido de perfección personal). Bien entendido, adviértase bien, que estas relaciones horizontales están integradas de alguna manera en la *relación vertical a Dios*. Cuando otro "yo" me llama "tú" deja de ser simplemente "otro" para mí, un simple vecino: –ha pasado –al menos radicalmente (puede pasar)– a la categoría de "prójimo". Al presentarme su "tú" me ayuda a ser "yo mismo", porque me da la posibilidad de responderle llamándole "tú"⁵³. Y me ayuda sobre todo a acelerar mi movimiento ontológico de retorno al Yo Divino.

«Existencialmente el hombre no es una persona completa, hasta que ha sido amado absolutamente, hasta que ha sido amado en y por un acto a quién él puede darse libremente y que

49. Cfr. X. ZUBIRI, *Sobre el hombre*, Madrid 1986, 238-245. «¿En qué se funda la *alteridad*? La alteridad tiene que inscribirse sobre el fenómeno que acabamos de describir; sobre un descubrimiento primario de lo humano. Es innegable que juega un papel esencial la vinculación primaria que el niño tiene con su madre o con quién haga sus veces. En esta primera vinculación, más o menos ampliada, el niño percibe a una, en la situación en que lo humano va configurando su vida, unos objetos que representan los agentes de esa humanidad en su vida, que no son *alter ego*, sino otros en la plenitud del vocablo. Tan no son otros, que son mi padre, mi madre, otros que no son míos: es el *minimum* de alteridad. El niño no tiene en este punto el otro del yo, sino el otro del mí».

50. Cfr. M. BUBER, o. c, 78. P. LAÍN ENTRALGO, *Teoría y realidad del otro*, Madrid 1962, recoge, sistematiza y comenta una abundantísima literatura filosófica sobre el tema, incluida la de los notables filósofos del diálogo, como G. MARCEL y el pensador judío M. BUBER de indudable inspiración bíblica, tan apreciados por JUAN PABLO II –junto con E. LÉVINAS– (Cfr. *Cruzando el umbral de la esperanza*, libro-entrevista con V. MESSORI). Se aproximan a la metafísica de la participación tomando la dimensión de la coexistencia, constitutiva de la existencia del hombre, como lugar de manifestación del Tú divino en la relación yo-tu (Cfr. M. BUBER, *Yo y Tú*, escrito en 1927, Trad. español, Madrid 1993).

Es de gran interés en este contexto el libro de Julián MARÍAS, *Mapa del mundo personal*, Madrid, 1993, que desarrolla su conocida obra *Antropología metafísica* (Madrid 1970); y la más reciente, *Persona*, Madrid 1996. La antropología de Marías desarrolla con gran hondura y originalidad algunas brillantes intuiciones de su maestro ORTEGA, en una obra dilatada y coherente que ha ido surgiendo de su propia trayectoria vital. Cfr. los tres apasionantes volúmenes de sus *Memorias*. Es de notar el gran nivel de la filosofía española de este siglo, mucho más abierta y valiosa que las otras áreas lingüísticas, aquejadas con frecuencia de un empobrecedor chauvinismo, del que se lamentan filósofos más abiertos como el profesor de Toulouse ALAIN GUI. (Cfr. *La philosophie espagnole*, París, PUF, 1996, donde muestra su aprecio por la gran altura de la filosofía española de este siglo).

51. X. ZUBIRI, *Naturaleza...*, cit, 337.

52. F. D. WILHELMSSEN, *The metaphysics of love*, cit, 36 ss.

53. Cfr. M. BUBER, *Ibid. Diálogo*, cap. 4, 222. *¿Qué es el hombre?*, México, 154 ss. «A diferencia de las demás criaturas del mundo, el espíritu humano tiene el amor del égape, el amor personal. Como tal, crea en torno suyo... el ámbito por el cual el "otro" queda primariamente aproximado a mí desde mí, queda convertido en mi prójimo. Si el espíritu finito no produce el "otro", produce la proximidad del otro en cuanto tal» (X. ZUBIRI, *Naturaleza...* cit. 377). Por su propia índole cada hombre está personalmente vertido hacia los demás, en forma que éstos no son ya simplemente "otros" sino "prójimos" *Ibid.*, 405.

"le dará" libremente –más bien "será" para él– el áncora del ser que tan desesperadamente necesita»⁵⁴.

Hay un sólo mandamiento de amor: ²⁴ por eso el verdadero amor humano, lejos de ser rémora, acelera el advenimiento del Amor, y a la luz de la relación vertical a Dios aparecen los demás hombres como "otros yo", en todo su valor de prójimo, acelerando la destrucción del "egoísmo" del yo.

La fenomenología del falso amor que no sabe conjugar el "eros" de la pobreza ontológica con el "ágape" de la verdadera personalidad, manifiesta –se ha puesto en evidencia– cómo termina, a la postre, en frustración.⁵⁵

Y no hablemos de la *esfera de los valores sobrenaturales* que de hecho afectan a la situación existencial del hombre. Dios ha querido salvar a los hombres no individualmente y aislados entre sí, sino constituyendo un Pueblo en la "comunidad eclesial". La "nueva creación en Cristo" respeta y potencia así su doble y constitutiva condición individual y comunitaria. También su fin es comunitario: "la vida del más allá es realmente comunitaria. Las fuentes inspiradas nos lo presentan bajo las especies de un reino presidido por el Señor", el reino consumado del Cristo total, cuando Dios sea todo en todos⁵⁶.

En resumen: nada tendría sentido en el hombre si lo concibiéramos solipsísticamente, como un individuo aislado e incomunicado de los demás. En todas sus esferas vitales de valor, se halla encuadrado en una comunidad constitutiva, en una necesaria apertura a los otros. Así lo confirman los análisis precedentes en lo que conviene a los valores biológicos y económicos. Y constitutiva de su desarrollo perfectivo –de su personalidad– respecto a las esferas superiores de valor. Pero aquellos estratos o esferas proceden de una extática vivisección conceptual de la dinámica unitaria totalidad que es el ser personal.

A la luz de estos análisis no sólo parece que la persona humana es nihil per essentiam –fuera de su existencial relación creatural a Dios– sino que debería ser descrita mejor que en términos de incomunicabilidad en términos de comunión: la persona no es tanto un "yo" incomunicable, como un "nosotros"; *significa primordialmente relación, transcendencia, encuentro, apertura.*

Conclusión que, por otra parte, no hace sino confirmar una idea que puede considerarse plenamente clásica, representada por toda una tradición sin solución de continuidad. Tan clásica como aquella otra dirección de la antropología filosófica que ve en la incomunicabilidad y distinción –subsistencia– el momento constitutivo de la persona.

Aquella tradición –ha recordado Zubiri– se remonta hasta la misma sabiduría cristiana de los Stos. Padres. Para muchos padres griegos (San Basilio el Grande, por

54. WILHELMSSEN, *Ibid.*

55. *Ibid.* Puede verse una excelente exposición informativa e histórica de la fenomenología de la relación con otro, en la obra cit. de P. LAÍN ENTRALGO, *Teoría y realidad del otro*, t. I.

56. G. THILS, *Teología y realidad*, San Sebastián, 1955, 307. Cfr. Vaticano II, *Lumen gentium*, n. 9a (Cfr. *Gaudium et Spes*, nn. 12d, 25,32. Una perspectiva teológica conduciría a una visión cristocéntrica y eclesioteológica del cosmos. De hecho, Dios ha querido aquellos supremos valores "naturales" de la persona como presupuesto para una elevación sobrenatural –por Cristo en el Espíritu– en cuya virtud pudiera participar en la Vida íntima trinitaria con vistas a recapitular todo en el Cristo total. Cfr. sobre el tema (tan actual después de la polémica suscitada por De Lubac) del nexo natural-sobrenatural, la excelente exposición de M. SCHMAUS, *Teología dogmática*, t. II, Madrid, 1959, 196 ss. Más adelante aludiremos más a esta perspectiva teológica, a la que nos abre la Filosofía. De este tema he tratado ampliamente en *La persona mística de la Iglesia*, cit.

ejemplo), lo que formalmente constituye a la persona es una relación de origen. *Nomen persona significat relationem* repetía Boecio. San Buenaventura hacía constituir toda persona, aún la finita, en relación con un *principium originale*. Los Victorinos, sobre todo, continúan en occidente en la misma línea de pensamiento. Ricardo de San Victor, llamó a la naturaleza sustancia, y persona, al modo de tener naturaleza, su origen, el ex, y creó entonces la palabra existencia como designación unitaria del ser personal. La Teología occidental, desde S. Agustín, interpretó la Personalidad *in divinis* como Relación subsistente; y al menos en Santo Tomás, no faltan alusiones a un reverbero analógico en la persona humana de aquella respectividad subsistente de la comunión trinitaria tripersonal⁵⁷. ⁵⁸.

⁵⁷. Cfr. *S. Th.* I, 45, 7; y un comentario de A. STOLZ en *Theologie der Mystik*, Regensburg (trad. castellana, Madrid, 1952, 258 ss). En cuanto subsistente representa al Padre, que como fuente principal de vida divina, es origen (en sí) y no procede de otra Persona. En cuanto realización viviente de una "idea o proyecto" divino –en cuanto tiene su propio destino en el ser– es proyección del Hijo, que como "Verbo" e "Idea" dimana del Padre. En cuanto constitutivamente ordenado –respectivo– al Creador y a los que coexisten con él, remite al Espíritu Santo, como Amor personal. Para la doctrina de S. AGUSTÍN sobre la imagen de la Trinidad en la criatura intelectual, vide *De Trin.*, XIV, c. 12, n. 15. M. L. 42, 1.048, y M. SCHMAUS, *Die psychologische Trinitätslehre de hl. Augustinus*. Regensburg, 1927, 297 ss. Más adelante haré referencia a otras analogías con la Comunión trinitaria –la estructura familiar del hombre, por ejemplo– en especial en el Anexo II.

⁵⁸. X. ZUBIRI, *Naturaleza*, cit, 357. Para S. BUENAVENTURA. Cfr. I Sent.d. 28,a1,q.2,c (I,144). Para Ricardo de S. VÍCTOR, *De Trinitate*, IV,12 (PL,196,937D-938A). Un excelente estudio de próxima publicación en Rialp sobre el tema de la persona en Zubiri en el contexto de la historia de esta noción filosófica con interesantes desarrollos y perspectivas, es el de Blanca CASTILLA Y CORTÁZAR, *Noción de persona en Zubiri, una aproximación al género*, tesis doctoral de la A. en la Complutense, Madrid 1996 [Editado en Rialp, Madrid 1998 (nota de esta 2ª ed.)].

b) *Plano metafísico*

Pero abandonemos ya la fenomenología, y procuremos iluminar sus brillantes descripciones en la metafísica de la participación en el acto de ser que, en sus líneas maestras, exponíamos arriba. Es ella, contra lo que suele decirse de ordinario, la única capaz de proporcionar la más radical inteligibilidad a esta estructura dialogal, esta fundamental apertura a otras personas que nos descubre la moderna fenomenología de la situación humana. Y de mostrar –sobre todo– cómo es posible una conciliación entre aquellos caracteres aparentemente antitéticos: incomunicabilidad y comunión, clausura y apertura, inmanencia y trascendencia, subsistencia y respectividad.

Si *fenomenológicamente* ha podido ser descrita por estas peculiares e irreductibles manifestaciones psicológicas y éticas (conciencia de sí, libertad, responsabilidad, conciencia moral) –clausura–; y por su necesaria apertura a los otros "yo", a la "naturaleza" irracional, y su "trascendencia a un "Absoluto", una investigación metafísica no puede detenerse aquí. Debe plantearse el problema –más radical– de cuál sea el principio ontológico cuya presencia implica aquellas características fenomenológicamente constatables –aparentemente contradictorias– y cuya ausencia las hace desaparecer. O dicho de otra manera: *cuál sea el constitutivo metafísico de la persona*⁵⁹.

No bastaría para responder satisfactoriamente a esta interrogante con subrayar el aspecto de *incomunicabilidad o independencia* respecto e otro elemento o coprincipio para existir, como hace la *escuela escotista*, por ejemplo. Según ella, a diferencia del cuerpo humano, que necesita para existir de un nexo de dependencia respecto al alma –formando parte de un todo compuesto de ambos– y de la naturaleza humana de Cristo que existe en la fuente de ser propia del Verbo que la asume, sin que sea actualmente independiente de El, la persona es una totalidad independiente e incomunicable⁶⁰.

Pero si forma una totalidad unitaria (*indivisum in se*) y goza de una cierta independencia respecto a otros "todos" distintos de él (*divisum ab omnibus aliis*), es por una razón positiva mucho más profunda y comprensiva. Es el mismo principio real de ser (*esse*), por el que la persona existe –participado en propio por él según la medida de su peculiar modo de ser– el verdadero fundamento de su unidad, y por consiguiente, de su personalidad. El es, en efecto, el principio unificador y totalizante, porque es la perfección de todas las perfecciones esenciales que, desde el corazón mismo de su realidad, asegura la unidad de todos los principios que constituyen la esencia del ser subsistente: la sustancia, los accidentes estructurados; las facultades y sus actos operativos u operaciones⁶¹. Todos ellos participan del *esse; esse autem nihil participat*⁶². Pero lo que participa en el ser –recuérdese de nuevo– debe declararse

59. Para una completa información acerca de las diferentes teorías sobre la persona en la filosofía moderna hasta la 1ª mitad del siglo XX, cfr. L. DUJOVNE, *Psicología y Filosofía moderna*, Buenos Aires, 1946. Una buena exposición de la metafísica de Santo Tomás sobre la persona puede verse en E. FORMENT, *Ser y persona*, 2 ed. Barcelona 1983. Muy justamente critica el A. la posición de CAYETANO y de los autores que se quedan en la perspectiva de Boecio, que no trascienden el plano predicamental de la sustancia, por no advertir el carácter trascendental –en el acto de ser único– de la subsistencia personal Cfr. del mismo A., *Persona y modo sustancial*, Barcelona 1983, 18-23.

60. D. SCOT, *IV Sent.*, 1, III, d,q.1.

61. No puede ser otra la doctrina respecto de SANTO TOMÁS, dudosamente atribuída al *princeps thomistarum*, como es hiperbólicamente denominado *Capreolus*, sobre todo iluminando las fórmulas en el contexto de su filosofía de la participación. La otra interpretación más común, que se remonta al Card. CAYETANO en su vejez, ignora la originalidad del *esse* como acto intensivo y totalizante. (Puede verse expuesta, p. e., en J. MARITAIN, *Degrès du savoir*, apend. "Sur la notion de subsistence"). Y por M. CUERVO, *Introducciones a la S. Th.*, ed. bilingüe BAC., t. II, 84 ss., t. XI. 122 ss). Para otras interpretaciones en la Escuela, Cfr. la polémica *FRAILE*. CUERVO MUÑIZ, en *Ciencia Tomista*, 1944.

62. *De Anima*, 6. 2. L. POLO critica la noción de participación en el ser como "acto intensivo", porque le sugiere la idea de "comprensión" (algo así como acontecería con el "en soi" de Jean Paul SARTRE, cuya viscosidad

constitutivamente respectivo al orden de participación a que nos referíamos arriba. No contiene nada que sea concebible fuera de éste orden. Y en su virtud ha de concluirse que cada ser subsistente está vinculado a los demás por toda su realidad. *Su "subsistencia" debe conciliarse con una "respectividad" que le vincule por completo al orden de participación en el ser:* a los demás seres personales subsistentes y al Principio de unidad que fundamenta este orden.

Esta referencia metafísica a los otros no es, pues, solamente adventicia –como suele decirse–; es constitutiva del mismo ser personal subsistente. La realidad de la persona es inseparable de la relacionalidad que ella irradia en todos los sentidos; en su subsistencia misma se identifica con esta respectividad fundamental, en virtud de la cual se encuentra inserta en el orden ontológico por su esencia y existencia. Relaciones externas que reflejen toda la constitutiva respectividad interna que la estructura⁶³.

Aunque Tomás de Aquino no ofrece una adecuada reflexión sobre el relacionismo constitutivo de la persona, está implícito en su *Metafísica de la participación en el ser*. Sólo ella puede dar cuenta cabal, a nivel de fundamentación radical, de los caracteres aparentemente antitéticos de subsistencia ontológica y pertenencia al orden de participación en el ser, de clausura y apertura, de subsistencia y relacionalidad; ambas constitutivas –a mi modo de ver– de la condición personal.

Así va siendo progresivamente reconocido por la filosofía personalista de raigambre clásica pero abierta a la fenomenología de la condición humana, latente al menos en la antropología de la *Gaudium et Spes* del Concilio Vaticano II)⁶⁴. Juan

tanta "nausea" provocaba, al parecer, a su autor) incompatible (¡"el *monos*" del que tanto huye el maestro POLO!) con la libertad y la coexistencia del ser personal. A mí, sin embargo, la noción de acto intensivo, me sugiere todo lo contrario: intimidad de insondable profundidad y "apertura" al horizonte trascendental, que es la razón formal de la "clausura" de su irreductible –y respectiva– subsistencia. Más cerca estaría en la metáfora sartreana del "pour soi", si entedemos "le néant" que en él anida no como Jean Paul, sino como indicación de la índole del espíritu humano, que siendo de suyo "quodammodo nihilum" es también "quodammodo omnia", en virtud de su apertura intencional al orden trascendental. No hay tal "comprensión" sino justamente todo lo contrario, descomprensión o –valga la metáfora– "souplesse". (Perdónese me esta digresión un tanto frívola, pero quizá expresiva).

⁶³. Cfr. L. DE RAEYMAEKER, o. c, 306 y 77. M. LEDOUX ha podido escribir, desde otra perspectiva, pero con justeza en lo esencial, que la relación "define la sustancia hasta en su estructura más profunda", de tal modo que "la sustancia es sus relaciones, no según el modo de la identidad, sino en la medida en que la sustancia no es tal sustancia más que en tanto que origen de las relaciones substiende". Cfr. *Philosophie de la relation à autri*, en el libro colectivo *L'amour du prochain*, ed, Cerf, París, 1954, 199. (Contiene otros valiosos estudios sobre el tema). J. M. ARIAS (*La permanencia del pasado histórico*. Punta Europa, núm. 79, 1962, 87) ha escrito acertadamente en éste mismo sentido que "la potencia es la raíz de la individualidad..., y al mismo tiempo la raíz d la interdependencia y de la relación. Las potencias son esencialmente limitadas y necesitadas de situación de lo externo que pueda fecundarlas..., son esencialmente relativas...". "En virtud de la estructura potencial de los seres del mundo, se hace posible concebir a éste como un todo, como un cosmos ordenado, como un entramado de relaciones. Tales relaciones serán muchas veces accidentales, pero resultan necesariamente y se fundan en otras relaciones más profundas, esta vez esenciales, que anidan en el interior de las potencias".

También L. LAVELLE ha sostenido que "un objeto no puede distinguirse de la suma de la relaciones que le unen a los demás. Es, por decirlo así, si intercesión" *De l'insertion du moi dans l'être*, en *Tijdschrift vor Philosophie*, 1941, 723 ss.

⁶⁴. Cfr. en el mismo sentido AA. recientes anteriores al Vaticano II como ROUSSELOT, de RAEYMAEKER, J. de FINANCE, etc.: "La relation est le ciment de l'Universe" 211) –escribe este último A.–. . . (J. de FINANCE, *Être et agir* 243). Estos autores se esfuerzan por superar el "autarquismo" de la interpretación de MARITAIN del Aquitanense, verdaderamente desafortunada, en el tema de las relaciones entre persona y sociedad. Así lo muestro en mi estudio *Persona y respectividad*, en t. XIII, 126-139, de las memorias del Congreso Mundial de Filosofía de México de 1963.

Para el sistema correlacionista de AMOR RUIBAL (cuya tesis nuclear se formula así:). Cfr. CARLOS BALIÑAS, *El pensamiento de A. Ruibal*, Madrid 1968). Se ha hecho notar el influjo del genial canónigo compostelano, gran pensador y polígrafo –cuya enorme talla intelectual no se corresponde con la escasa difusión internacional de su ingente obra, filosófica, teológica y filológica– en X. Zubiri y su teoría de la relación y de la respectividad. Sea lo que fuere, es claro que nunca le cita (como por lo demás a ninguno de los filósofos no consagrados y de especial influencia).

Pablo II comenta, de hecho, esta antropología (en la alocución a los jóvenes de Roma de 24–III–1994) en este mismo sentido:

«La antropología cristiana no es sólo perfeccionista, y esto quiere decir que el hombre se hace hombre –se realiza– a través de la entrega de sí mismo a los demás... Con tal de que no se interprete esa fórmula –precisa el Papa– en sentido utilitarista, buscando los demás bienes como dones para sí mismo, en esa visión centrada en el propio yo que se basa en una *filosofía inmanentista que comenzó con Descartes y se desarrolló tanto en la época moderna*»⁶⁵.

La persona es, sí, una realidad subsistente: posee en propiedad su existencia (esse), con carácter exclusivo e irreductible. Pero la posee dentro de un sólo orden de participación en el que también están contenidos todos los demás seres subsistentes – fuera del cual nada serían cada uno de ellos– según los límites de sus respectivos modos de ser individualizadores. Son todos ellos, pues, íntegramente respectivos entre sí. Y lo son de una manera exhaustiva, por toda su realidad, comprendiendo es ella el acto de ser (esse), principio constitutivo de su unidad y subsistencia, y por consiguiente, de su personalidad.

Las personas que componen la comunidad de participación en el ser, *no pueden, pues, concebirse ni subsistir desligadas y aisladas, sino que han de estar mutuamente unificadas en su esencia y existencia: debe haber en ellas una comunión –una respectividad, una radical coexistencia– que sea su constitutivo esencial.*

Lo que no es *esse purum* sino que se define por un modo particular de ser, implica necesariamente la posibilidad de otros seres finitos, y por tanto un "orden" de seres subsistentes. El Absoluto –decíamos– ha querido a cada uno de ellos "en sí"; por su nombre; según su irreductible peculiaridad talitativa de participar en el "esse". Pero lo ha querido de hecho en una constitutiva respectividad a todos los demás que forman con él un orden ontológico de participación.

La metafísica tomista del "esse" como acto intensivo participado da cuenta cabal –creemos, a nivel de fundamentación ontológica, más allá dde una descripción a nivel epifánico operativo– de la constitutiva respectividad o coexistencia de la persona que nos descubre la fenomenología.

Si ha podido quedar en la sombra esta interpretación metafísica, latente en la obra de Santo Tomás, es por el olvido de la verdadera significación del "acto de ser". Se ha pensado falsamente que el acto de existencia reduce su significado al hecho empírico

⁶⁵. Cfr. También *Memoria e identidad*, Madrid 2005. Paul RICOEUR ha transformado la tradición cartesiana de la que partió a lo largo de una dilatada trayectoria filosófica de 50 años, en una interesante propuesta del "sí mismo como otro", en la que el sujeto no es mero ego ("epistémico"), que es pura vaciedad formal, sino verdadero sujeto "personal", que alcanza, apoyándose en los tres pilares –así los califica– del pensamiento contemporáneo; la fenomenología –en su más amplio sentido– la hermenéutica dialógica y el personalismo de raíz kantiana. Con este triple horizonte emprende un detallado recorrido de aquellos lugares donde la persona se reconoce: *la palabra hablada* (la filosofía del lenguaje, que tan brillantemente ha cultivado y tan hondo influjo ha tenido en la reciente hermenéutica bíblica), *la acción y las instituciones*. La identidad del sujeto –que es plural y abierto– asume en su seno la diferencia. Sólo se encuentra a sí mismo en sus acciones y relaciones endeudado mutuamente con los otros. El sujeto no se afirma de modo inmediato en sí mismo, sino por mediación de la alteridad, en una relación dialéctica entre sí mismo y el otro. Sólo así puede dar cuenta cabal de sí mismo como sujeto moral y responsable. Especial interés tiene su estudio sobre *las instituciones* por sus importantes implicaciones en una Teoría de la Justicia (Cfr. sus recientes obras, *El amor y la justicia* y *Lo justo*), la Filosofía del Derecho y la Ética en general. RICOEUR funda ésta en el deseo de una vida feliz, con y para otros, que da origen a instituciones justas que son expresión del "sí mismo como otro". Frente a un egoísmo ilustrado que nos deja ensimismados, y un altruismo irresponsable que nos deja enojados, nuestro autor propone una ética del respeto solidario que permite tender un puente entre el amor personal y la justicia institucional. (Cfr. PAUL RICOEUR, *Sí mismo como otro*, trad. A. NEIRA, Madrid 1996).

de implantar fuera de sus causas y de la nada a una sustancia, la cual, una vez constituida, es capaz de entrar, "además", en relación con la totalidad del ser, mediante un despliegue de orden accidental de sus facultades.

La existencia ha sido concebida a la manera de un principio que tiene como efecto formal situar fuera de sus causas: primero, al modo de ser fundamental o sustancial; y en segundo lugar –de una manera adventicia, además– a los accidentes (por los que va entrando relación sucesivamente con otros). Pero no hay un acto de ser (*esse*) sustancial distinto de los actos de ser accidentales. La distinción entre sustancia y accidentes tiene sentido tan sólo en el orden esencial o predicamental; pero en modo alguno puede ser localizado en el ámbito trascendental del ser como acto. En el "acto de ser" del *habens esse, toda posible distinción entre lo sustancial y lo accidental, queda trascendida*, porque tanto la primera como los segundos son en virtud del invisible acto intensivo por ellos participado⁶⁶.

Y es que el *esse* personal de Santo Tomás (*perfectio omnium perfectium, actualitas omnium actuum*) no es ningún sentido potencia⁶⁷. Sólo podemos concebirlo de alguna manera si lo consideramos como una energía que, desde lo más profundo de la realidad, implanta en el ser, arrancándolas de la nada, a todas las determinaciones que se alojan en el plano de la esencia –en constante devenir–, incluidas las facultades de relación⁶⁸. Esta "energía" existencial es principio de subsistencia necesariamente referido a un principio de "talidad", complejamente estructurado que brota de su seno, en "diferencia ontológica" –por así decirlo en terminología heideggeriana– con él, restringiendo –determinando– su energía ontológica, de suyo irrestricta⁶⁹. Cada persona se constituye en persona en virtud de una participación subsistente en el *esse*. Está contenida en un orden más amplio que ella misma, en virtud de un modo de ser que señala un límite respecto a las demás personas participantes, y la individualiza. Pertenece al orden de los seres, y se refiere a ellos por toda su estructura, comprendiendo el principio de ser participado. Por él es. Y por él también –en consecuencia– entra en relación operativa y accidental con los demás. Pero esta relacionalidad accidental del despliegue de sus facultades, no puede menos de radicar en la esencial respectividad al orden de participación en el *esse*.

Queda así patentizado en sus raíces metafísicas el porqué de la constitutiva respectividad o apertura de la persona, cuyo constitutivo metafísico es precisamente el indivisible acto de ser participado y respectivo. El ser personal, es, por consiguiente, comunión y apertura, con el mismo título que clausura, que totalidad única e irrepitible en su irreductible originalidad.

66. Vide J. S. ALBERTSON, *The "esse" of accidents according to Saint Thomas, The modern schoolman*, 265-278. Muestra el A., en los textos mismos de Santo Tomás, como es imposible que los accidentes tengan un acto de ser distinto del que correspondería a la sustancia precisivamente tal, siquiera sea derivado. De pot. 1, 1; 7,2,9. Véase también, en el último sentido, T. ALVIRA, L. CLAVELL, MELENDO, *Metafísica*, Pamplona 1986.

67. M. DUCHESNE, "Personne et existence", *Revue des Sc. Phil, et Theol.*, 1952, 418 ss.

68. C. FABRO ha insistido en la necesidad de una progresiva profundización metafísica –en la limitada medida en que es ello posible– para captar la irreductible originalidad del "esse" como acto intensivo. Cfr. *Partecipazione e causalità*, cit. 32 y *passim*. En todo caso la captación del ser sería "syneidética". La aprehensión enteramente superesencial del ser sólo conviene al *Logos* Absoluto. Cfr. A. MILLÁN PUELLES, *El logicismo...*, cit. pág. 169. No bastan, añadiríamos, los juicios de existencia de "secundo adiacente" a que apela GILSON –en *El ser y la esencia*– (necesarios como punto de partida para su primera captación confusa). Ni siquiera con los juicios negativos imprescindibles para captar su trascendentalidad (aquellos que niegan que el ser sea exclusivamente propio de uno u otro cualesquiera de los sectores de lo real conocido o cognoscible).

69. Heidegger busca una ontología fundamental –el *ser*, cuyo olvido, desde el conceptualismo griego, lamenta– en la analítica existencial del *ser ahí*, el *Dasein*, el existente humano, en el que se manifiesta su verdad. Así el ser trascendente es absorbido por el pensar en el presente temporal inmanente al hombre, y se cierra a la trascendencia del ser del ente que remite al Ser Subsistente. El ser de Heidegger es existencia fáctica en contraposición a la nada, el *esse commune* del pensar. Hay una reducción inmanentista del *ens* al *verum*. Cfr. C. CARDONA, *Memoria y olvido del ser*, cit. 94 ss. R. ECHAURI, *Heidegger y la metafísica tomista*, Buenos Aires, 1970.

Concluimos: la persona puede describirse como *incomunicabilidad*, si se quiere destacar su innegable dimensión e individualidad subsistente por la que posee en propio este acto de ser: es –sólo en este sentido– *clausura*: un "en sí". Pero es también *apertura*: una realidad esencial e íntegramente penetrada de *respectividad* a los otros seres susistentes del orden de participación -fundada en el respecto creatural al ser imparticipado Creador (cfr. Cap.4)-, por el que la persona es este ser personal.

Podríamos decir, pues, de ella que es un *siendo abierto*⁷⁰: ni exclusivamente apertura existencial sin dimensiones entitativas esenciales (tendríamos la nada que no puede relacionarse con nada), como pretenden algunas direcciones existencialistas de nuestros días; ni ser absoluto e incomunicable –"clausurado" en sí mismo– que, además, se relaciona accidentalmente con los otros hombres; siquiera sea esta relacionalidad constitutiva del perfeccionamiento humano, como los hechos demuestran (tomismo de Cayetano y Suarismo)⁷¹.

La metafísica tomista de la participación en el "acto de ser" señala la auténtica vía media superadora de las deficiencias de ambas posiciones que, por otra parte, no representan ninguna novedad.

Ya en el siglo XIII tuvo que enfrentarse Santo Tomás con parecidas opiniones al tratar teológicamente de las Personas divinas como relaciones subsistentes. Enseñaban algunos en su tiempo –celosos de la unidad esencial e incomunicable de la persona– que significaba ésta *essentiam in recto, relationem in obliquo*, mientras otros decían lo contrario: es la relación lo directamente significado por el término persona⁷². El Doctor Común, por su parte, propone una conciliación entre ambas opiniones: puede decirse que es directamente relación, pero *non in quantum est relatio, sed in quantum significatur per modum hipostasis*; y puede también decirse que significa directamente la esencia, pues "... *essentia idem est quod hipostasis*".

Podríamos servirnos de aquellas mismas expresiones para aplicarlas al ser personal intramundano. También él, en efecto, se constituye como tal en una esencial respectividad o apertura a los otros, a manera de pálido reflejo de aquella eminente Comunidad trinitaria de la cual es imagen. La comunidad personal en el orden ontológico de participación es una revelación especial de la Gloria de Dios en su más íntimo misterio trinitario. La persona, es relación en cuanto participación subsistente – como *suyo*, irreductiblemente propio– en el ser (*in quantum significatur per modum*

70. WILHELMSSEN, *Ibid.*, 31.

71. El "modo sustancial" aparece también, por influjo de F. SUÁREZ, en LEIBNIZ– que según ellos constituye a la persona (llámenle o no así), cierra exclusivamente, tornándola supuesto "incomunicable", a la sustancia. (Indistinta de su "existencia", en SUÁREZ –que tanto influyó en describir especialmente en su teoría de los modos–. De ella diversa y dispositiva en CAYETANO). Pero se ignora así, repetimos, la originalidad del "esse" como acto radical intensivo y participado, que debe ser principio único de toda posible determinación esencial, pues es acto sin sombra de potencialidad, y totalizador y unificante.

72. *S. Th.*, I, 29. 4. Cfr. Anexo II. CANALS VIDAL (gran metafísico y teólogo, continuador del P. ORLANDIS en los inicios de la brillante escuela tomista de Barcelona) se opone, con razón, a los que niegan la subsistencia incomunicable de la persona, que se constituiría unilateralmente por la sola relación. «Es la subsistencia en sí, radicalmente fundamentadora de la autoposición consciente del espíritu personal la raíz de la comunicatividad del acto del espíritu por el que tiene el ente intelectual naturaleza locutiva, que se expresa en la emanación vital en que consiste el lenguaje inmanente del espíritu autoconsciente. Por esta palabra mental es la persona vitalmente orientada al diálogo y a la convivencia social, y es aquella palabra del espíritu la raíz de la libertad y de la actividad "práctica" y "creativa" característica de la persona en cuanto tal». Muy cierto, pero con la salvedad de que *la relacionalidad o coexistencia no es meramente consecutiva, sino constituyente de la subsistencia misma del ser personal*. Cfr. F. CANALS, "Ser personal y relación interpersonal", en *Miscelanea*, Barcelona 1997, 207. (La naturaleza locutiva del entendimiento a que se refiere el texto citado ha sido profundamente expuesta por Canals, inspirándose en Juan de Santo Tomás, en su excelente estudio *Sobre la esencia del conocimiento*, Barcelona, 1987).

"*hipostasis*"); pero significa también directamente la "esencia", pues ésta debe su unidad subsistente y, por lo tanto, su autonomía "relativa" –su incomunicabilidad– a un único *esse* en constitutiva "respectividad" al orden de participación, fuera de la cual *nada* sería.

31

Esta apertura a la Sabiduría revelada del Misterio de Dios Uno y Trino nos permite profundizar con una nueva claridad en el último porqué de esta dimensión relacional y comunitaria de la persona.

La persona no es sólo un misterio de posesión y de propiedad, sino que es también esencialmente un misterio de relación y de don, cuyo supremo modelo es la comunión de Vida Trinitaria, a manera de pálido reflejo de aquella eminente Comunidad Trinitaria de la cual es imagen. La comunidad es el orden de participación en el ser, es una revelación especial del esplendor de la gloria de Dios (*Circumincessio* trinitaria del Amor circumcencesante de Dios Padre). *Subsistencia no es, pues, sinónimo de algo cerrado, sino constitutivamente abierto.*

c) *Plano psico-ético*

En el plano de la actividad inmanente no puede menos de reflejarse esta constitutiva respectividad de la persona, *La conciencia de sí*, reflejo de la unidad –y autonomía– del ser personal, sólo se sostiene sobre la base de la afirmación de todo el orden del ser: el yo que subsiste sólo tiene consistencia porque "es" y se encuentra implantado en el orden de participación en el *esse*. *No es, pues, posible que, en la conciencia de sí, la afirmación del ser se reduzca a la del yo*: el valor trascendental de ser debe encontrarse en seres que existen y pueden existir fuera del yo, puesto que toda participación implica multiplicidad. Por tanto, para conocerse de manera adecuada, el ser personal ha de captar su individualidad situándola –limitándola– entre todas las demás, constituídas, como la suya, por una participación en la misma perfección de ser. No se conocerá, pues, con claridad tal como es, sin poseer paralelamente una profunda visión de la comunidad universal de seres subsistentes, sostenida ella a su vez por el principio fundamentante: el Ser infinito que por sí mismo subsiste⁷³.

Si lleva la persona en su propia realidad de una manera inmanente –si bien radical tan sólo, por su ordenación al Ser del que emerge todo cuanto es– todo el orden del ser⁷⁴, no podrá adquirir una conciencia profunda de su yo, sin captar de manera paralela las riquezas insondables del orden total el ser en su raíz divina (y viceversa)⁷⁵. Avanzar en la conciencia del yo está fuertemente ligado al trato con los demás

⁷³. Cfr. A. MARC. "Personne, Société, Communauté", *Rev. Phil. de Louvain* (1954), t. 52. 44 ss. "La conciencia del mundo, la conciencia de sí mismo y la conciencia de Dios forman una indestructible unidad estructural", ha escrito MAX SCHELER (*El puesto del hombre en el cosmos*, trad. J. Gaos, Madrid, 1929, 142).

⁷⁴. C. CARDONA (*Memoria y olvido del ser*, cit.) habla de una memoria metafísica presente en la estructura del hombre –en la ordenación que Dios ha impreso en nuestro ser al participármolo– que puede perderse por desatención culpable. Es un problema ético de libre opción intelectual. La verdad y la rectitud moral se condicionan –como veíamos antes– mutuamente. Cfr. M. C. REYES, *El ser en la metafísica de Carlos Cardona*, Pamplona 1997, 109.

⁷⁵. A. MILLÁN PUELLES ha estudiado con admirable penetración y finura las tres formas de autociencia de la subjetividad humana: *consectaria* o concomitante (inobjetiva), *reflexividad originaria* (quasiobjetiva, la que es vivida con particular intensidad en experiencias compulsivas o afectantes) y *reflexión propiamente dicha* (objetiva, que es retro-flexión sobre un acto anterior de conciencia). Las tres suponen una trascendencia intencional al objeto directamente aprehendido como "otro" (o heteroconciencia). Así se refleja en el plano psicoético su condición ontológico de realidad "fáctica" o impuesta y "reiforme" (espíritu en la materia) ignoradas ambas por el monismo idealista hegeliano, que concibe la subjetividad como pura autoconciencia del Espíritu absoluto en despliegue dialéctico (*Estructura de la subjetividad*. Madrid, 1967).

hombres⁷⁶; el conocimiento es "fieri quodammodo omnia" de una manera intencional y progresiva.

Y si al conocimiento sigue necesariamente la tendencia, *la voluntad y el amor*, toda voluntad deliberada (*voluntas ut ratiō*) de poseer, amar y gozar de la perfección del yo, debe descansar en una tendencia, una voluntad y un amor correlativos que abarquen la totalidad (*voluntas ut natura*). *El amor del yo implica el amor radical al todo*, pues sólo en el todo es posible el despliegue ontológico del propio ser⁷⁷. Por su actividad intelectual, tiende a poseer todo el orden del ser: la inteligencia tiene como objeto formal el ser. Se abre sobre todo el conjunto de lo que es y está en condiciones de percibir su bondad, su conveniencia al apetito. Por eso la voluntad, si persigue tal o cual objeto particular, canaliza en definitiva –de manera libre y contingente– su necesaria tendencia al bien irrestricto. Su tendencia esta orientada hacia todo lo que posee bondad, por cualquier título que sea. Pero sólo el Bien Infinito, que abarca el orden total del ser, puede colmar la tendencia insondable de la persona humana. *Su constitutiva tensión al todo –a Dios y al orden de los entes finitos (al ser trascendental)– se canaliza mediante todo un entramado de relaciones que va tejiendo ya de modo necesario, ya de manera adventicia y contingente, con su actividad inmanente, servida por todo un continuo proceso de acciones transeúntes* ejercidas por sus fuerzas orgánicas y materiales.

El respecto creatural constituyente del ser creado, pone en acto todo este complejo entramado de relaciones que configuran –constituyéndola– la identidad de "personas" y "cosas", con el concurso de la libertad personal creada forjadora de la historia, activada por la Sabiduría creadora. Ella da origen a la identidad del ser individual según el complejo haz de relaciones intramundanas que fijan el límite esencial que Dios da a cada una: el modo de ser, la naturaleza que le es propia en función de la totalidad. Así, en cada hombre, la animalidad racional, no le es dada en abstracto, sino en "tal" concreta situación como esencia individual (*esse in*) y como parte del mundo y miembro del cuerpo social (*esse ad*) en tal coyuntura histórica⁷⁸.

El reconocimiento del estatuto ontológico relacional de la persona se expresa en el amor, que no es otra cosa –en su sentido más radical– que "la expresión tendencial de una connaturalidad ontológica conocida" –en frase feliz de A. Millán Puelles⁷⁹–. Se puede decir que el "libre consentimiento al ser propio", *según sus relaciones constituyentes: a Dios Creador, y derivadamente a sus orígenes intramundanos (a sus padres, nación, civilización, etc...)* se expresa en el amor, como exigencia ética cuyo libre cumplimiento contribuye al logro de la

76. Cfr. RAEYMAEKER, o. c, 308; R. GUARDINI, *Welt und Person*, Wurzburgo. 1939, 163 ss.

77. R. JUNOD, "Esquisse d'un système de la relation integrale", en *Rev. de Theol, et de Phil.* (1958), 299-317. Vide *De Bono*, 21,1 y 2, y las observaciones en torno al suicidio en *S. Th.*, 64, 5.

78. *Siete son, a mi modo de ver, las dimensiones esenciales del hombre como persona mutuamente implicadas*, (fundadas en la primera las otras seis): *Homo religatus* por su respecto creatural constituyente originario; *Homo dialogicus*, por su esencial respecto de socialidad a los otros (cuyo fundamento originario no es otro que la dimensión corpórea o reiforme del "hombre", en la necesaria disyunción constituyente de la diversidad más radical de la persona humana, varón, mujer); *Homo sapiens*, por su constitutiva apertura al orden trascendental; *Homo viator*, por su libre autorrealización ética heterónoma; *Homo faber et oeconomicus*, por sus relaciones de dominio cuasi-creador al cosmos infrahumano mediante la ciencia y la técnica; *Homo historicus*, por su libre autorrealización en sociedad, desde la temporeidad propia de su condición psicosomática; y finalmente, *Homo ludicus*, que en virtud de su condición "tempórea" –por la que asume consciente y libremente la duración temporal propia de lo material– precisa de espacios "festivos" de distensión y de más intensa contemplación de la Belleza. Aquí se incluye el arte, la poesía y la contemplación mística. Si bien los dos primeros inciden en el ámbito de la "techné" –los griegos incluían en ella el arte y la técnica– y la ética en la dimensión sapiencial. La "apertura religada" al Fundamento debe ser omniabarcante. La dimensión cultural o religiosa se actúa no sólo de modo directo (plegarias, sacrificios), sino en la mediación de toda la existencia personal, en unidad de vida (sobre este tema puede verse mi *Filosofía de la Religión*, Madrid 2001, cap. I). Cfr. Joaquín FERRER ARELLANO, "Curso policopiado de Antropología filosófica de 1970" profesado en la Universidad de Navarra.

79. En *Estructura de la subjetividad*, cit., 232.

vocación personal. Procedemos de un acto divino de amor. El "Ipsum Esse subsistens" es Amor: la creación es un acto de Amor infinito que hace partícipe a la creatura del Amor que le da origen según la medida de los dones de naturaleza y de gracia. C. Cardona llama al ser participado en propio por la persona creada "amor primigenio trascendental", el cual debe reflejar, en el dinamismo de sus relaciones con los otros hombres y con las cosas, el Amor trascendente divino del que procede y del cual es imagen⁸⁰.

No hacer honor al orden relacional en que nos sitúa el respecto creatural a Dios – expresión en el orden ejecutivo de la Sabiduría providente del Amor Creador– sería un comportamiento "desnaturalizado". La libertad creada no puede autorrealizarse sino en la naturaleza y en los dones de gracia que la elevan, los cuales le son dados a título de medios para el logro de la propia vocación personal en el conjunto del universo; *consintiendo, amando y sirviendo, con el don de sí, propio del amor benevolente, a los vínculos de existencia –filiación– y a los libremente contraídos de forma espontánea*. Reconocerlos equivale a "ser más"; rehusarlos es aislarse y quedarse en el "ser menos".

Aquí es donde emerge la *dimensión creadora de la libertad*, que se manifiesta también en el establecimiento de nuevas relaciones, por voluntad del hombre (adherida en el amor a la divina voluntad), de amor conyugal, de procreación, de amistad, y de producción. Todos hemos nacido de la relaciones de nuestros padres, vivimos en relación con nuestros contemporáneos, y proyectamos un porvenir venturoso para nuestros descendientes y sucesores.

Nuestra verdadera personalidad consiste en la calidad de nuestras relaciones, que configuran nuestra situación y nuestra vocación, nuestra suerte y nuestro valor. Por eso nuestro bien mayor y nuestro consiguiente deber primero, no consiste en potenciar al máximo la búsqueda y conquista de la propia perfección corporal y espiritual –ser y tener en sí, por sí y para sí– de la propia sustancia individual; sino en reconocer, conservar, honrar y multiplicar libre y creadoramente lo más y mejor posible nuestro "ser con" nuestros semejantes, más allá de todo solipsismo egocéntrico –en un libre ejercicio de amor benevolente–, buscando las raíces y extendiendo creadoramente sus ramificaciones en simbiosis con la tierra de los antepasados, con el suelo de los vivos y con el cielo de la eternidad, según los tres grandes órdenes de relaciones con los otros.

En primer lugar las *relaciones de filiación* –"de ser–por": nuestro ser es fruto de las generaciones precedentes. No toma conciencia de sí mismo, una vez puesto en el ser, sino sintiéndose ligado a las personas y al mundo por los que todo le ha venido, comenzando por la existencia. Son relaciones fácticas impuestas. Aceptarlas libremente, con amor, es responder a un llamamiento, mantenerse en el sentido de la verdadera filiación –participada de la divina– hacia la perfecta autorealización. Quien las rechaza, se rechaza y se odia a sí mismo y al Creador.

En segundo lugar las *relaciones de conjunción* –de "ser– con": conyugales y convivenciales, en virtud de su ilimitada capacidad de libre conocimiento y amor, por lo que se relaciona con personas y cosas, comenzando por la libre determinación de la natural y mutua ordenación de los sexos. La historia humana y salvífica pasa por esa inefable experiencia de la comunión sponsal acompañada de sensaciones y sentimientos que la naturaleza sugiere como exigencialmente indisoluble, fiel y abierta a

⁸⁰. C. CARDONA (*Memoria y olvido del ser*, cit., 86 ss.) descubre una particular relación entre el acto de ser personal, la libertad y el amor. La libertad como dominio de los propios actos es consecutiva a la propiedad del propio acto de ser que constituye la persona al recibirlo como don del Amor. Por eso el sentido y finalidad de esa libertad es el amor electivo benevolente del bien en sí, no el amor de deseo. El *olvido del ser* como acto –y del consiguiente acceso a Dios– estaría en el origen de la crisis de la ética, cuya raíz, fin y forma es el amor. El hombre está obligado a amar. Cfr. la excelente exposición de M.C. REYES, en *El ser en la metafísica de Carlos Cardona*, cit. 112.

una fecundidad que asegure la pervivencia del hombre y la sociedad en la historia; y que la Palabra ha puesto como el símbolo más expresivo de la historia de la Salvación –y de la eterna beatitud– en las diversas etapas de la alianza nupcial de Dios con los hombres, que culmina en el misterio de la Iglesia-esposa. Entre el encanto de los esponsales de Adán y Eva, punto de partida de toda la instrucción que Dios ha dado a la humanidad, hasta la consumación del amor beatificante de la nueva Jerusalén escatológica del Apocalipsis, toda esa larga "aclimatización" o "acostumbramiento" [S. Ireneo (cit. en CEC, n. 53)] del hombre a Dios y de Dios al hombre que es la historia salvífica está relatada en la Biblia en términos de alianza nupcial, de desposorios de Dios con la humanidad, que preparan las nupcias de Cristo con la Iglesia en la Cruz salvadora⁸¹.

El tercer orden de relaciones es el cuasi-creador: de "ser-para". El hombre es procreador y capaz de construir libremente el mundo y su historia, de orientar su destino, de elegir ser "con y para" el Creador, o "sin y contra" El. Son *las relaciones de producción y procreación* por las que el Creador le invita a que se asocie a su creatividad como su libre cooperador, con la triste capacidad destructora de entorpecer el plan originario y el gran gozo de contribuir a su realización o encauzamiento.

El entrecruzarse de estos tres órdenes de relaciones dan la medida del valor –constituyente– de cada persona; del logro o del malogro de su vocación personal originaria, de la dignidad (de hijo de Dios) a que está llamado. *El hombre busca su realización en y a través de sus relaciones de filiación ("ser-por"), de conyugalidad y convivencialidad ("ser-con"), y de procreación y producción ("ser-para")*. Ellas configuran su "nombre nuevo". Si no se malogran por desatención culpable a la propia

81. Cfr. J. FERRER ARELLANO, "La persona mística de la Iglesia, esposa del nuevo Adán", en *Scripta Theologica*, 1995 (27) 789-859. En la carta a los Efesios se afirma que la verdad de la Iglesia como Esposa de Cristo se basa en la creación del hombre como varón y mujer, a imagen de Dios -que Uno y único, pero no un solitario, sino misterio de comunión en la Familia Trinitaria-, llamados a un amor esponsal como "unidad de los dos" en *communio personarum* en el matrimonio, y al mismo tiempo precisamente esta criatura única e irreplicable (GS,13) a imagen del misterio Trinitario de comunión de Tres Personas consustanciales y subsistentes. De ahí surge la relación de "comunión" en la que se expresan la (*Mulieris dignitatem*,10), que se realizan en la alianza con Dios, en su unión con El (*Mulieris dignitatem*, 9).

La creación refleja el "movimiento" perpetuo de "circumcesión" trinitaria. Dios ha creado al hombre y a la mujer para vivir en comunión no para ilustrar las riquezas de la naturaleza humana, sino para manifestar al Segunda y la Tercera Personas de la vida íntima de la Comunión trinitaria. El Espíritu Santo es el Amor, la dulzura, la ternura, la fecundidad virginal de Dios. Y el Verbo de Dios es su imagen, su Sabiduría. ¿Cómo sugerir el misterio de la "circumcesión" trinitaria sin esa experiencia de la diferencia de sexos que pone tanta conmoción y animación en el corazón humano? (Estas reflexiones de G. de Nantes, cuyas lecciones de "metafísica total" (relacional) he podido conocer policopiadas –de ellas me hago eco en el texto– me parecen muy sugerentes. Están en clara sintonía con la tradición de la teología del Oriente cristiano, expuesta por O. CLEMENT, *Questions sur l'homme*, Paris 1972 c.3).

Jose Luis GONZÁLEZ-ALIÓ, en *Cristo Cabeza y Esposo de la Iglesia* (comunicación al Simposio de Teología 1994, Universidad de Navarra), subraya muy bien el carácter analógico de las expresiones de contenido sexual aplicadas a Dios. Pero creo que se equivoca cuando le atribuye sólo un sentido, en todos sus aspectos, simbólico o metafórico. No es el caso de la esponsalidad que dé origen a la comunidad familiar.

Según la tradición del Oriente cristiano que acabamos de recordar, el varón refleja especialmente al Padre –o, según otros, su imagen en el Hijo (con menor fundamento, pues la filiación al padre y a la madre es común a varones y a mujeres)– y la mujer –en tanto que esposa y madre– al Espíritu Santo. Por supuesto que es muy superior la semejanza que la semejanza, pero –salvo la potencialidad aneja a la indigencia creatural– la esponsalidad es sobreabundancia comunicativa, "perfección pura" y manifestación de la comunión de la "Familia trinitaria". Por eso hay analogía (*similitudo dissimilis*) fundada en la relación de dependencia a Dios Trino Creador y Salvador, llamada en la filosofía clásica de atribución intrínseca, que se manifiesta –a su vez– en proporcionalidad propia, entre la Familia trinitaria y la familia humana, cuyo paradigma es la de Nazaret (llamada, desde Gerson, "Trinidad de la tierra"). Y ello en el doble plano natural y sobrenatural de la Creación y el de la Salvación, que culmina en la alianza de Cristo-Iglesia, tipificada por la unión esponsal de María con Dios en el misterio de su fecunda virginidad. Cfr. Blanca CASTILLA CORTÁZAR, "¿Fue formada la mujer antes que el hombre?", *Annales theologici*,6 (1992) 319-366; "La Trinidad como familia", *Ibid.*, 10 (1996), 381-416 y sus estudios posteriores, todavía no publicados, sobre las relaciones trinitarias, de gran interés ecuménico para superar el problema del *Filioque*. Propone, siguiendo a teólogos ortodoxos, relaciones ternarias de origen: El Hijo procede del Padre en el Espíritu, y éste, a su vez, del Padre por el Hijo, como se refleja en las misiones trinitarias. Cfr. Anexo II y mi libro *El misterio de los orígenes*, Pamplona 2001, parte I, cap. 2.

vocación personal, en y a través de ellas, "conquista" la propia dignidad a la que está llamado, encuentra su propia felicidad. En la relación: jamás en el aislamiento infecundo y destructor a que conduce una interpretación del hombre en clave de sustancialismo "solipsista".

35

He aquí explicado en sus raíces metafísicas y en sus implicaciones psico-éticas, el por qué de *la constitutiva apertura o trascendencia relacional de la persona* que nos descubre la fenomenología de la situación humana. *Ella es la verdadera razón formal de su perfección inmanente*, del valor de la personalidad que cada uno conquista en una tarea ética de autorrealización en libertad por la libre aceptación del propio ser llamado a trascenderse en "comunidad" como respuesta—tendencia ontológica que es de la Palabra creadora —voz en la nada— que refleja la Comunidad trinitaria, del Yo, Tú, Nosotros.

⁸². No es cierto, como quería Plotino, que el Principio originario sea el Uno. La unidad es tan originaria como la multiplicidad (si se toma en sentido trascendental); y la sustancia, tanto como la relación⁸³. Esta afirmación capital expresa, justamente, "el misterio del ser", según la libre automanifestación que de él hace en la historia "El que es". Ella es la respuesta trascendente, sobrenatural y gratuita a la pregunta radical que plantea a la mente humana la "óntica apertura" (potencia obedencial) al misterio ontológico propia de la persona, que siendo "medio cosa" y "medio logos" es capaz, por su dimensión espiritual, de "vivir la infinitud del ser", según la afortunada expresión de Millán Puelles.

III. LA RELACIÓN ENTRE AMOR Y CONOCIMIENTO

A) *El conocimiento por connaturalidad*

El influjo del amor en el conocimiento se funda precisamente en la unidad radical de la persona que conoce y la mutua relación, e inmanencia consiguiente, de inteligencia y voluntad, sentir e inteligir. Podrá darse una explicación "analítica" —tal,

⁸². Cfr. J. DANIELOU, *Dios y nosotros*, Madrid, 1961, C. I.

⁸³. Cfr. J. RATZINGER, *Introducción al cristianismo*, Salamanca 1971, 147s.

L. POLO se rebela contra el prestigio del *monos*; y postula la "coexistencia" como primer trascendental antropológico que, según él, es incompatible con el *unum* propio de la subsistencia personal. A mi modo de ver, el "co-esse" constituye al esse como *unum*, que es análogo como todos los transcendentales. La "ampliación trascendental" que él propone, o bien es una propuesta de "disyunción" completa (*no exactamente en sentido escotista*), entre personas y cosas —en el ámbito de lo omniabarcante y omnicompreensivo, constituyente de todo cuanto escapa al naufragio de la nada—, o bien no tiene sentido calificarlo de trascendental. (Al menos en el sentido clásico de la expresión. Pues POLO lo entiende como trascender el objeto del pensamiento que posibilita metódicamente el acceso —allende al límite mental del pensar objetivo— al "ser personal", que coexiste, de modo asimétrico, con el ser como principio, que es propio al universo de las cosas; y en constitutiva *coexistencia* (reciprocidad convivencial) con los otros hombres.

Pero si la coexistencia es un trascendental personal (en la Antropología de POLO), es también —como hemos visto— constitutivo de la irreductible subsistencia personal. O dicho de otra forma: el "co-esse" constituye al "esse" de cada persona, como irreductiblemente "una". Aparece, pues, el "monos" como un trascendental "ontológico", no sólo lógico (o meramente "objetivo"), solidario de la presencia mental, según afirma POLO, que es abandonado con el límite del pensamiento que ella impone, como también la noción de sustancia —solidaria según él de dicho límite—: POLO nos invita a acceder, al abandonarlo, al ser del universo como "persistencia" (no contradictoria), y a alcanzar el ser personal que lo capta, como mera y nuda coexistencia. (Cfr. sobre este novedoso sentido de los transcendentales I. FALGUERAS, "Esbozo de una Filosofía trascendental", *Cuaderno de Anuario Filosófico*, n. 36, Pamplona 1996).

la clásica de Santo Tomás– o la "estructural" del moderno personalismo⁸⁴. Pero el hecho de tal inmanencia –de orden dinámico– no puede menos de imponerse a la fenomenología del dinamismo del comportamiento humano.

El amor, en efecto 1) *selecciona y potencia la aplicación de la mente* (a más interés, más atención), y 2) *proporciona una nueva luz* en la captación de lo conocido: la luz de la conveniencia al apetito. (Por eso la verdad práctica no se toma de modo inmediato, no por la adecuación de la inteligencia con su objeto, sino por conformidad con el apetito recto).

El amado queda intencionalmente interiorizado en el amante en la medida misma que éste vive extáticamente enajenado en el amado. *Es un conocimiento:*

–*Más íntimamente penetrante*, porque el amado queda intencionalmente identificado con el amante; penetra en su ámbito vital.

–*Más trascendente*, pues el trascender volitivo es extático y más "realista" que el cognoscitivo: tiende al "en sí" de lo querido (*oréxis*) a diferencia del trascender intelectual que es posesión de lo otro en su "en mí" con las condiciones subjetivas *a priori* que impone la inteligibilidad en acto (*analépsis*).

Es el gran tema del influjo del amor –raíz de todas las pasiones y afecciones del hombre– *en el conocimiento* (según sea aquél, tal será el alcance noético de éste), que es el fundamento del llamado "*conocimiento por connaturalidad*"⁸⁵.

El alcance noético del conocimiento por connaturalidad no logra un *plus* objetivo: no se excede el área de lo objetivo, categorial, que abarca la apertura en su dinamismo cognoscitivo de su razonamiento conceptual. Pero lo objetivo es conocido (en virtud de la potenciación noética originada por el influjo amoroso) como signo expresivo del más íntimo núcleo esencial del Amado.

El fundamento del amor es, sin duda, la connaturalidad ontológica o participación en los valores comunes con el consiguiente parentesco entitativo, relación, conveniencia y complementariedad (identidad consigo, si se trata de amor al propio yo), o connaturalidad ontológica). *El amor mismo* es la expresión tendencial de aquella connaturalidad en cuanto conocida. *Y su efecto formal* es la unión transformante.

Digamos algo de las variedades del amor, y qué clase de amor le es debido al hombre.

84. La persona es el todo del hombre que en sí subsiste (en virtud de su constitutiva respectividad). Una tesis fundamental del personalismo es que, hasta en su pensar, el hombre se mueve conforme a su conjunto. *Man moves as a whole* (NEWMAN). La razón o el pensar no es una operación mental separada de la personalidad o de la vida del hombre y encerrada en un mundo objetivo de luz pura, sino una operación del hombre entero, una función de su existencia personal. El pensamiento no puede cortar las raíces con las que está arraigado en la totalidad de su existencia, del pensador y de su mundo.

Este principio del personalismo es lo contrario del racionalismo según el cual una razón separada tiene que resolver los problemas vitales en una atmósfera artificial desinfectada de cualquier contagio de la misma vida. Según el racionalismo, pues, el hombre en su pensar se mueve por una sola facultad separada del todo; según el personalismo, al contrario, se mueve en función del todo. Cfr. J. M. WALGRAVE, *De Newman a Ortega y Gasset*, en "Revista de Occidente" 1963, 140. J. FERRER ARELLANO, *Metafísica de la relación y de la alteridad*, Pamplona 1997. J. SEIFER, en su ponencia al XVII Simposio Internacional de Teología de la Universidad de Navarra de 1996 (Cfr. nota 2) expuso de manera sintética las notas que integran el verdadero personalismo de inspiración cristiana. No subraya, sin embargo, con el vigor preciso, la constitutiva dimensión relacional de la persona (como su colega F. Canals. *Vide supra*, nota 70).

85. Como consecuencia, cabe decir: *a mayor intimidad en la unión transformante del amor, mayor penetración y trascendencia en el conocer*. Así lo denominó Santo Tomás de Aquino, que trata de él con frecuencia a lo largo de su obra, especialmente en su exposición del don de Sabiduría de Espíritu Santo (*S. Th.*, II-II; 45; Cfr. I-II, 68,4; II-II, 8,5. Puede verse una amplia monografía muy acertada sobre el tema en J. M. PERO-SANZ, *El conocimiento por connaturalidad*, Pamplona 1964. Cfr. también J. FERRER ARELLANO, *Sobre la fe filosófica, Amor y apertura a la trascendencia*, "Anuario Filosófico" 1969, 125-134.

"El amor de concupiscencia", el deseo de tener algo para remediar una indigencia es llamado por Maritain "amor de afección refractada"⁸⁶, porque las cosas no son amadas o deseadas en sí mismas sino por otra cosa; a saber por mí mismo (a mí me amo de una manera directa, y no por otra cosa). Es el *amor de deseo*.

La persona, a diferencia de las cosas, no puede ser amada sólo con una amor de este tipo, pues es buena no ya en razón de otra –sin duda lo es también, pues somos complementarios y nos necesitamos mutuamente en reciprocidad de servicios, dada nuestra finitud y consiguiente indigencia–, sino que es buena en sí misma. *Es la única criatura que el Creador quiere por sí misma, creada a su imagen*, intencionalmente infinita, y por eso *no puede ser tratada como mera cosa*, como medio útil para conseguir un objetivo, o como objeto de deleite egoísta, sino como un fin (o bien) en sí mismo, pero finalizado en Dios, al que alcanza sólo saliendo de sí mismo: *no puede alcanzar su propia plenitud sino en la entrega sincera de sí mismo a los demás* (Gs. 13) a imagen del misterio Trinitario de comunión. Le es debido, por ello, un "amor de afección directa" (*amor benevolente*, también llamado amor electivo o *dilección* del bien en sí mismo, no para mí), especialmente del *amor de amistad* –que implica el deseo de que aquél que amamos exista, y tenga lo que él ama. Tal amor de amistad es –según Santo Tomás– el que tenemos por nosotros mismos, y por nuestros amigos: manifiesta la amabilidad, la bondad en sí de tales cosas. Emanada y deriva él mismo de esta amabilidad. (En lo cual difiere del amor de Dios por las cosas: pues el amor de Dios no es precedido por la amabilidad de las cosas, sino que él la hace, él crea e infunde la amabilidad y bondad en las cosas que ama).

Es ya clásica la tesis, fundada en el conocimiento por connaturalidad que acabamos de exponer –desarrollada de modo especialmente convincente por C. Fabro y C. Cardona– de que la *opción ética fundamental de la voluntad*, según se cierre en una actitud egocéntrica de amor desordenado de sí mismo, o se abra al bien trascendente –del otro que él–, está en la base de la originaria *opción intelectual* que ella impera. La voluntad, en efecto, como "facultad de la persona" por excelencia (así la llama Tomás de Aquino), mueve al ejercicio a las demás potencias, según su propia orientación moral. A una *voluntad* "egocéntrica" corresponde de modo connatural un *pensamiento* "egológico" fundado en el "principio de inmanencia" (también llamado principio de conciencia, que afirma la primacía de la conciencia sobre el ser, en cuya virtud permanece en ella misma, sin instancias allende ella misma).

C. Cardona considera, a su vez, que la culminación de esa nueva vía –de la inmanencia– en la que lo primero conocido no es lo que es en acto, sino lo que se piensa en acto (el olvido del ser del ente) –es, de acuerdo con Heidegger– la filosofía nihilista de Nietzsche⁸⁷.

C. Fabro ha denunciado la "cadencia atea" del *cogito* cartesiano que implica la primacía de la verdad respecto al ser. Su fermento patógeno habría conducido, en una dialéctica inmanente de pura coherencia mental, al idealismo trascendental kantiano (la verdad no se me impone desde una instancia trascendente, sino que "yo pongo verdad" o inteligibilidad

86. Cfr. J. MARITAIN, *Lecciones fundamentales de Filosofía de Filosofía moral*, Buenos Aires 1965, 41. Cfr. J. FERRER ARELLANO, "Fundamento ontológico de la persona, inmanencia y trascendencia", en *Anuario de Filosofía* 1994, 893-922.

87. Cardona describe la opción intelectual como una decisión radical entre dos absolutos: el ser –en-sí o el ser-para-mí. La opción por el ser-en-sí es la del filósofo realista, que sigue a los primeros principios universales conocidos por la luz de la razón natural, y también a la rectitud tendencial de la voluntad ordenada al bien de la razón. La decisión o favor del ser-para-mí, en cambio, es la del inmanentista, que hace violencia a esa ordenación natural, al pretender una certeza sin evidencia, desvinculada de la manifestación del ser en el ente (como lo primero que se conoce y en lo que se resuelve cualquier conocimiento posterior, *De Veritate*, 1, 1). Cfr. C. CARDONA, *Metafísica de la opción intelectual*, 2ª ed., Madrid, 1937. M.C. REYES, *El ser en la metafísica de C. Cardona*, cit., 111.

Ich denke überhaupt), y éste al "yo pongo realidad" (*Ich tun*) de Fichte y a todo el idealismo absoluto hasta Hegel, y desde él –a través de Feuerbach– a su versión materialista marxiana.

Correlativamente, a la opción ética δ una voluntad abierta a lo otro que ella, correspondería un pensar fundado en el "principio de trascendencia": el ser "prima" sobre la verdad; *la verdad del ser se me impone*. Esta, en efecto, me trasciende y me constituye como ente que se abre a los otros entes, también constituídos por él (yo debo consentir a ella, no la pongo). Sería, tal *actitud ética, de apertura al otro (amor benevolente)*, la adecuada para tener de modo connatural una visión del mundo centrada, no en el "principio de conciencia inmanentista", sino en la evidencia de la *experiencia ontológica "del ser del ente": que todo lo constituye como "siendo" según su modo propio*. Tal es la experiencia de la participación en el ser, que remite al Ser absoluto e Imparticipado –por vía de inferencia causal, como antes mostrábamos– del que depende por entero todo el orden de participación finita en el ser. Tal es, como solía decir acertadamente Philippe de la Trinité, constituye la *forma mentis* permanentemente presente, como horizonte metafísico en toda la obra de Santo Tomás.

Aquí –para justificar la opción por uno u otro arranque originario y fundamento permanente de la vida intelectual (y de la consiguiente "visión del mundo")– no caben pruebas directas⁸⁸. Sólo cabe "consentir" a una evidencia "que se me impone" como condición de posibilidad de cualquier afirmación: "yo sé que algo es": el ser del ente (primera de las nociones en la que todas se resuelven) me trasciende, me constituye, y me impone sus exigencias. No cabe demostración. . Sólo cabe aquél evangélico "ocultarse a los ojos" (cfr. Lc. 19, 42, *el llanto de Jesús sobre Jerusalén; ...*) de una *mente cerrada a una evidencia primaria por desatención más o menos culpable, cuyo origen está en la voluntad que la impera*. Sólo una mente violentada *contra naturam* por una voluntad autónoma, puede llegar a tan radical ceguera. La "violencia" procede, originariamente de una voluntad egocéntrica que obtura la vía noética connatural a la trascendencia. (De modo derivado –tal es la actual situación intelectual en Occidente–, puede tener su origen inmediato en el contagio de la cultura vigente en un medio social que configura una *forma mentis* inmanentista que procura una *certeza* subjetiva por connaturalidad con un hábito vicioso, sin evidencia)⁸⁹.

Aquí interesa ante todo subrayar el *influjo de la vida afectiva en el conocimiento* (en el capítulo III trataremos de su dimensión social e histórica). Me refiero al oscuro fondo pasional de pasiones y sentimientos, al mundo de los apetitos (concupiscible e irascible de la tradición clásica) y de la apetición racional o voluntaria cuya raíz es el amor.

Si el dinamismo de la vida afectiva no está debidamente rectificado por la posesión de aquel conjunto de disposiciones, que orientan a las facultades a sus operaciones convenientes al fin debido (*virtudes* conexas entre sí y con el amor benevolente al fin último), y si no son debidamente gobernadas las inclinaciones de la vida afectiva (pasiones, sentimientos) por la razón prudente, faltarán las debidas disposiciones para ver claro.

⁸⁸. Sólo es posible la prueba indirecta de reducción al absurdo. Cfr. *infra*, Cap. I, I, D.

⁸⁹. Son evidentemente hábitos intelectuales "viciosos" que desvían la mente violentando su dinamismo natural. ZUBIRI se refería con frecuencia en sus espléndidos *cursos de los años 60* que seguí con gran interés, al "apoderamiento de la verdad pública" del espíritu objetivo de un medio social, tres momentos estructuralmente unidos; *instalación, configuración* (la común *forma mentis* del "espíritu objetivo"), y *posibilitación* (de un encuentro noético de distinto signo, según aquella, con las cosas). *Vide infra* cap. III, I, C. el epígrafe sobre sociología del conocimiento.

Sin aquella rectitud de vida no sería posible un conocimiento capaz de garantizar convicciones reales y no consistentes en meros conceptos y palabras. Dios se manifiesta sólo al humilde, al que reconoce su insuficiencia y debilidad ontológicas, morales y espirituales; al que se halle dispuesto a conocer una realidad superior a sí mismo buscando humildemente apoyo y protección. El orgulloso, por el contrario, de deifica a sí mismo haciéndose por ello incapaz de conocer, al menos de una manera práctica y con influencia en su conducta, toda la realidad trascendente a su propio ser⁹⁰.

Si las disposiciones éticas que afectan a la persona son las convenientes –expresión de un amor benevolente–, la inferencia natural de la existencia de Dios será fácil, espontánea (ejercicio de aquella metafísica espontánea de la inteligencia humana, de la que luego hablaremos), connatural. No se tratará, en todos los casos, de una inferencia filosófica, rigurosamente fundada en principios metafísicos, críticamente establecidos en su validez incontrovertible. Salvo en aquellas contadas personas que hayan tenido la oportunidad, o el tiempo, o la capacidad intelectual de adquirir el hábito de la sabiduría metafísica que aspira también a ser ciencia –en Santo Tomás–, *la inferencia será sólo implícita, confusa quizá, pero en todo caso, suficiente para fundar racionalmente un convencimiento vivido de que existe Dios como fundamento del mundo*⁹¹.

En conclusión, la tensión del dinamismo vital rectificado hacia el fin debido (*bonum honestum*) –favorecida por la presunta función activante y purificadora de la gracia cristiana, siempre presente como oferta a la libertad humana– funda un connaturalidad o simpatía en la inteligencia natural que conduce a advertir a Dios como Absoluto trascendente del que todo el universo de los entes finitos depende en las manifestaciones de la obra de sus manos (a través, por ejemplo, de la voz de la conciencia, palpitación sonora –así la llama, en frase feliz, nuestro Zubiri–, del requerimiento del Absoluto personal –Libertad creadora– que llama a cada uno por su propio nombre, desde el fondo metafísico –fáctico o impuesto– de la naturaleza creada, que es, para Santo Tomás, el respecto creatural (que constituye la dimensión religiosa de la persona creada); o de la experiencia del encuentro interpersonal con el tú como "otro yo", que remite a un Tú trascendente del que ambos participan (entre otras experiencias privilegiadas).

*Ahí está el fundamento antropológico de la inferencia espontánea de Dios como Fundamento trascendente del mundo. No se trata de un conocimiento intuitivo. Todo conocimiento humano de Dios está necesariamente mediado por una doble mediación en unidad estructural: 1) La *conversio ad phantasma* propia de la perceptibilidad corpórea, espacio-temporal del hombre como ser-en-el-mundo, y 2) La *comprensión integral, aunque inadecuada y oscura del ente partícipe del ser trascendental* que remite al Ser Absoluto trascendente y Causa Creadora de todo el orden de entes finitos.*

Podría hablarse, pues, con algunos autores, de una *cuasi intuición* –no digo intuición para alejar el peligro de cualquier interpretación ontologista– *de Dios como*

⁹⁰. Cfr. B. ROSENMOLLER, *Religion philosophie*, 1932, 88 ss.; SCHMAUS, *Ibid.*; C. FABRO, *Introduzione al ateísmo moderno*, 2 vols. Roma 1969; *Drama del hombre y misterio de Dios*, Madrid, 1977; C. CARDONA, *Metafísica de la opción intelectual*, Madrid 1972.

⁹¹. Este último fundaría a su vez –aunque sólo de una manera dispositiva– el asentimiento sobrenatural al misterio de su vida íntima comunicado en su revelación salvífica estrictamente sobrenatural al que nos referíamos antes. El motivo formal del asentimiento es Dios mismo, suma Verdad autocomunicada en la gracia de la fe: la autoridad de la fe. La autoridad de la Verdad absoluta –*Ipsa Veritas in essendo, in cognoscendo ei in manifestando*– fuente de toda verdad que reclama una adhesión incondicional. A su vez, la luz sobrenatural de la fe, al incidir sobre la inteligencia natural no la suple, sino la respeta y la activa, purificándola de posibles desviaciones en su ejercicio espontáneo. *No suple ver poco, sino que permite ver mejor*. Dios no es ningún "tapaagujeros". En este punto tenía razón Bonhoefer.

fundamento. No de Dios mismo, entiéndase bien, sino de las razones que postulan su existencia –trascendente a su libre fundamentar– aprehendidas de una manera espontánea, sin razonamiento explícito, a partir de la *experiencia interna y externa*. Se trata de un repertorio variadísimo de inferencias espontáneas captadas –por connaturalidad en el fluir espontáneo del pensamiento vivido (*in actu exercito*)– en unidad convergente, que envuelven un conjunto de razonamientos, pero que no son conocidos como tales en su rigor demostrativo en un razonamiento puesto en forma de una manera refleja.

Pensamos en lógica –dice Newman– como hablamos en prosa (*We think in logic as we talk in prose*). Y por eso, para saber como hemos de pensar hay que investigar y describir primeramente el procedimiento real del pensamiento; no construir teorías *a priori*, sino someterse a las leyes inscritas en el pensamiento espontáneo y vivo; así como el gramático no construye *a priori* las leyes de la lengua, sino que las descubre en el hablar vivo que precede a la gramática⁹². De ahí el título misterioso: *Gramática del asentimiento*. Al mismo tiempo no olvidemos que las leyes de las cosas son las leyes de la providencia divina. Por tanto, si nos esforzamos en seguir fielmente la ley de nuestro ser, no cabe duda que alcanzaremos la medida de la verdad para la cual el Creador nos ha hecho, que nos conduce espontáneamente a su Fuente activa: a la Verdad creadora⁹³.

B) *La metafísica espontánea implícita en la inferencia originaria de Dios y de los valores éticos*

⁹². NEWMANN, *Grammar of assent*, passim. R. JOLIVET, *Traité de Philosophie*, t. II, 328. *El Dios de los filósofos y de los sabios*, 1959, 123 ss.

⁹³. El Catecismo de la Iglesia Católica afirma que «las tradicionales pruebas de Dios no deben ser entendidas en el sentido de los argumentos propios de las ciencias naturales, sino en el sentido de "argumentos convergentes y convincentes" (transcientíficos o espontáneamente metafísicos), que permiten llegar a verdaderas certezas, y tienen como punto de partida la creación: el mundo material y la persona humana.

»*El mundo*: A partir del movimiento y del devenir, de la contingencia, del orden y de la belleza del mundo se puede conocer a Dios como origen y fin del universo–

»*El hombre*: Con su apertura a la verdad y a la belleza, con su sentido del bien moral, con su libertad y la voz de su conciencia, con su inspiración al infinito y a la dicha, el hombre se interroga sobre la existencia de Dios. En estas aperturas, percibe signos de su alma espiritual. La "semilla de eternidad que lleva en sí, al ser irreductible a la sola materia" (GS 18, 1; Cfr 14, 2), su alma, no puede tener origen más que en Dios.

»El mundo y el hombre atestiguan que no tienen en ellos mismos ni su primer principio ni su fin último, sino que participan de Aquél que es Ser en sí, sin origen y sin fin. Así, por estas diversas "vías", el hombre puede acceder al conocimiento de la existencia de una realidad que es la causa primera y el fin último de todo, "y que todos llaman Dios" (SANTO TOMÁS DE AQUINO, *S. Th.*, 1, 2, 3)». (Cfr. CEC, 31 a 34).

»En las condiciones históricas en el que se encuentran, el hombre experimenta muchas dificultades para conocer a Dios con la sola luz de la razón: "A pesar de que la razón humana, hablando simplemente, pueda verdaderamente por sus fuerzas y su luz naturales, llegar a un conocimiento verdadero y cierto de un Dios personal, que protege y gobierna el mundo por su providencia, así como de una ley natural puesta por el Creador en nuestras almas, sin embargo hay muchos obstáculos que impiden a esta misma razón usar eficazmente y con fruto su poder natural; porque las verdades que se refieren a Dios y a los hombres sobrepasan absolutamente el orden de las cosas sensibles, y cuando deben traducirse en actos y proyectarse en la vida exigen que el hombre se entregue y renuncie a sí mismo. El espíritu humano para adquirir semejantes verdades, padece dificultad por parte de los sentidos y de la imaginación, así como de los malos deseos nacidos del pecado original. De ahí procede que en semejantes materias los hombres se persuadan fácilmente de la falsedad o al menos de la incertidumbre de las cosas que no quisieran que fuesen verdaderas (Pío XII, enc. *Humani Generis*: DS 3875, que recoge, casi con las mismas palabras, la doctrina del Doctor común de la Iglesia, Santo Tomás de Aquino).

»Por esto el hombre necesita ser iluminado por la revelación de Dios, no solamente acerca de lo que supera su entendimiento, sino también sobre "las verdades religiosas y morales que de suyo no son inaccesibles a la razón, a fin de que puedan ser, en el estado actual del género humano, conocidas de todos sin dificultad, con una certeza firme y sin mezcla de error" (*Ibid.*, DS 3876; cfr. Cc. Vaticano I: DS 3005; DV 6; SANTO TOMÁS DE AQUINO, *S. Th.*, 1,1,1)» (CEC, 37 y 38) (CEC, 37 y 38).

Puede hablarse, pues, con fundamento, de la existencia de una *metafísica natural*, *prendida en el uso espontáneo de la inteligencia* –la semejanza impresa por Dios en el hombre creado a su imagen⁹⁴–, *que permite llegar a un convencimiento vital de la existencia de Dios –captado por connaturalidad– sin que el convencido sea capaz, en la mayor parte de los casos, de expresar de una manera razonada las razones de su convencimiento*. Para ello sería preciso que aquella vivencia metafísica, que envuelve todo un razonamiento implícito, hubiera sido, en palabras de Marcel Achard, en su discurso de ingreso en la Academia Francesa, "vestida de etiqueta"⁹⁵.

Sólo quien es "formalmente" metafísico es capaz de superar el vértigo que produce un conocimiento rigurosamente establecido, pero nada fácil y que se adquiere mediante la dura disciplina que impone un esfuerzo casi contra la propia naturaleza: el esfuerzo de tener que pensar sin imágenes –trascendiéndolas–, en la medida en que es ello posible a un espíritu encarnado. Es preciso, en efecto, para captar las nociones metafísicas, concentrar la atención sobre el elemento puramente inteligible –trascendental– de los conceptos (inmerso en su dimensión representativa o *modus significandi*), que remite al misterio de Dios. He ahí la razón última por la que la metafísica científica –la sabiduría filosófica, no la metafísica natural o del sentido común– es el saber cuyas conclusiones son más fáciles de presentir y más difíciles de asimilar en sí mismas, en su más elevada inteligibilidad.

El conocimiento originario por connaturalidad (de la Trascendencia creadora y de los valores éticos) aunque no sea racional en su modo, es racional en su raíz; es un conocimiento por inclinación, pero las inclinaciones de que aquí se trata son las de la naturaleza injertada de razón. Y seguramente con el desarrollo de la cultura va incorporando un conjunto creciente de elementos conceptuales, de juicios por modo de conocimiento, de razonamientos. De hecho, pues, hay algo racional aun en su modo; pero esencialmente, primitivamente, tal conocimiento es de modo no-racional (a diferencia del conocimiento filosófico que es racional en su modo mismo, en su manera de proceder y de desarrollarse; es demostrativo y científico)⁹⁶.

La inferencia demostrativa de Dios, expuesta con el rigor apodíctico de la filosofía científica, obtiene, sí, un valor de certeza metafísica incontrovertible⁹⁷; pero, seguramente, escaso valor vital, antropológico, si aquélla no había sido suscitada por un presentimiento –o mejor aún, por un vivo convencimiento, formalmente natural aunque no sin activaciones sobrenaturales que a todos alcanzan, según la Teología católica de la gracia– de que *hay* razones que postulan la existencia de Dios, y razones de peso, aunque de momento no esté en condiciones de razonar de manera rigurosa el por qué de su convencimiento. Y ello porque las conclusiones teológicas no serían el fruto de un filosofar personal, suscitado por una apertura a la verdad que supere hábitos mentales de cerrado inmanentismo, sino –en todo caso– el resultado de un aprendizaje que quizás podría convencer a la inteligencia –en el mejor de los casos–, pero no podría mover vitalmente al yo en una actitud religiosa coherente de adoración y disponibilidad de quien, sabiéndose pura indigencia creatural y consciente de su profunda miseria moral, es capaz de moverse a caer de inhojos ante el "Rey de tremenda majestad" que la revelación bíblica nos presenta como el Dios Padre de nuestro Señor Jesucristo

94. *In Boethium de Trinitate*, II, 2, 4c.

95. Cfr. E. GILSON, "Trois Leçons sur le problème des preuves de l'existence de Dieu", *Divinitas*, 1961, 87.

96. Cfr. J. MARITAIN, *Lecciones de Filosofía Moral*, cit.

97. Cfr., por ejemplo, el ensayo de L. DE RAEYMAEKER, o. c. 435.

Tomás de Aquino nos presenta el proceso demostrativo de la existencia de Dios, en esta misma perspectiva, como suscitado por un previo y originario conocimiento del valor "absoluto" del ser connatural al hombre, implícito en cualquier experiencia propiamente humana. Ella implica, en efecto –así lo muestra en la *Suma teológica en la cuestión anterior a la dedicada a la prueba de Dios* por las cinco vías (*S. Th.*, I, 2)–, una apertura intelectual al doble carácter absoluto y necesario del ser y los demás trascendentales –*unum, verum, bonum*–. En efecto: *un más allá del ser es impensable*, pues *es trascendental* (todo lo abarca) y por lo mismo absoluto (está absuelto por ello de toda relación a un más allá de sí mismo), y excluye un comienzo absoluto precedido por la nada, pues nada habría ahora.

Hay, pues, necesidad en el ser: al menos un ser es necesario y absoluto ¿O el todo? No lo sabemos sin ulterior reflexión. Es la que se tematiza en la cuestión siguiente (*S. Th.*, I, 3) *dedicada a la inferencia demostrativa de Dios, en la cual, apoyándose en la advertencia del principio metafísico de causalidad, se precisa la naturaleza del Absoluto* en las famosas cinco vías, como Acto puro, Ser necesario e irrestricto, *trascendente al orden de participación en el ser de los entes finitos*. (La captación del principio de causalidad brota del contraste entre el ser trascendental y absoluto, y los modos categoriales distintos y relativos, según los cuales participan de él los entes finitos. Así lo veremos más adelante).

He aquí algunos pasajes del Aquinate que hacen referencia a esa advertencia del valor absoluto y necesario del ser y de sus trascendentales, que es previa a la prueba de Dios, y la suscita, posibilitándola e imponiéndola a todo espíritu atento a las exigencias inteligibles de la experiencia humana como ser en el mundo.

En la cuestión anterior a la década en la *Summa Theologiae* a la prueba de Dios, toma como punto de partida, para mostrarlo, la apertura del espíritu humano a los trascendentales *bonum et verum*:. . En este sentido habría que entender según el Dr. Común aquella afirmación de San Juan Damasceno, *omnibus cognitio Dei naturaliter est inserta*. Si todos desean su plena y perfecta felicidad, no pueden menos de conocer en su misma experiencia de inquietud nunca calmada en pos de su plenitud personal, aunque sólo sea a manera de presentimiento vago y confuso, al Dios que es el único Bien Absoluto y total, el único capaz de colmar el ímpetu de trascendencia, radicado en la profundidad insondable de la persona humana⁹⁸. Pero la conocen sólo de un modo indeterminado, como a alguien que viene (¡Dios a la vista! –que decía el "agnóstico" e inquieto Ortega en sus últimos años) de lejos, que no es todavía alcanzar de manera clara y distinta como Bien absoluto infinitamente perfecto y creador y supremo destino del hombre, en cuya posesión se logra, y con su pérdida se malogra, el estado de felicidad o bien plenario del hombre. Muchos confunden esta experiencia ontológica del ser trascendental –el ser del ente– con la experiencia metafísica del *Ser*

⁹⁸. *S. Th.*, I, 2, 2 ad 1. «Cognoscere Deum esse in aliquo communi sub quadam confusione, est nobis naturaliter insertum, in quantum scilicet Deus est *hominis beatitudo*: homo enim naturaliter desiderat beatitudinem, et quod *naturaliter desideratur* ab homine, *naturaliter cognoscitur ab eodem*. Sed hoc non est simpliciter cognoscere Deum esse; sicut cognoscere venientem, non est cognoscere Petrum, quamvis sit Petrus veniens. Multi enim perfectum hominis bonum, quod est beatitudo, existimant divitias, quidam vero voluptates, quidam autem aliquid aliud».

que es por sí mismo (Malebranche, los ontologistas, Rahner⁹⁹ y –si bien en un sentido diferente– cuantos admiten el *argumento ontológico*¹⁰⁰).

<<Veritatem esse est per se notum. Qui negat Veritatem esse: si enim veritas non est, verum est veritatem non esse>> (se deduce al absurdo el escepticismo, pues se contradice necesariamente a sí mismo). También aquí parece presentarse Dios como Verdad suma, pero sólo de un modo indeterminado. <<Si autem aliquid est verum, oportet quod veritas sit; Deus autem est Ipsa veritas... Dicendum quod Veritatem esse in communi est per se notum. Sed primam veritatem esse, non est per se notum quod nos>>¹⁰¹. Su existencia como Verdad creadora y trascendente requiere demostración que –así lo veremos– se apoya en el descubrimiento del principio de causalidad trascendental. (Fácil y difícil a la vez. Difícil después de las taras de su caída: la dificultad en trascender las imágenes –sin abandonarlas– para acceder a la metafísica de la participación y causalidad trascendental).

En otros lugares apela al conocimiento implícito de sí mismo y de Dios captado de una manera indeterminada sin alcanzar todavía distinta y claramente al Dios vivo, trascendente y Creador, que late –*in actu exercito*– en cualquier conocimiento intelectual:

*Omnia cognoscentia implicie Deum in quolibet cognitum*¹⁰². En efecto: <<Secundum quod intelligere nihil aliud dicit quam intuitum, qui nihil aliud est quam praesentia intelligibus ad intellectum quocumque modo, sic anima semper intelligit se et Deum, et consequitur quidam amor indeterminatus>>¹⁰³.

He aquí la advertencia "metafísica", toma de conciencia que late en el trasfondo de estos textos.

Puesto que algo es, es evidente que algo –o alguien– es necesariamente, por sí mismo¹⁰⁴. "Todo es por otro", entraña contradicción. El ser –y sus trascendentales– están "absueltos" de toda relación de dependencia a un más allá de sí mismos. (Recuérdese la crítica de la nada de Bergson, que ahonda la vieja intuición de Parménides. El ser como totalidad –*to on pleon*– no puede ser relativo a nada, ni puede encontrar su razón de ser más allá de sí mismo. El principio de causalidad no aparece en esta perspectiva trascendental: *ex ente non fit ens*).

Esta primera fase de la prueba, que se detiene en el nivel trascendental del ser, nos muestra a Dios como desde lejos, por alguno de sus atributos, sin advertir su trascendencia al mundo de los entes finitos (como cuando vemos que alguien viene de

99. El existencial sobrenatural y el cristianismo anónimo rahnerianos adolecen de una confusión del "ser en general" con el Ser trascendente. No es cierto que el descubrimiento de este sea una mera toma de conciencia expresa del saber atemático e inexpresso de aquél. Es preciso apoyarse en la participación y la causalidad. Cfr. J. FERRER ARELLANO, *Sobre el saber humano de Jesucristo. Examen crítico de las nuevas tendencias*, XVII Simposio Internacional de Teología de la Universidad de Navarra 1997. Publicado en *Cristo y el Dios de los cristianos. Hacia una comprensión actual de la teología*, Pamplona 1998, 465-518.

100. La necesidad del ser indeterminado de la experiencia ontológica –el ser del ente– implica la existencia de absoluto y necesario. Pero sólo sabemos que trasciende el orden de los entes finitos probando su existencia apoyándonos en el descubrimiento de la participación y de la causalidad. A mi modo de ver huelga toda discusión con los partidarios del argumento ontológico, que no sea una sencilla invitación a "consentir" las implicaciones de la experiencia ontológica del ser del ente. Sería una pérdida de tiempo. Cfr., pero la historia del argumento ontológico –cuyo conocimiento es fundamental para el estudio de la modernidad filosófica postcartesiana– la excelente exposición de A. L. GONZÁLEZ, en *Teología natural.*, 73-108.

101. *S. Th.*, I, 2, 2 ad 3.

102. *De veritate*, 22, 1 ad 1.

103. *I Sent.*, d.3, q. 4 a 5. Sobre el argumento eudemonológico, como explicación de tal conocimiento prefilosófico, vide R. JOLIVET, o. c., 312 y ss. Algunos autores niegan que tenga valor apodíctico. Así, A. GONZÁLEZ ÁLVAREZ en su Tratado, *Teología natural*. De este tema tratamos en el *Misterio de los orígenes*, cit.

104. La tercera vía concluye que ese "Alguien" es Dios, trascendente al mundo. Este –aún incluyendo dimensiones de necesidad, es ante Dios pura contingencia, pues su necesidad le viene de El, arrancándole de la nada en todo el decurso de su existir.

lejos y no sabemos si es Pedro o Andrés). Nos permite descubrir que existe *al menos* un ser (¿es el todo de lo real, una de sus dimensiones, o un ser diferenciado? No lo sé de momento), que es por sí mismo ("aseidad"), cuyo ser no es recibido de otro, que debe ser *necesariamente* y no puede no ser (de lo contrario, aparecería la nada, y *ex nihilo nihil fit*), que *es* por sí sin recibir su ser de un más allá de sí mismo: es, *Absoluto*, absuelto de toda relación de dependencia.

Algunos, deslumbrados por este descubrimiento (en el sentido de explicitación de una experiencia metafísica común a todos los hombres) *se detienen en él sin advertir las implicaciones de la experiencia ontológica completa*, sin mutilar o marginar parte de su contenido¹⁰⁵. El argumento ontológico, la prueba de las verdades eternas (es su formulación agustiniana), o las diversas formas de panteísmo (la sustancia de Espinosa, el yo absoluto de Fichte, la naturaleza de Schelling), o la voluntad en el sistema pesimista de Schopenhauer, etc; como también el materialismo de Marx, reconocen –aunque quizá lo nieguen de palabra– que se impone una realidad absoluta. Cualquier filósofo que no niegue el valor de la afirmación; es decir, que no sea escéptico o sofista no puede menos de hacerlo, salvo que renuncie a pensar –como decía Aristóteles, arguyendo contra el escepticismo– que éste es imposible como hecho y contradictorio como doctrina; y debería, por lo tanto, el que se dice escéptico, imitar el mutismo de las plantas.

Las *verdaderas divergencias* entre los filósofos (no hablo de los sofistas o charlatanes –o en general, de los que se niegan a pensar) comienzan cuando se pone en contraste –superando la pereza metafísica del panteísmo– este nivel de experiencia ontológica –trascendental– con la experiencia óptica –categorial– de los entes que "son", mediada por la cual, ente corpóreo sensible, que es el objeto propio de la inteligencia encarnada, accede a aquella (que a su vez la ilumina). Que son, sí; pero que son según modos irreductiblemente distintos, opuestos relativamente entre sí, y sin embargo convienen totalmente en el valor absoluto del ser. El estupor del filósofo que ahonda en el misterio ontológico, aquí se abre al descubrimiento de "El que es", que funda la genuina experiencia religiosa de una Persona Absoluta y trascendente, que llama a cada hombre y mujer por su propio nombre, haciéndoles capaces –al crearlos a su imagen– de responderle y "dialogar" "con El" (cf. CEC, 27)). Sin embargo "son"... porque el Ser –El que es– "les hace que sean"...

Resuena, como un eco, en la voz interior del *espíritu maravillado* del metafísico que ahonda en la experiencia ontológica del ser de ente -implícita en cualquier experiencia humana, por por modesta e intrascendente que la supongamos-, el *fiat* bíblico, del Génesis al Apocalipsis. La palabra creadora –voz en la nada– de YHWH, el nombre inefable que fue revelado a Moisés en la zarza ardiendo (Ex 3,15) para hacer alianza con el pueblo llamado a preparar la nueva y definitiva alianza en Jesucristo con todos los hombres que acepten el don salvífico de Dios.

En ese contraste entre lo trascendental y lo categorial –entre el ser del ente y los entes distintos, opuestos y complementarios, según relaciones de alteridad –*emerge a la luz el principio metafísico de causalidad metafísica* que nos remite al Absoluto ser trascendente, más allá de todas las cadenas de causalidad creada del mundo categorial que aparecen a los ojos del metafísico como una participación en el ser, fundada en la causalidad trascendente del Creador, Aquél que es por sí mismo.

Ese descubrimiento –inexpreso quizá– de la causalidad, es el que conduce a la inferencia espontánea de Dios, que aquí estudiamos: la propia del hombre en tanto que

¹⁰⁵. Con razón se ha dicho –no recuerdo quién– que la prueba de Dios es un proceso de decepción del mundo, que no es ese absoluto que se impone desde el principio: una desdivinización desacralizante del mundo, al que tantos, por pereza metafísica, "divinizan" o absolutizan prematura y falsamente.

naturalmente religioso. Se trata de *un conocimiento formalmente metafísico pero precientífico, cuasi intuitivo, que capta por connaturalidad los argumentos de metafísica científica* (la Teodicea), *prendida en el uso espontáneo del entendimiento* – de cualquier espíritu humano que haya ⁴⁵tenido la inmensa fortuna de haber sido liberado de entorpecimientos éticos y sociológicos (de origen o afectivo, personal, extra-intelectual, o quizá de endurecidos hábitos mentales inducidos por deformación cientifista o por cualquier género de contagio del ambiente religioso cultural –los ídolos de la tribu), apoyado en el principio de causalidad; es decir, en el carácter relativo y participado, del ser finito¹⁰⁶ que no podrá ser explicitado mientras no se acuda a una inferencia o demostración racional, o *una justificación científica rigurosa mediante las pruebas de la Teodicea*. He aquí una primera función que están llamadas a cumplir. Servir a aquella explicitación, justificar la validez racional incontrovertible de aquella inferencia precientífica –rigurosamente metafísica–, aunque ignorándose a sí misma como tal, en tanto que precientífica, que las planteó como problema filosófico.

La religión es la expresión de esta primera toma de contacto del hombre con Dios. Hay una gran diversidad de religiones, pero todas ellas son expresiones de un mismo nivel de experiencia –la *experiencia originaria religiosa fundamental*– que aparecen como un hecho humano coextensivo con la historia de la humanidad. Sobre este tema capital en una filosofía de la relación –religación, religión y diversidad de religiones–, trataremos en el capítulo V, en la perspectiva propia de la filosofía de la religión.

¹⁰⁶. He aquí como lo expone, por ejemplo, F. VAN STEENBERGEN (*Ibid.*): un ser finito y absoluto es una contradicción en los términos. Se precisa la naturaleza del Absoluto estableciendo el contraste entre el absoluto del ser (trascendental) como tal, y el orden entero de los entes finitos. La crítica metafísica del ser finito es cuanto tal muestra que el orden entero de los mismos es enteramente condicionado o causado en su mismo ser, en tanto que participa de él de modo limitado (según su distinta y opuesta, de suyo, a los demás).

Son totalmente semejantes en cuanto que *son*. Y totalmente extraños –opuestos– en tanto que finitos.

La finitud –la modalidad irreducible de ser– dice "de suyo" distinción, oposición, independencia, aislamiento, separación. Pero es precisamente la unidad radical –total– en el ser que la penetra unificándola; el parentesco entitativo, total y radical, por el que "convienen" en el ser– la que nos descubre una relacionalidad fundamental y constitutiva al Ser Infinito que unifica lo que de suyo es diverso (la unión incausada de lo diverso es imposible, repetía con frecuencia el Doctor Angélico (Cfr. *S. Th.* I. 7,3). (Cfr. R. GARRIGOU LAGRANGE, *Dieu, son existence et se nature*, París 1948, 325).

No es inteligible que sea un ser finito sino lo concebimos como *siendo* "relativamente" a una causa no finita que le hace ser, haciéndolo participe de la plenitud desbordante de quién Es de modo irrestricto, trascendente a todo el orden de la finitud.

C) *Algunas aproximaciones de la Filosofía contemporánea*

Es frecuente en la filosofía contemporánea encontrar reflexiones que apuntan a una suerte de "intuición" casi inmediata⁴⁶ de los valores éticos y de la existencia de Dios que recuerdan esa clásica doctrina del conocimiento por connaturalidad (si bien no siempre debidamente controladas, y apenas inmunes, en ocasiones, a una posible interpretación ontologista).

La idea de que "yo existo en comunión contigo" va ligada al "yo creo", aparece en Gabriel Marcel¹⁰⁷, en su conocida doctrina sobre la intuición reflexiva de Dios, algo así como una "fe filosófica" que dispone y abre al espíritu a recibir el gratuito don infuso de la fe teologal.

(En los Capítulos III y IV volveremos sobre este influyente pensador francés, al que tanto debe el personalismo actual de inspiración bíblica).

Max Scheler ha hablado de la íntima necesidad con que el hombre

«Tiene que concebir la idea formalísima de un ser suprasensible, infinito, y absoluto, en el mismo momento en que se convierte en hombre, mediante la conciencia del mundo y de sí mismo, mediante la objetivación de su propia naturaleza psicológica, que son los caracteres distintivos del espíritu. La esfera de un ser absoluto pertenece a la esencia del hombre tan constitutivamente como la conciencia de sí mismo y la conciencia del mundo..., la conciencia del mundo, la conciencia de sí y la conciencia de Dios forman una indestructible unidad estructural»¹⁰⁸.

107. G. MARCEL, *Homo viator*, 1944. No se refiere, obviamente, a la "Fe teologal, de la que algunos afirman tener y otros carecer de ella". De esta última escribe: «tener fe –empleo de mala gana estas palabras tan claramente inadecuadas– es en principio reconocerse o sentirse interpelado, pero también, y complementariamente, es responder a esta interpelación. Pero hay innumerables seres que se consideran sinceramente como creyentes, no pueden con toda honradez pretender haber vivido esta experiencia fundamental. Adherirse a la Fe o a la religión cristiana no implica de ningún modo en la inmensa mayoría de los casos, que hayamos sido alcanzados directa o personalmente por una llamada tan clara y tan urgente, como la de S. Pablo en Damasco, ante la cual nos hubiésemos sentido directamente interpelados. Aparte de que esas experiencias pueden ser engaños, pues pueden reducirse a un fenómeno puramente afectivo que se habría traducido ilegítimamente en el lenguaje de la Fe. Me parece que la doble fórmula, aparentemente contradictoria, "Señor, yo creo en Tí, ven en ayuda de mi incredulidad", está lo más cerca posible de la situación común del creyente. Incluso hasta se podría hacer más rigurosa la fórmula diciendo: "Yo creo lo bastante en Ti como para rogarte que vengas en ayuda de mi incredulidad"».

Como dice S. Agustín, la fe (*cum assensione cogitare*) provoca un movimiento inquisitivo del pensamiento que busca mayor luz en la oración –pues es un don infuso– y en la reflexión teológica". Sobre este aspecto de la oscuridad ("luminosa oscuridad") de la fe, G. Marcel aporta su testimonio personal: «pecaría contra la verdad presentándome ficticiamente como si fuese diferente de lo que soy. Lo que la experiencia me demuestra, de forma irrecusable, es una discontinuidad, intermitencias y fluctuaciones. Es necesario recurrir a la experiencia. Esta nos demuestra que la oscuridad no es separable de una discusión que ella parece suscitar y que apunta al mismo valor –también se podría decir a la realidad–, de lo que se había presentado a la conciencia como seguridad y como luz. En este sentido la Fe consiste ante todo en la resistencia de la tentación como tal. La Fe resiste a ser vuelta del revés, cosa que se produciría si el sujeto llegase a pensar que lo que él había tomado por la luz, era un espejismo, y que es mediante la discusión o la recusación como progresa hacia una verdad que nunca llega. La oscuridad no justifica aceptar la duda, porque se apoya en la verdad absoluta de Dios que me sale al encuentro en signos inequívocos, en especial la Resurrección de Cristo» (...).

«Hablando, no sólo en mi nombre –afirma G. Marcel–, sino en nombre de innumerables creyentes que se resisten al espejismo de la desmitologización, diré que la Fe no es nada, y que es mentira sino es la fe en la Resurrección. Debemos aquí tratar de dirigir nuestra débil mirada hacia un foco donde lo histórico y los trans-histórico, sin confundirse, se encuentran. No hay tema más esencial para la reflexión, y tengo que expresar aquí mi reconocimiento a Jean GUITTON por el esfuerzo perseverante que ha desplegado con el fin de elucidar un poco lo que a mis ojos sigue siendo el problema central de una filosofía del cristianismo». Pueden verse las posiciones sobre el tema de J. GUITTON en sus apasionantes *Memorias*, Paris 1991).

108. M. SCHELER, *El puesto del hombre en el cosmos*, Trad. J. Gaos, 1929, 140-142.

Esa tesis aparece diversamente formulada a lo largo de su obra. El texto citado corresponde a la última etapa de su pensamiento, que se caracteriza por un paneneísmo del espíritu concebido como mera pasividad reguladora del impulso vital. (Aunque su significación es diversa que en su primera y fecunda época –p. ej. en –, recojo la cita de ahí literalmente, por la precisión lapidaria en su enunciado).

En su conocida obra *Esencia y formas de la simpatía*, perteneciente a aquella primera época, describe Max Scheller distintas formas de amor en gradación ascendente, que brotan de modo connatural de las diversas esferas de valor, de menor a mayor rango jerárquico –biológico, psicológico, espiritual–, y abren a distintos niveles de la vivencia del otro. Cada una de ellas está llamada a no clausurarse en sí misma, sino a trascenderse en la siguiente, en la unidad armónica del valor ético personal (*que se frustraría si se cerraran en su propio ámbito*). Según ello, tendríamos:

1. *Unificación afectiva*: abre a la captación del otro en el estrato óntico correspondiente a la unidad vital cósmica indiferenciada en un nosotros amorfo y anónimo. (Esfera de valor *biológica*)

2. *Sentir lo mismo que otro*, permite el acceso –a nivel de *psiche*– de las vivencias comunes. Según sea la actitud, tal será la índole de la comprensión. (Esfera de valor *psicológica*).

— Una *actitud egocéntrica*, conduce a la observación desconfiada del otro, a un *razonamiento por analogía*, según las propias vivencias psíquicas, de las ajenas. No se accede a ellas en su trascendencia al propio yo (incomunicación: el otro: mera proyección del yo –según la interpretación temática del inmanentismo idealista por ejemplo–).

— Una *actitud altruista*, posibilita el acceso genuino de las vivencias ajenas en cuanto vividas por mí, a mi modo.

3. *Amor espiritual* (esfera de valor espiritual –pneumática–): del triple escalón descrito por Max Scheller: *simpatía* (en el sentido etimológico propiamente dicho), *filantropía*, y *amor acosmístico*; sólo este último –que retiene lo positivante valioso de los grados anteriores del amor– implica una actitud de plena *superación del egoísmo y de entrega confiada* al otro en cuanto otro–yo posibilitante de un acceso de la conciencia a otro desde mí mismo en su trascendencia ontológica. Si hay *correspondencia* (mutua acogida y entrega) tiene lugar la llamada *coejecución*, de la cual emerge el conocimiento comprensivo (por connaturalidad) de más alto rango a la persona del otro, que nos remite noéticamente a Dios como Persona trascendente¹⁰⁹.

J. Maritain ha estudiado el conocimiento de la subjetividad propia y ajena como punto de partida de una "aproximación a Dios" en la experiencia de la intersubjetividad, en una perspectiva semejante de conocimiento por connaturalidad (pero mucho más exacta como fundada en el realismo integral de su maestro, Tomás de Aquino). "A propósito de posiciones como la axiología de Max Scheller, o las de otros autores contemporáneos –los valores son cualidades que no caen bajo el dominio de la inteligencia y que escapan a lo verdadero y a lo falso; los valores no tienen contenido inteligible; los valores son cualidades puramente volicionales o emocionales; los valores constituyen una materia no–intelectual–, no podemos evitar el mirar esta clase de observaciones como ejemplos –escribe Maritain– de las aserciones irresponsables y verdaderamente insensatas de que son capaces los filósofos cuando están obsesionados por alguna idea fija. En definitiva: para los filósofos de que hablamos, los valores no son cualidades inteligibles más de lo que lo serían el buen

¹⁰⁹. Cfr. la exposición que hace de Max Scheller, P. LAÍN ENTRALGO, en *Teoría y realidad del otro*, cit, y J. FERRER ARELLANO, *Sobre la fe filosófica*, cit.

gusto de una ensalada o de la miel, o la estimulación deleitable de un jazz. Nadie niega que haya emociones, voliciones y tendencias implícitas en los juicios de valor, pero habría que probar además que tales juicios no contienen más que eso, cosa que no es solamente arbitraria, sino absurda. Ni la razón especulativa, ni la razón práctica pueden prescindir de los juicios objetivos de valor¹¹⁰.

El conocimiento por connaturalidad (por inclinación afectiva, en la terminología de Maritain), no es racional en su modo,

«pero aquellos filósofos se han equivocado porque han desconocido la extensión del dominio de la razón. Desde el momento en que no estaban en presencia de un conocimiento de tipo científico, concluyeron de ahí que no había en absoluto conocimiento, que los juicios de valor son pura y simplemente irracionales, ajenos a la esfera de la razón, y que se trata simplemente de una orquestación emocional cuya causa es la sociedad».

En realidad, el conocimiento originario por connaturalidad (de la Trascendencia creadora y de los valores éticos) aunque no sea racional en su modo, *es racional en su raíz*: «Es un conocimiento por inclinación, pero las inclinaciones de que aquí se trata, son las de la naturaleza injertada de razón. Y seguramente con el desarrollo de la cultura va incorporando un conjunto creciente de elementos conceptuales, de juicios por modo de conocimiento, de razonamientos». De hecho, pues, hay algo racional aun en su modo; pero esencialmente, primitivamente, tal conocimiento es de modo no racional, sino por inclinación, vehiculado por el amor (a diferencia del conocimiento filosófico que es racional en su modo mismo, en su manera de proceder y de desarrollarse; es demostrativo y científico).

La subjetividad —es la argumentación de Maritain, fundada en los principios precedentes— *este centro esencialmente dinámico de la persona, viviente y abierto,*

«da y recibe a la vez. Recibe por la inteligencia, sobreexistiendo en conocimiento; y da por voluntad, sobreexistiendo en amor, es decir, conteniendo en sí misma a otros seres que la fuerzan a salir de sí por ellos, y a ellos entregarse, y existiendo espiritualmente a la manera de un don. El yo, por ser no sólo un individuo material, sino además una persona espiritual, se posee a sí mismo y se tiene a sí mismo en la mano, en tanto que es espiritual y libre. ¿Y para qué se poseerá y dispondrá de sí, sino es para lo que es mejor absolutamente hablando, es decir, para hacer donación de sí?».

Merced al amor queda rota la imposibilidad de conocer a otro que no sea la meramente conceptual analítica, como objeto, y concierne propiamente a los sentidos y a la inteligencia.

«Decir que la unión del amor convierte al ser que amamos en otro yo para mí, equivale a decir que tal unión lo hace otra subjetividad nuestra. *En la medida en que le amamos con verdadero amor*, es decir, no por nosotros, sino por él; en la medida en que nuestra inteligencia, haciéndose pasiva con respecto al amor y dejando dormir sus conceptos, *convierte por lo mismo*

¹¹⁰. J. MARITAIN, *Lecciones fundamentales de la Filosofía moral*, cit., 76 ss, que añade: «no hay intuición moral a la manera de un sexto sentido, ni sentimiento moral a la manera de una revelación de la naturaleza, como lo creen algunos moralistas ingleses. Tampoco tiene sentido pretender, con la escuela positivista o sociologista, reducir los valores a sentimientos subjetivos debidos a la impronta social y privados de todo contenido inteligible, de toda capacidad, de toda posibilidad de ser verdaderos o falsos».

al amor en medio formal de conocimiento, tenemos del ser que amamos un conocimiento oscuro semejante al que tenemos de nosotros mismos; lo conocemos en su propia subjetividad»¹¹¹.

Es la *experiencia de la comunión de participación en un "nosotros"* que remite, por inferencia espontánea, en la *perspectiva de la 4ª vía* –a una persona trascendente (que a la luz de la fe sabemos que es un Nosotros imparticipado, la comunión trinitaria)¹¹².

En efecto: el amor desinteresado (benevolente) condiciona –como antes veíamos– la rectificación de las facultades apetitivas en su dinamismo hacia los valores absolutos, es decir, de las virtudes éticas, compendiadas en la prudencia: engendra virtudes en el amante y ofrece posibilidades que favorecen el crecimiento de la virtud del amado. Si éste se abre libremente al requerimiento del amante en correspondencia de mutua acogida y don de sí, la semejanza de virtudes que se engendran en ambos, funda el valor de amistad.

El otro se muestra entonces –escribía yo mismo hace 30 años– "como un *alter ego*, como una *participación irreductiblemente subsistente* (esencia individual) en el valor absoluto de ser, portador del valor *en sí* (reflejo especular del Absoluto Ser irrestricto –*Alter ego* trascendente– por participación)". La humanidad aparece a esa luz como una comunidad de coparticipantes, cuya condición ontológica de posibilidad es Dios, Yo trascendente –Ser absoluto que llama a cada persona por su nombre, haciéndole participar en el ser, en esencial respectividad a los demás coparticipes: es decir, en un orden trascendental intramundano de *participación subsistente* en el ser.

Dios es así conocido de manera negativa y asintótica o direccional, como un Tú absoluto trascendente al mundo, en cuanto es él coafirmado como fundamento que trasciende al "nosotros", en la afirmación amorosa del tú intramundano (*alter ego*), como condición ontológica de posibilidad advertido más o menos explícitamente, como Fundamento Absoluto del mundo, que invoca por su nombre al yo intramundano, en una llamada creadora que todo lo penetra, fundando su propio ser en la comunión de amor (la sutil arista del "entre" de Martin Buber) del "nosotros", emergente del Amor creador. Es decir, como *una respuesta–tendencia ontológica a una invocación del Absoluto, cada uno de los cuales se autorrealiza en la comunidad del nosotros*.

Aunque esta advertencia intelectual está de hecho mediada por el principio de causalidad, se diría que no ha mediado proceso alguno de inferencia metafísica; se advierte sólo de una manera *vivida* como condición ontológica de posibilidad de la situación descrita. En este sentido puede ser calificada de cuasi–intuición del Absoluto trascendente –sabemos por revelación que Dios, Uno y único, no es un solitario, sino comunión tripersonal– fundamento de la comunión interpersonal del "nosotros", que refleja su imagen.

111. J. MARITAIN, *Breve tratado acerca de la existencia y de lo existente*, Buenos Aires 1949, Capítulo III. Las citas son de pp. 107-9.

112. Maritain sólo sugiere esas implicaciones que acabo de hacer, acordes con el personalismo de inspiración bíblica (que ha influido en la *Gaudium et Spes* del concilio Vaticano II). Cfr. J. MARITAIN, "Une nouvelle approche de Dieu", en *Nova et Vetera*, abril-junio, 1946 (Cfr. *Raison et raisons*, c. VII) (recogido en *Aproches de Dieu*, traducido por Ed. Encuentro, 1995). Yo mismo he procurado explicitar esta dialéctica immanente a la experiencia humana de la comunión de perfecta amistad en un estudio del año 1969, que creo apunta a la interpretación que sugiere Juan Pablo II, de aquellos autores personalistas que tanto han influido en él. Expone esa influencia muy acertadamente J. L. LORDA, *Antropología del Vaticano II a Juan Pablo II*, Madrid 1996. Cfr. Joaquín FERRER ARELLANO, *Amor y apertura*. cit. Aquí resumo, a continuación, la tesis de aquel escrito ya lejano en el tiempo, pero que me parece más "actual" ahora, a la vuelta de casi 30 años.

Las argumentaciones en que se explicita en todo su rigor crítico y apodíctico la inferencia metafísica del Dios de la Teodicea, en especial la 4ª vía de la participación – correctamente interpretada en una presentación antropológica– son captadas, por connaturalidad y sin discurso explícito, en una unidad integral: en una articulación originaria que excede en fuerza de convicción a la síntesis sistemáticamente articulada de las mismas. *El sentido antropológico de la Teodicea es ante todo, como decíamos, el de elevar una previa convicción intelectual a una rigurosa y explícita, aunque inadecuada, intelección convincente.*

Xavier Zubiri, entre los representantes más calificados de la filosofía contemporánea, es, sin duda, uno de los que ha mostrado con mayor profundidad y rigor la raíz que funda y plantea al tiempo la pregunta filosófica acerca de la prueba de Dios (mucho mayor que la de los filósofos del diálogo, más conocidos –de momento– en otros ámbitos culturales, pero aquejados de cierta superficialidad ensayística, que no fundamenta el nivel descriptivo de la fenomenología) con su propuesta de la teoría de la religión, constitutiva de la persona.

«La razón no intentaría establecer y precisar la índole de Dios como realidad (la *Divinidad*) si previamente la estructura ontológica de su persona, la religación, no está dada a la inteligencia, por el mero hecho de existir personal y religadamente, en el ámbito de la *deidad*»¹¹³.

51

La *deidad* es como el horizonte del que emerge un primer presentimiento de Dios, el ámbito trascendental de la apertura del hombre como inteligencia sentiente a lo real *ut sic*; el título de un ámbito que la "razón inquiriente" –apoyada en la "inteligencia sentiente"– tendrá que precisar. Aunque sería impropio exponer aquí la teoría zubiriana de la *religación del hombre como realidad personal a la deidad*, resumiré los aspectos de la misma que juzgo más interesantes en orden a mi propósito actual.

La existencia de la persona lleva en sí un constitutivo fundamental de trascendencia ontológica (*apertura trascendental* –en mi terminología, no en la de Zubiri–) y en cuanto esta trascendencia se orienta a *lo absoluto*, se llama –en acto primero– *religación* a la realidad como tal. Ella es la que nos lleva a conocer, al implantarnos en la realidad.

«Hay en el *conocimiento* dos dimensiones distintas: la una, lo conocido efectivamente en el conocimiento; la otra, lo que nos lleva a conocer. El hombre es llevado a conocer su propio ser. Y precisamente porque su ser está abierto y religado a Dios (a través de la *deidad*), su existencia le lleva necesariamente a un conocimiento de Dios. Es más: su existencia es constitutivamente un intento de tal conocimiento».

En acto segundo, esta constitutiva apertura religada de la persona se refleja en la apertura intelectual y volitiva al carácter absoluto de lo real *ut sic*, como ultimidad fundante: como poder dominante, posibilitante del vivir e imponente de una misión, impulsando a su libre realización. “El hombre consiste en patentizar cosas y patentizar a Dios, bien que ambas potencias sean de distinto sentido. Sólo puede serle patentizado al hombre con respecto a Dios el ámbito de fundamentalidad o religación de su ser, por la que está abierto constitutivamente a El (en acto primero)”. Ella hace posible e impone la relación cognoscitiva que conduce a Dios.

113. X. ZUBIRI, *Naturaleza, Historia, Dios*, cit, 322.

«Nos lleva, sin remisión, a tener que plantearnos el problema de Dios". Si es necesitante "el retorno que nos llevó desde las cosas a entendernos a nosotros mismos, es todavía más radical aquel retorno en el que, sin pararnos en nosotros mismos, somos llevados a entender, no *lo que hay* sino *lo que hace que haya*»¹¹⁴.

Bien entendido que –según aclaración expresa de Zubiri– sólo después de haber mostrado explícitamente la condición no absoluta del mundo *ut sic*, nos será patente que la religación remite a una Realidad absoluta a él trascendente, de la que la deidad sería mero reflejo especular intramundano.

Sin embargo, para que sea cognoscible Dios por el hombre, debe poder ser alojado en el *es*. Pero el *es* lo leemos ante todo en el *hay*, y Dios no está, para nosotros, en el ámbito de "lo que hay". Se nos revela tan sólo como "lo que hace que haya", como el fundamentar mismo de "lo que hay". No lo conocemos, pues, en sí mismo de manera positiva, porque no es posible ningún *es* respecto a Dios. Sólo podemos advertirlo originariamente a manera de inclinación, de conocimiento implícito de lo que hace que haya lo que hay, fundando. Se trata, pues de un *presentimiento* que implica una visión de Dios en el mundo y del mundo de Dios como fondo fundante absoluto, de toda la realidad y a ella trascendente, que nos obliga, como consecuencia, a ampliar la *ratio entis* que constituye el todo del mundo, y que nos plantea el problema del conocimiento explícito de tal fundamento absoluto¹¹⁵.

Esta posición de Zubiri –recientemente matizada con nuevas y más rigurosas elaboraciones, en función de la definitiva maduración de su metafísica, que es "reología" (en la que "la realidad" como "de suyo" es el primer trascendental), cuya vía de acceso es una nueva y original "nología" (que desarrolla en su conocida trilogía sobre la inteligencia; "*inteligencia sentiente*", "*inteligencia y logos*", "*inteligencia y razón*")¹¹⁶– recuerda a otras tan conocidas como la del Cardenal Newman que exponía sus intuiciones, de gran valor filosófico, sin pretensiones de fundamentarlas de un modo radical en un sistema metafísico rigurosamente desarrollado, como ocurre en Tomás de Aquino y en Zubiri. He aquí sus palabras¹¹⁷:

«Todos consideramos espontáneamente la doctrina de la existencia de Dios como una especie de principio fundamental, o como un supuesto necesario. Lo que menos importa son las pruebas, antes bien, ha sido introducida en su espíritu; a modo de verdad que ni se le ocurre ni puede negar, tantos y tan abundantes son los testimonios de que dispone en la experiencia y en la conciencia de cada individuo. Éste no podrá desarrollar el proceso demostrativo ni podrá indicar cuales son los argumentos particulares que contribuyen de consuno a producir la certidumbre que lleva a su conciencia. Pero sabe que está en lo cierto y ni quiere dudar ni se siente tentado a hacerlo, y podría (en caso de que fuese necesario) indicar por lo menos los libros o las personas que podrían proporcionarle las pruebas formales sobre las que se funda el conocimiento de la existencia de Dios, así como el proceso demostrativo, irrefutable y científico que de ahí se deriva, capaz de resistir los ataques de los escépticos y de los librepensadores».

Juan Pablo II –en el libro-entrevista con V. Messori, "Cruzando el umbral de la esperanza"– afirma que, la *mentalidad positivista*, que se desarrolló con mucha fuerza entre los siglos XIX y XX, hoy va, en cierto sentido, en retirada. El hombre

114. *Ibid.* y, 326.

115. *Ibid.*, 328.

116. Puede verse una exposición de la religación más desarrollada en X. ZUBIRI, *El Hombre y Dios*, Madrid 1984, 81 ss y *El problema filosófico de la historia de las religiones*, Madrid 1993, 41 ss. En el capítulo IV volveremos sobre el tema.

117. Cit. por PRYZWARA, KARRER, *Newman*, 1928, I, 7 y ss.

contemporáneo esta redescubriendo lo *sacrum*, si bien no siempre sabe llamarlo por su nombre.

«El pensamiento, al alejarse de las convicciones positivistas ha hecho notables avances en el descubrimiento, cada vez más completo, del hombre, al reconocer, entre otras cosas, el valor del lenguaje metafórico y simbólico, para acceder a la verdades extrasensoriales o transempíricas, siempre en la mediación de la experiencia empírica o sensible, analógica –como califica el libro de la Sabiduría (13, 3). La hermenéutica contemporánea –tal como se encuentra, por ejemplo, en las obras de Paul Ricoeur o, de otro modo, en las de Emmanuel Lévinas¹¹⁸– nos muestra desde nuevas perspectivas la verdad del mundo y del hombre, una más honda comprensión del misterio de la trascendencia de Dios, lo sagrado»,

a través del "logos simbólico"; por ejemplo, en la experiencia religiosa de las *hierofanías*, que –como veremos en el c. III– no es exclusiva de la *forma mentis* del primitivo.

«Por eso, para el pensamiento contemporáneo es tan importante la *filosofía de la religión*; por ejemplo la de Mircea Eliade y, entre nosotros, en Polonia, la del arzobispo Marian Jaworski y la de la escuela de Lublin. *Somos testigos de un significativo retorno a la metafísica (filosofía de la ser) a través de una antropología integral*. No se puede pensar adecuadamente sobre el hombre sin hacer referencia constitutiva para él, a Dios. Esto está dicho, obviamente, sin querer negar en absoluto la capacidad de la razón para proponer enunciados conceptuales verdaderos sobre Dios y sobre las verdades de la fe, de las cuales son complementarias y convergentes».

Según Juan Pablo II, lo que Santo Tomás definía como *actus essendi* con el lenguaje de la filosofía de la existencia, la filosofía de la religión de Mircea Eliade, o de la escuela polaca de Lublín (a la que él perteneció, muy influido por Max Scheller y los filósofos del diálogo, de inspiración bíblica y orientación personalista), lo expresan con las categorías de la experiencia antropológica.

«A esta experiencia han contribuido mucho los filósofos del diálogo, como Martin Buber o E. Lévinas. Y nos encontramos ya muy cerca de Santo Tomás, pero el camino pasa no tanto a través de ser y de la existencia como *a través de las personas y de su relación mutua, a través del yo y el tú. Esta es una dimensión fundamental del hombre, que es siempre una coexistencia*»¹¹⁹.

¹¹⁸. El redescubrimiento de la hermenéutica simbólica de lo *sacrum*, connatural a la *forma mentis* del primitivo, en la toma de conciencia de las hierofanías que describiera Mircea ELIADE, pero de valor permanente... No cita a X. Zubiri, que aventaja incommensurablemente, en rigor y profundidad, a los filósofos del diálogo. Es el triste sino de la cultura española desde el S. XVIII excluida *a priori* por un cierto chauvinismo "ilustrado" francés, tremendamente decadente, pese a cierta brillantez formal de oropel, del que se quejaba, no sin fundamento, el hispanista profesor de Toulouse Alain GUY. Debe reconocerse, con todo, que en parte la culpa es de cierto sector ilustrado del propio pensamiento español, que desprecia tantas valiosas aportaciones a la filosofía, del último siglo en especial, ignorándolas con un feroz sectarismo (como ha observado J. MARÍAS). No debería olvidarse que la Filosofía es un saber universal que trasciende patrias, lenguas y culturas, por mucho que –inevitablemente– la condicionen.

¹¹⁹. «¿Donde han aprendido esto los filósofos del diálogo? Lo han aprendido en primer lugar de la experiencia de la Biblia. La vida humana entera es un *coexistir* en la dimensión cotidiana –tú y yo– y también en la dimensión absoluta y definitiva: yo y TÚ. La tradición bíblica gira en torno a este TÚ, que en primer lugar es el Dios de Abraham, Isaac y Jacob, el Dios de los Padres, y después el Dios de Jesucristo y de los apóstoles, el Dios de nuestra fe. Sobre la filosofía personalista, de clara significación metafísica ontológica, coincidente con la metafísica prendada en el uso espontáneo de la inteligencia del ser, especialmente en Tomás de Aquino.

Nuestra fe es profundamente antropológica, está enraizada constitutivamente en la coexistencia, en la comunidad del pueblo de Dios, y en la comunidad con ese eterno TÚ. Una coexistencia así es esencial para nuestra tradición judeocristiana, y proviene de la iniciativa del mismo Dios. Está en la línea de la Creación, de la que es su prolongación, y al mismo tiempo es –como enseña San Pablo– la eterna elección del hombre en el Verbo que es el

Las relaciones interpersonales son –en esta antropología integral personalista–, el medio privilegiado para un acceso noético al Tú trascendente y creador que emerge espontáneamente a la conciencia de quien ~~las~~ vive en una entrega sincera al otro, en un itinerario metafísico equivalente al de la cuarta vía tomista de la participación, "vivenciada" *in actu exercito* (según exponíamos antes).

La referencia que hace Juan Pablo II a E. Lévinas –que coincide con él en la misma formación fenomenológica– parece aludir a aspectos parciales de su pensamiento, pero –según J. Aguilar, buen conocedor del filósofo lituano– no a su núcleo. Hay, de hecho, una confesada corriente de cierta simpatía entre ambos autores. Lévinas dedicó un artículo hace años al pensamiento filosófico de K. Wojtyła en *Communio*, 5 (1980), pp. 87-90.

En Lévinas, en efecto, la relación con el otro, es una relación con lo absolutamente otro; no existe un mismo horizonte que es de otro modo, sino de *otro modo que ser*, como reza el enigmático título de una de sus obras más importantes: *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, Martinus Nihjoff, La Haya 1974; traducido al español (*De otro modo que ser o más allá de la esencia*, Sígueme, Salamanca 1987). En su empeño por subrayar la absoluta trascendencia del otro, intenta evitar la "contaminación del ser", que establecería algún elemento común y –en último término– acabaría por reducir la alteridad a una apariencia, o a un estado transitorio dentro de un proceso cuya culminación lógica sería la reducción a lo mismo.

Lévinas se empeña en negar la experiencia ontológica (desde la cual piensa y escribe, pues de lo contrario debería imitar "el mutismo de las plantas", y evitar hasta el uso del verbo *ser* –lo hace siempre que puede, en un inútil empeño–) para no comprometer la trascendencia del Otro, que se revela en el *rostro*, inquietante y comprometedor. Se debate entre la verdad de sus atinadas intuiciones y un formalismo de fondo que le ocultó la *vía de la trascendencia* de la analogía del *ser*, allende el cual no "hay" sino la nada y el absurdo.

Es preciso admitir que la relación con el "otro" implica relación con el Otro trascendente, pues toda auténtica experiencia de alteridad supone el Infinito fundante y personal como condición ontológica de posibilidad (así lo mostramos aquí cumplidamente). De hecho, Lévinas juega con una calculada ambigüedad al hablar del otro, de modo que no se sabe si se está refiriendo a Dios o a otro hombre.

Lévinas sitúa al otro, no en el presente, sino en una enigmática ausencia. "Lo presente es lo que comparece ante el sujeto para ser juzgado intelectualmente por él, lo que supone un acto de violencia". Y esa violencia ha sido ejercida –acusa Lévinas desmesuradamente– por toda la tradición filosófica. El Otro está más allá del tiempo sincronizable, pero está más allá también del ser y del no ser, y remite a un pasado inmemorial donde estaría el origen de toda significación, a un "tiempo" no recuperable del que sólo conservamos una huella. Estamos en Plotino y en el "tiempo mítico" de las religiones cósmicas¹²⁰.

Hijo" (Cfr. Efesios 1,4)». JUAN PABLO II, *Cruzando el umbral de la esperanza*, entrevista de V. MESSORI, Trad. P. A. Urbina, Madrid 1995, 53 ss. Para la antropología del actual pontífice cfr. K. WOJTYLA, *Mi visión del hombre*, Biblioteca Palabra, Madrid 1997, con un estudio preliminar de Pilar FERRER.

¹²⁰. En el fondo, Lévinas quiere construir su filosofía sobre una ausencia total de fundamentos. Esta es precisamente la función que atribuye al *otro*, porque considera que es el único modo de alcanzar la trascendencia. De ella, como buen judío, tiene sed. Véase J. M. AGUILAR, "Más allá, el otro", en *Atlántida*, 1992, 12, 448-458 (con una escogida bibliografía). En España, las publicaciones más importantes sobre este autor son las escritas o recopiladas por el profesor de la Complutense, Graciano GONZÁLEZ R. ARNÁIZ, y –sobre todo– el excelente libro de J. M. AGUILAR, *Trascendencia y alteridad. Estudio sobre E. Lévinas*, Pamplona, 1992.

CAPÍTULO II

DIVERSOS TIPOS DE RELACIONES

Los análisis precedentes han dejado en nuestro haber todo un repertorio de relaciones que deben ser estudiadas en su verdadera naturaleza y significación.

En un estudio como el que aquí se aborda, que pretende llegar a un cierto nivel crítico y de rigor, parece imprescindible iluminar en el contexto de la renacida metafísica del *esse*, a cuya brillante eclosión –especialmente en su inflexión personalista– asiste apasionadamente interesado su autor desde hace muchos años, toda la insondable y variadísima riqueza de significación que compete a ese conjunto de realidades –tan banal quizá para una mirada superficial– a que apuntan palabras tan usuales en el lenguaje común como respecto, apertura, tensión, relación, proporción, encuentro y tantas otras parecidas.

Sin aquellas reflexiones previas que reflejan toda una heurística en la conquista de los supremos principios explicativos de la realidad, se nos antojarían, probablemente, como llovidas del cielo, cuantas consideraciones nos proponemos hacer en este apartado. Además, intentamos describir ahora las características propias de los diversos tipos de respecto o apertura que consigna toda una brillante tradición, y no podríamos fundar, sin tener muy presentes las precedentes consideraciones, nuestro personal punto de vista en gran número de puntos vivamente controvertidos en nuestros días.

I. LA RELACIÓN TRASCENDENTAL

A. Su existencia

56

Recordemos ante todo cómo *todo el conjunto de las realidades finitas (el orden de participación en el ser) se constituye* como tal –y escapa en consecuencia al naufragio de la nada– *en virtud de una relación de dependencia a Dios Creador.*

Este respecto creatural (la "creación *passive sumpta*": *relatio quaedam ad Deum cum novitate essendi, De Potentia, 3, 3*) *de ningún modo debe ser concebido –como tantos falsamente piensan– como una relación predicamental consecutiva al acto de ser participado, sino radicalmente constitutivo del mismo* en su esencial pertenencia al orden de participación subsistente en el ser, fuera del cual nada sería. Su pobreza ontológica puede describirse una vez más en términos drásticos y de gran tensión metafísica diciendo de ella con Santo Tomás, que, de suyo, nada son (*nihil per essentiam*), fuera de su constitutiva relación de dependencia a la *Fontanalis Plenitudo*. Siendo el suyo un ser recibido gratuita y liberalmente, debe ser definido en todo caso como *esse inhaerens in potentia essendi*, frente al *Esse Ipsum per se Subsistens*, que –*quoad nos*– define radicalmente a Dios. Frente a la Simplicidad Eminente que Dios –*Esse Imparticipatum*– es por esencia, son por una participación del *actus essendi* –en el *valor absoluto* (trascendental) del ser del ente– poseída en propio por cada uno de ellos según la medida que señala el modo de ser peculiar a cada uno (*essentia*), realmente distinto de él, en cuanto se arranca de su seno restringiendo su soberana energía ontológica (según puntualizamos con frecuencia).

También estos dos "principios trascendentales constitutivos" de cada ser finito subsistente (*essentia* y *esse*), se contituyen, decíamos, en virtud de su mutua referencia; como –a su vez– todos los principios constitutivos que forman la *estructura esencial* del mismo, de orden predicamental (la materia y la forma, la sustancia y los accidentes, las facultades y su actividad correspondiente, etc...); la misma *respectividad de cada ser subsistente a todos los demás que integran el orden de participación en el ser*, debía ser declarada, radicalmente constitutiva, no meramente consecutiva al ser subsistente. La dimensión *coexistencial* es –decíamos– constitutiva de la persona.

Tales realidades, íntegramente penetradas de una respectividad por la que se constituyen en una misma entidad, han recibido tradicionalmente en la Escuela el nombre de *relaciones trascendentales*¹²¹.

Así suelen llamarse porque, lejos de estar contenidas en una categoría, las trasciende a todas. Tanto la sustancia como los accidentes, incluso el ser mismo subsistente en su integridad, se identifican sin residuo con una tal relación.

Acecha con todo, a esta manera de hablar, una doble confusión que sería fatal. Conduce irremisiblemente, en primer lugar, al peligro de considerar que la realidad se resuelve en mera relación sin dimensión entitativas y consistentes. Se trata, obsérvese

¹²¹ No es afortunada la definición tradicional: *res absoluta per essentiam suam ad aliud ordinata* (p. e. A. M. MATHA, "De divisione relationum consideratio in ordine ad quaestionem de relationibus divinis", *Angelicum* 1937, 61); pues más que una realidad a la vez absoluta y relativa se trata de una realidad íntegramente penetrada de relatividad. Conviene advertir a este propósito que absoluto no significa otra cosa que no relativo (absuelto de relación). «Si se emplea el término "relativo" para designar determinada especie de relaciones, todo el resto se llamará absoluto, pero este absoluto contendrá muchos elementos que no son absolutos desde todos los puntos de vista, *simpliciter*, sino tan sólo en cierto sentido, *secundum quid*, en cuanto que difieren de tal especie de relación». (L. de RAEYMAEKER, o. c, 39). Sólo Dios sería, pues, el "Absoluto *simpliciter*", al menos a un nivel natural de conocimiento. Porque también en El nos descubre la perspectiva radicalmente sobrenatural de la Teología trinitaria que reflexiona sobre la Revelación bíblica, tres "Relaciones Subsistentes".

bien, de una referencia u ordenación que está incluida en la misma esencia de una realidad que no sólo es inconcebible, sino que ni siquiera puede darse ni constituirse sin ella. De ahí que parezca más exacta otra denominación, tal como "ordenación entitativa", que refleje más su verdadera naturaleza¹²².

De otra parte Santo Tomás emplea el segundo vocablo *–trascendens–* para significar aquello *quae non sunt in aliquo genere* tan sólo¹²³, porque *circumeunt omne ens*¹²⁴; es decir, los trascendentales. Y los entiende como constituídos por relaciones lógicas que se añaden al primer concepto trascendental de ser (*ens, unum, bonum, etc...*)¹²⁵. Cabría, pues, la confusión de aquella ordenación constitutiva de la realidad a la que aludimos con aquél nombre *–relación trascendental–* con aquellas relaciones puramente mentales: pues *relationes non reales possunt circuire omne ens*¹²⁶, y serían también, por consiguiente, en este sentido, trascendentales.

Pero se ha extendido tanto este léxico *–consagrado de otra parte por varios siglos de uso constante–* que se me antojaría pedante apartarme de él, y así la denominaré por lo general en el presente estudio. Si se clarifica bien el significado de un término, se evita toda equivocación o ambigüedad que entorpezca su verdadero sentido noético.¹²⁷

122. M. D. PHILIPPE, en "La notion de relation transcendente, est elle thomiste?", *Rev. des Sc. phil. et theol.*, 1958, 273, así lo propone SANTO TOMÁS la designó en ocasiones *relatio (habitus ordo) essentialis*. Por ejemplo: «*anima essentialiter est ubi est corpus suum, ad quod habet essentialem relationem*». *I. Sent.*, d. 15, q. 5. a. 3. «*Non oportet quod creatura habeat ordinem essentialem nisi ad dantem esse (Deum)*», *II Sent.*, d. 1, q. 1. a. 2, 2. «*ARISTÓTELES... ostendens animam... habere essentialem habitudinem ad corpus*». *II Sent.*, d. 17, q. 2, a. 2.

123. *S. Th.*, I, 30, 3.

124. *In X Metaph.*, lect. 3; *Virt. comm.*, 2,8.

125. Textos en KREMPEL, o. c, 70.

126. *De verit.*, 20, 1, 3.

127. En definitiva, el contenido semántico del término "los trascendentales" que propone FALGUERAS, es el que sigue: "una sustantivación segunda y plural de una adjetivación (*transcendentalis*) de un participio de presente verbal usado como nombre sustantivo (*trascendens*), que tiene por referente ciertas realidades plurales, que poseen la calidad de lo trascendente; es decir, que están situadas más allá de todo, pero que son activas y relativas o relacionales unas con otras. De manera que, tal y como ha ocurrido otras veces en la historia de la Filosofía, el uso un tanto anecdótico o, al menos en este caso, colateral de un término ha venido a convertirse, por su riqueza semántica, en una feliz aportación nocional respecto de las últimas de lo real".

La primera vía para poder acceder a los trascendentales tiene como tarea trascender cognoscitiva y gradualmente el campo objetivo. Ese esfuerzo comenzó a llevarse a cabo en la filosofía griega desde muy pronto, pero sólo respecto del mundo físico-sensible. Ya con ANAXIMANDRO comenzó una búsqueda de la arché que iba más allá de lo sensible y que se fue elevando por obra de los pitagóricos y de los planteamientos heracliteos y eleáticos hasta ciertas causas no sensibles de lo real. *La vía griega* hacia los trascendentales puede ser denominada *vía físico-metafísica*, en la medida en que se parte de la *physis* para alcanzar lo trascendente o meta-físico.

Pero existe *otra vía* hacia lo trascendental, *la vía antropológica*, que fue inaugurada originalmente por Agustín de HIPONA. De todos es conocido el famoso: «no te vayas fuera, vuelve hacia ti mismo, en el hombre interior habita la verdad; y si hallares que tu naturaleza es mutable, trasciéndete también a ti mismo». En estas palabras se enuncia un programa que ha sido escasamente aprovechado después en filosofía.

Los medievales siguieron, primero, ingenuamente la línea agustiniana, y más tarde, tras conocerse la metafísica aristotélica, intentaron la *síntesis de ambas vías*. Los primeros en procurar dicha síntesis fueron ALBERTO MAGNO y TOMÁS DE AQUINO. Con ellos aparecieron ya los desarrollos doctrinales básicos acerca de los trascendentales metafísicos, más allá de los cuales se ha avanzado muy poco desde entonces.

KANT, desde *La Crítica de la razón pura* (KrV) hasta el *Opus Postumum*, tiene por cometido específico, examinar las *condiciones de posibilidad del conocimiento "a priori"*. Se la denomina *trascendental* porque atiende más que a los objetos (de la experiencia) al modo de conocerlos. Y le incumbe establecer el conjunto completo y apodícticamente cierto (o sea, el sistema) de los principios de la razón. Dicho sistema es sólo formal, y concierne al sujeto en la medida en que es autor del método, alcanzándose en él –según el programa del *opus postumum* kantiano, la autocracia de ideas, las cuales dan lugar a una verdadera autoconstitución del sujeto o yo humano.

La Wissenschaftslehre de FITCHE es el cumplimiento de la filosofía trascendental, de la que KANT habría escrito, según aquél, sólo la propedeútica. Fichte entiende por trascendental, no ya la condición *a priori* del conocer de lo trascendente –el noumeno– sino construcción *a priori* de objetos: *Ich denke* equivale a *Ich tun*: yo hago. No pone, pues, sólo inteligibilidad, sino realidad. Y ello, según dos modalidades: la experiencia interna, o conciencia inmediata del yo, que constituye la esencia del mismo; a ella pertenece la conciencia de nuestro destino moral y de lo que llamamos Dios. Y la experiencia externa o intuición sensible, que es mediata, y tiene como objeto el ser, la substancia y la causalidad (es decir, las nociones comunes de la Filosofía clásica), a la cual pertenece el lenguaje.

Ignacio Falgueras ha estudiado el origen semántico del término trascendental, y sus diversas significaciones en la historia de la Filosofía, en sus fases clásica y postkantiana. Según él, el término "trascendentales" se introdujo en el léxico filosófico a través de la discusión del problema lógico metafísico planteado en el seno de la escuela escotista, por lo menos a partir de Francisco de Mayrones a saber: el problema de las ideas trascendentales, bajo cuyo nombre se aludía a conceptos tales como el de identidad, diversidad y distinción que según este autor se predicaban incluso de los trascendentes ("trascendentia") mismos, y a los que, bastante tiempo después, Suarez empezó a llamar de modo muy coherente "relaciones trascendentales". Con el paso del tiempo este nuevo adjetivo pasó a substantivarse y a sustituir al término "trascendentia" con el que, al menos desde san Alberto Magno, se venían designando las realidades que se sitúan más allá de los géneros o categorías en que se encuadra todo lo predicamental, que es el término contradistinto. «*El término transcendentalia es, pues, en su origen semántico, <<substantivación plural de un adjetivo transcendentalis formado a partir de transcendens, que es el participio del presente del verbo transcendo, cuyos diversos sentidos, en la filosofía clásica postkantiana, pueden verse en el resumen de la nota a pie de página de la investigación de I. Falgueras>>*».

Más desafortunada todavía parece la otra expresión con que suele conocerse: *relatio secundum dici* generalizada desde Juan de Santo Tomás¹²⁸. Se funda esa terminología en la constatación de que, si bien el *ordo* que incluyen tales entidades es real y no meramente lógico o mental, no lo sería el respecto mismo (*esse ad*), como entidad distinta de la esencia que constituye, pues se identifica con ella misma, en cuanto está íntegramente penetrada de respectividad. Pero no tiene mucho sentido denominar en respecto por una propiedad negativa, sin tener en cuenta ninguno de sus elementos constitutivos.

De otra parte no es cierto, como pretende el Dr. de Alcalá, que se trate de una terminología tomista. Santo Tomás empleaba la expresión *relativum* (no *relatio secundum dici*, en contraposición a *relativum secundum esse*, para designar con la

SCHELLING, a su vez, califica su sistema de "idealismo trascendental". Es el espíritu, en efecto, el absoluto del que deriva –en el sentido que da FICHTE al término trascendental, como factivo– lo objetivo como naturaleza, en cuyo brotar interviene la dimensión estética de la imaginación. Hegel, después de su inicial aceptación del sistema de SCHELLING, rechazó el carácter estético-imaginativo como vía para el proyecto de filosofía trascendental, afirmando que sólo la vía lógica del concepto alcanza el absoluto, por la mediación de la historia en despliegue lógico-dialéctico. *El término trascendental equivale, pues, en HEGEL, a autoconstitución de la realidad según relaciones de razón, que en él son reales*. No hay lugar en el idealismo absoluto hegeliano para los objetos puros irrales, que, como veremos, permiten el acceso de la subjetividad humana al mundo de las relaciones reales trascendentales. Estamos ante una nueva gnosis, que recuerda –en clave de idealismo absoluto– la antigua gnosis del huevo cósmico, como ha observado C. TRESMONTANT (*Cómo se plantea hoy día el problema de la existencia de Dios*, Barcelona, 1970, 215).

En nuestro siglo, y tras las elaboraciones hechas por el idealismo absoluto y el neokantismo, HUSSERL resucitó la denominación de la filosofía trascendental de la línea iniciada por KANT. Y tras él HEIDEGGER y SARTRE, entre otros, utilizan el adjetivo trascendental en diversos sentidos, más o menos vinculados al sentido de KANT y de HUSSERL (I. FALGUERAS, *Esbozo de una Filosofía trascendental*, cit. I).

Aunque el sentido que POLO y FALGUERAS dan al término "trascendentales" enlace con el que tuvo en la Filosofía medieval, sin embargo, no se reduce él, sino que incorpora profundas novedades, tales que permiten conectar tanto con el sentido agustiniano como con el griego, sin tampoco excluir el uso moderno. Filosofía trascendental significa búsqueda pura de las realidades últimas, plurales y relacionales. Tal sería el común denominador de todos los sentidos de expresión que aparecen en la historia de la Filosofía.

En nuestros días y en la línea del verdadero *transcender metódico*, L. POLO, ha propuesto el método del abandono del límite mental, es decir, del abandono de la objetividad, método que prosigue y mejora el sentido realista tanto de la vía metafísica griega como de la vía antropológica hacia los trascendentales". Es esta la vía –que yo aquí no emprendo– en la que investiga FALGUERAS, que es «muy diversa de la significación que "trascendental" tiene en la "modernidad" postkantiana.

¹²⁸. *Cursus Phil*, log. II. q. 17, a. 2; ed. Reiser, 578 b. Igual la denominan los COMPLUTENSES. *Disput*, in *Aristot, dislecticam*, disp. 14, de *relatione*, q. II, n. 17.

primera de una manera directa la relación (sea real, sea lógica), e indirectamente al sujeto concreto que se relaciona; y con la segunda al contrario¹²⁹: es la concreta realidad a otra referida la inmediatamente designada con el nombre relativo, y sólo de una manera indirecta o refleja la relación. Entre estos últimos nombres relativos *secundum dici*, designarían algunos aquellas entidades íntegramente penetradas de respectividad a que nos referimos en éste epígrafe; pero no exclusivamente, pues la mayoría de ellos –los más usuales¹³⁰– corresponden a las relaciones meramente mentales.

Zubiri ha acudido al concepto "respectividad" en *Sobre la esencia* para explicar el carácter constructo de la esencia –sistema de notas constitutivas– y el carácter sintáctico del mundo. Denomina "*respectividad interna*" a aquella intrínseca versión de cada nota a las demás, en cuya virtud es formal y constitutivamente nota–de las otras fundando sistema: y "*respectividad externa*" al momento intrínseco y formal de la constitución de una cosa real, en virtud del cual está ella misma determinada "en función" de las demás. Distingue en esta última una respectividad interna cósmica o taliativa: cada cosa es tal cual es, pero respectivamente al cosmos. Y otra trascendental que es la mundanidad: aunque hubiera otros cosmos independientes, coincidirían todos en ser reales por ser efecto de una sola Realidad creadora, esencialmente existente. En este sentido, mundo sería un trascendental "complejo y disyunto": pues la realidad en cuanto tal es forzosamente, en una disyunción completa, o bien *respectiva (mundanal)*, o bien *irrespectiva (extramundanal)*. Bien entendido que respectividad no es mero nexo o relación, pues "no es in se nada distinto de cada cosa real, sino que se identifica con ella, sin que esta deje por ello de ser respectiva". Por último, la constitutiva "respectividad" interna y externa fundamentaría las "conexiones" adventicias de las realidades sustantivas.

Cuando apareció *Sobre la esencia* escribí un amplio estudio en 1962 (*Unidad y respectividad en Zubiri*, cit.), que envié al Autor a su domicilio de Nuñez de Balboa, en el que creí justo interpretar el concepto de respectividad como un eco de la relación trascendental, interpretada en el registro de la metafísica de la realidad como "de suyo" –al primer trascendental¹³¹. Y no me puso objeciones. Pero 15 años más tarde, perfiló su pensamiento corrigiendo incluso algunas afirmaciones de su obra *Sobre la esencia*. En el estudio sobre "la respectividad de lo real" (donde responde, por alusiones, a mi escrito) –y otras obras posteriores– distingue –además de la "habitud" propia de los seres vivos, es su peculiar "enfrentamiento" con las cosas– tres tipos de relaciones: predicamentales, constitutivas y trascendentales, fundadas cada uno en el siguiente, y todos ellos en la "respectividad de lo real", que no sería "relación" porque no supone "de suyo" "otros" relatos. Cada realidad es "de suyo respectiva", aunque no hubiera otras a las que cupiere remitirse. (Cfr. Anexo II de este estudio, donde expongo críticamente esta teoría zubiriana de la relación y la respectividad).

129. *De Pot.*, 7, 10, 11; *S. Th.* I, 13, 7, 1. Cfr. KREMPEL, *La doctrine de la relation...*, cit, 402 y ss.

130. Cfr. *S. Th.* I, 13, 7, 1. «*Distintio ista relativorum secundum esse et secundum dici nihil facit ad hoc quod sit relatio realis. Quaedam enim sunt relativa sec. esse quae non sunt realia, sicut dextrum et sinistrum in columna, et quaedam sunt relativa sec. dici quae tamen important relationes reales, sicut patet de scientia et et sensu*». *De Pot.*, 10, 11.

131. En ella desaparece el plano de la participación y la analogía, de suerte que se reduce a mera "función formal": cada "momento" estructural "es lo que es en función de los demás": en cada sustantividad (respectividad interna) y en el sistema de todas las que configuran el "mundo" (respectividad externa). Sólo la Realidad divina sería "irrespectiva". Por eso califica a este mundo de trascendental complejo (ser –realidad en el mundo– sería simple, a diferencia del "plexo" total mundano y disyunto pues la realidad es, o bien respectiva mundana, o bien irrespectiva divina).

B. Su naturaleza

Sostengo la tesis de que "*toda relación de dependencia del efecto en cuanto efecto, al principio que en él influye entitativamente (causa), es trascendental, sea cual fuere la índole de causalidad*".

En primer lugar recordemos que todo el orden de participación se revela como efecto del *Esse imparticipatum* –Causa primera y trascendente– que sostiene arrancando de la nada, en su ser y obrar duraderos, a todo cuanto participa en el *esse*. El ser creatural: se identifica, pues, con la relación de absoluta dependencia a Dios que lo constituye¹³².

Pasemos al análisis de la influencia entitativa que compete a las *causas segundas* (causas, decíamos, por participación de la Causa primera Creadora).

En lo que concierne a las *causas intrínsecas* o constitutivas del ente –predicamentales (material y formal) y trascendental (*esse*)– la cosa no requiere mayor explicación, pues ellas no son sino los componentes o coprincipios que lo forman, y *no pueden constituirse* como tales –acabamos de verlo– *sin su mutua referencia e interna versión, como potencia y acto*.

En general, toda relación de potencia a acto –y del acto, en tanto que limitado, a la potencia que restringe su perfección– es trascendental.

La potencia –escribe Zubiri acertadamente, exponiendo esta clásica doctrina– es una entidad propia que está ordenada a "otra" entidad, que es el acto. Pero la potencia no está ordenada al acto solamente de hecho, es decir, como si la ordenación le fuera adventicia y consecutiva a su entidad propia, sino que la potencia incluye constitutivamente su ordenación al acto. Y no solo esto, sino que esta ordenación concierne a la entidad metafísica misma de la potencia: por su propia entidad es por lo que la potencia consiste entitativamente en estar ordenada a otra entidad que es el acto. Es esta ordenación entitativa de la potencia a su acto lo que constituye la relación trascendental. La relación al acto se identifica con la entidad misma de la potencia: ser potencia consiste en ser ordenación entitativa al acto.

También las *potencias operativas* o facultades (*dynamis*), los *hábitos* que eventualmente las cualifican (*hexis*), orientando su dinamismo a las *operaciones* que les son connaturales (*energeiai*), y estas últimas, se relacionan entre sí según la relación trascendental potencia–acto¹³³. El hábito actúa la potencia como acto primero,

¹³². Algunos escolásticos –como ya SANTO TOMÁS en algún texto– interpretan la creación pasiva como una relación predicamental dinámica. Parece inadmisibles. JUAN DE SANTO TOMÁS concilia ambas posiciones fundando a esta última relación en el respecto trascendental identificado con el ser mismo creatural. Cfr. sobre el tema RICHETTI, *La creazione passiva nella scuola tomista*, Roma, 1942. Cfr. *infra*, nota 52.

¹³³. MILLÁN PUELLES escribe sobre este tipo de relaciones: «Una muestra de la aplicaciones más destacadas de la teoría de la relación trascendental desde el punto de vista puro y simplemente filosófico, es la concerniente a las facultades y sus objetos. Las facultades se especifican por sus actos, y estos por los objetos a que se refieren. Así, la facultad de la vista se especifica (se distingue de los demás) por tener como acto la visión, a diferencia, por ejemplo, de la facultad auditiva, cuyo acto lo constituye la audición. A su vez, la visión se especifica por el color (que es su objeto formal propio), no por el sonido (que es el objeto formal propio del acto de oír). La relación de cada facultad a su acto y la del acto a su objeto es trascendental, no predicamental» (A. MILLÁN PUELLES, *Léxico de filosofía*, cit, 515-6. Desarrolla esos enunciados en *La libre aceptación del propio ser. Una fundamentación realista de la Ética*, Madrid 1994).

Es sumamente recomendable también el libro de Jesús GARCÍA LÓPEZ, *Lecciones de metafísica tomista*, Pamplona 1995. No trata temáticamente de la relación, pero sí del "orden", según los cuatro géneros de causalidad (siguiendo la pauta de su maestro, el sutil Santiago María RAMÍREZ, verdadera lumbrera de la Filosofía y la Teología de este siglo, muy marginado por la cultura dominante en la actual etapa de lamentable decadencia metafísica, más por insuficiencia de pensamiento que por mala voluntad). Es muy notable el estudio que hace J. GARCÍA LÓPEZ de las nociones comunes de la ontología. En lo que concierne a nuestro tema, interesan especialmente lo de orden, acto, potencia, y las correspondientes a las cuatro causas. El estudio de la analogía que

en tanto que es a su vez actuado como potencia activa por la operación (acto segundo). Se trata de relaciones fundadas en una compleja causalidad: *en sentido descendente* (de facultad a operación) de causalidad eficiente en el caso de la actividad transitiva, o formal si se trata de operaciones inmanentes o los hábitos a que dan lugar; y *en sentido ascendente*, de causalidad final por la atracción del bien o perfección ontológica propia del acto.

Las *operaciones inmanentes* no se relacionan con sus *objetos* correspondiente según el binomio potencia–acto. Millán Puelles la define, en tan feliz fórmula que ha hecho fortuna, como: «*el acto de un acto que posee –o tiende– a un acto*», según se trate del conocimiento –o de la volición–¹³⁴. Sin embargo, en su realización creatural se da también una causalidad que intentaremos precisar.

Operaciones, hábitos y facultades, en efecto, dependen de sus respectivos *objetos* que, muy expresivamente, la tradición clásica califica de "*especificativos*", según un tipo de causalidad compleja que participa de las causas formal, final y eficiente, denominada por algunos: "eficiencia moral". Participa de la causalidad formal, no sólo en sentido extrínseco de idea ejemplar, sino intrínseco. En efecto, la "atracción del bien" (causalidad *final*) propio del objeto intencionalmente presente en la inteligencia del agente creado (si se trata de tendencias no racionales, en la idea directriz de la Sabiduría creadora, que gobierna el mundo con su providencia), ejerce una suerte de *eficiencia* –de orden moral, no física– que influye determinando aquellos principios operativos del agente con una impronta "especificativa" que informa intrínsecamente de los actos y hábitos; y mediante ellos, las facultades. Siendo estos principios próximos <<quibus>> del "obrar" (o "hacer") del agente personal, va éste modificándose, si se trata de agentes intelectuales –en sentido perfectivo (virtuoso) o

les es propia a cada una de las nociones metafísicas ahí estudiadas, es sencillamente magistral. No conozco nada mejor para ayudar a que arraigue el hábito sapiencial de la metafísica, más o menos incoado naturalmente en todo hombre que piensa, pues está como prendido en el uso espontáneo o de la inteligencia.

134. A. MILLÁN PUELLES, *Estructura de la subjetividad*, Madrid, 1967, 198. Por objeto se entiende aquí el objeto como objeto (motivo *formal*), mediante el que accede la subjetividad al objeto como cosa, que en su trascendencia trans-subjetiva (*objeto material*) es alcanzada según el objeto en el cual intencionalmente termina (objeto formal terminativo). En el conocimiento, por ser asimilativo, se distinguen estos dos últimos. No así en la voluntad, cuya intencionalidad termina en la realidad trascendente en sí misma (Cfr. Jesús GARCÍA LÓPEZ, *Lecciones de Metafísica tomista*, 61 ss; 308 ss).

Según ZUBIRI, «la entidad propia del entendimiento consiste en estar entitativamente ordenada a otra entidad, a lo inteligido. Se trata, pues, de una ordenación a algo "otro"; y por esto es una relación. Esta relación es trascendental porque constituye la entidad misma del entendimiento. Se identifica, pues, con la entidad de él (KANT *tomó* –como ya dijimos– *de la escolástica esta idea de la relación trascendental*). Aquello que está entitativamente ordenado, esto es, el sujeto de esta relación trascendental, es el Yo. Y aquello a lo que está entitativamente ordenado el Yo, es el No-Yo, la "cosa", la cual en cuanto término de esta relación no tiene por qué ser algo realmente existente. Y como el término de esta relación no es forzosamente real, KANT, *contra LEIBNIZ, vuelve a la idea medieval de que el conocimiento no es relación categorial, no es comunicación de sustancias, sino tan sólo posición de aquello en que el entendimiento trascendental consiste*, es decir, que la entidad misma del entendimiento determina formal y estructuralmente al modo de presentación del objeto. Es una de la raíces, tal vez la más radical, del idealismo trascendental». Cfr. X. ZUBIRI, *Respectividad de lo real*, cit, 22.

Una relación trascendental de especial interés es la intencionalidad de la conciencia, redescubierta por F. BRENTANO –que la define como la orientación o dirección un sujeto (Cfr. *Richtung auf ein Object*)– como propiedad distintiva de los fenómenos psíquicos respecto a los físicos. Es decisivo el papel que la intencionalidad, por influjo de HUSSERL, ha tenido en la Filosofía contemporánea. "Husserl se opone al psicologismo que confunde el ser de los objetos con el de los fenómenos psíquicos en que ellos se dan; y al kantismo en particular, que ve en ellos algo "puesto" por el sujeto trascendental (como "*a priori*" *formal*). La descripción fenomenológica de los objetos de nuestras vivencias los muestra, sin embargo, como algo impuesto ("*a priori*" *material*) con lo cual se relacionan constitutivamente. Así, todo conocimiento es conocimiento de algo, todo alegrarse es alegrarse de algo, todo amor es amor de algo, etc... (También las vivencias pensadas son "objetos" de reflexión que difieren de ellas mismas). Para HUSSERL, la relación entre las vivencias psíquicas y sus objetos (ser conocido, ser amado u odiado), no sería de tipo causal productivo (como en KANT), pero no deja de concebirla según del modelo de la relación trascendental clásica, sin precisar su índole". (Hay una ambigüedad basculante entre realismo e idealismo trascendental, es el último HUSSERL, como ya insinuábamos en el capítulo anterior) (Cfr. A. MILLÁN PUELLES, *Léxico Filosófico*, Madrid, 1984, 515).

defectivo (degradante-vicioso) según siga o no los dictámenes de la recta razón práctica, tanto moral -de modo subordinado -----
----- Así lo podremos ver con más detalle y rigor en el capítulo siguiente.

62

Esta peculiar causalidad requiere, pues, la mediación de la idea directriz presente en una inteligencia. La Idea directriz divina de la Sabiduría creadora (que se identifica con el Ser irrestricto, en cuanto imitable "ad extra") conoce en sí misma, de manera intuitiva e inmediata, la realidad creada en su Fuente originaria. No ocurre lo mismo con la inteligencia humana, que precisa para tener acceso noético a lo real, de la mediación de constructos de la razón puramente objetivos e irreales¹³⁵.

¿Qué decir de la influencia causal propia de estas *causas creadas y extrínsecas*?; ¿es cierto también en este caso que el efecto en que termina su influjo se identifica con una relación trascendental a ellas? Hay, evidentemente, razones para dudarlo, porque no se puede identificar un ser subsistente con su relación a las causas finitas creadas – causas segundas– que han intervenido en su proceso originario, si tenemos en cuenta que no depende aquél de su influencia causal sino en un plano de absoluta subordinación a la Causa primera¹³⁶ y siempre en el plano de la esencia o talidad principiado por el *esse*.

Recordemos, antes de responder al interrogante, que la causa segunda extrínseca propiamente dicha es la *causa eficiente*: ella es la que ejerce una influencia mediata sobre otra realidad. La *causa ejemplar* y la *causa final* son causa sólo de una manera mediata. Cuando una *causa eficiente* dotada de inteligencia ejerce su influencia en orden a producir un efecto determinado, la idea "cosa que sirve de modelo" en la realización del efecto se llama "causa ejemplar"; y "causa final" al fin que se propone intencionalmente alcanzar con su causalidad; la causa ejemplar y la causa final no tienen pues, influencia directa sobre el efecto: ejercen una influencia de orden intencional (mediante el conocimiento), orientando la inteligencia de la causa eficiente¹³⁷.

Obsérvese –baste el inciso y respondamos ya– que la noción de efecto es correlativa a la noción de causa: el efecto es constitutivamente –en cuanto efectuado– lo que la causa produce (el resultado de su influjo); y la causa (formalmente considerada) implica un efecto. Pero si *el efecto depende, por definición, de su causa, es relativo a ella*, su realidad no es –o no es plenamente, en la medida en que es

135. Más adelante haremos referencia a este *reino de lo irreal*, necesario al hombre para instalarse –alcanzar y poner en acto– en lo real (magistralmente estudiado por A. MILLÁN PUELLES en su *Teoría del objeto puro*). A ese "reino" o "mundo" –así lo calificaba Karl POPPER– pertenecen una multitud de relaciones lógicas, necesarias para el conocer y el vivir propiamente humanos. También para poder tener acceso noético al mundo –*al reino*– de la respectividad *real* que constituye o configura el universo que aquí estudiamos.

136. Son causas "predicamentales" que ejercen tan sólo una influencia "quoad fieri" en la línea de la esencia o taleidad.

Vide textos de SANTO TOMÁS comentados por C. FABRO *Partecipazione e causalità*, cit, 396 y 448 ss.

"*Agens naturale agit transmutando, Agens separatum agit ad esse ipsum*", *De pot.*, 5, 1, 5. Sólo Dios es causa –Trascendente– del ser. Y del obrar, porque la actividad deriva del ser. El "concurso" de Dios en la actividad de la criatura no sería sino un aspecto, sólo mentalmente diverso, de la creación continuada. Parece antropomorfismo concebir la divina activación que es el concurso previo (premoción) sobre el modelo de la causalidad instrumental. Pues, a diferencia de ella, la *virtus propria* misma creatural es causada por Dios. No parece, pues, admisible definir –pasivamente– el concurso previo como una *virtus instrumentaria*, vial y transeunte, que atraviesa a la criatura elevándola en orden a la "resultancia emanativa" del ser de la operación y de su término.

137. "*Causa finalis non causat seorsum aliquid ab agente; intantum autem finis habet rationem causae, inquantum movet agentem*". In *III Phys.*, Lect. 5, ed. leon. 2. 15. *Vide infra* el tipo de causalidad que les compete.

efecto— por sí mismo. *Es esencialmente dependiente de su causa, relativo a su causa, y no puede ser cabalmente conocida sin conocer su relación a ella*¹³⁸.

La perfección causada en la realidad que recibe el influjo causal —a saber, *el efecto formalmente considerado— es, pues, constitutivamente a él respectivo. Se constituye como tal en virtud de su relación trascendental de dependencia a la causa*¹³⁹. Pero si se trata de una causa extrínseca creada no puede decirse de su efecto —a diferencia de los principios intrínsecamente constitutivos del ser creatural— que toda la realidad del ser subsistente que recibe el influjo causal se constituya en virtud de su dependencia a la causa finita, pues ésta no alcanza todas las dimensiones entitativas del mismo. Interesa ella tan sólo, evidentemente, a la determinación —transformación— de su estructura esencial¹⁴⁰, y siempre bajo la principalidad más eminente del "esse" que sólo Dios puede causar (del cual todos los otros actos son determinaciones que limitan su soberana energía ontológica).

Pero en la medida misma en que alcanza a tales formalidades talitativas —en la medida en que es el efecto y resultado de su influjo— puede y debe decirse que está penetrada de relacionalidad; que se identifica —en aquellas misma formalidades esenciales— con una relación trascendental de dependencia a su causa segunda¹⁴¹. Bien entendido que se trata de una ordenación entitativa sostenida en la relación de absoluta dependencia del *habens esse* al Creador; y por lo tanto, a Dios mismo que *dans esse dat et essentiam*.

C. Definición de la relación trascendental

Puede definirse, pues, la relación trascendental diciendo que es "*ipsa entitas causata ut causata, seu ut dependens ab alia*". La *abalidad*, más radicalmente que la *adalidad*, es —a mi modo de ver— la verdadera nota esencial distintiva de esta ordenación entitativa a algo distinto en virtud de la cual se constituye como ser o principio de ser. Pues si hay en ellos una ordenación entitativa de carácter constitutivo a un principio diverso (*ad aliud*), la hay en la medida misma en que dependen, en su constitución, de una influencia por él ejercida (*ab alio*). No niega, pues, en modo alguno, esta posición la *adalidad* del respecto trascendental. Se niega nada más que sea ella el momento esencial o constitutivo metafísico del mismo. Es sólo consecutivo de otra nota más radical —y en consecuencia— constitutiva de la ordenación entitativa,

138. F. V. STEENBERGEN, c. c, 144.

139. Vide sobre ella J. GREDT, o.c., n.777.

140. *Ibid.*, nn. 755, 756 y 772. 6. Puede acudir, por ejemplo, a RAMÍREZ, *De ordine*, cit., págs. 164 ss. Se expone ahí con suma claridad el ámbito de dependencia del efecto a las cuatro causas predicamentales.

141. JUAN DE SANTO TOMÁS, *Cursus Theol.*, disp. 4, a. 3; ed Vivès, vol. 8, n. 22. ZUBIRI define la relación trascendental como «aquella que pertenece a la esencia misma del sujeto relacionado, esto es, a su propia y estricta entidad. Para que haya relación trascendental, basta con que sea real tan sólo uno de los dos términos; el otro puede no tener existencia real. Si la relación se identifica con la entidad A, no es esencial a ella la existencia real de B; sólo es esencial el que la A esté ordenada a la B» (*Respectividad de lo real*, 34).

La relación trascendental, la entidad relativa (según ZUBIRI), no sería posible si la realidad misma no fuera entitativamente abierta. Y sólo siéndolo puede haber una relación constitutiva talitativa; la constitución, talitativamente relativa sólo es posible porque la talidad misma es abierta en cuanto talidad, es decir, en cuanto real. Y sólo porque lo real es talitativamente abierto puede recibir adventiciamente sus relaciones categoriales. Insiste también en el momento de "dependencia". Sólo que no se ve cómo pueda hacerse ella compatible con una metafísica del "de suyo" en la que el tema de la principalidad causal sale malparado (a diferencia de la metafísica del "esse", acto intensivo, que ZUBIRI ignora en absoluto). La escolástica que él conoce y discute es sobre todo, la de las escuelas de SUÁREZ y —en menor medida— CAYETANO. Cfr. Anexo I.

pues deriva –lo acabamos de ver– de un momento real que se impone al espíritu con una prioridad de naturaleza que es precisamente la abaliedad¹⁴².

Algunos autores afirman, no sin razón, que debe extremarse la cautela al aplicar la noción de "causa" –la propia del mundo físico– al mundo de *los seres vivos*, y –*a fortiori*– al mundo personal. X. Zubiri, por ejemplo, propone la noción de "habitud" como diversa de la relación trascendental y constitutiva, y de las conexiones categoriales que fundan aquellas para designar el modo de "habérselas" con su medio externo e interno, con el que se enfrentan, muy distinto de las conexiones físicoquímicas propias del mundo inerte, en virtud de la peculiar "independencia del medio" y control específico sobre él –propio de los seres vivos– de creciente intensidad en la escala ascendente de los diversos *grados de vida*¹⁴³.

En obras posteriores sigue esa preocupación de fondo. Así, con respecto a la causalidad, nos dice:

«Si tratamos de aplicar la idea de las cuatro causas a un acto de complacencia con un amigo nos asaltan graves dudas sobre el tipo de posible causalidad de la complacencia. Esto nos advierte ya que la célebre teoría aristotélica de la causalidad está rigurosamente plasmada de las realidades naturales. La teoría aristotélica de la causalidad es una teoría de la causalidad natural. A mi modo de ver junto a ella ha de introducirse temáticamente con todo rigor una teoría de la causalidad personal. La causalidad personal es de tipo muy diferente a la causalidad natural».

Es más; la diferencia entre las cosas y las personas –afirma nuestro A. con razón– pertenece radicalmente al orden trascendental. Hay un ascenso: no es lo mismo la realidad de las cosas que las de las personas. A eso lo denomina *Tipicidad trascendental*, pues hay tipos trascendentalmente distintos de realidad¹⁴⁴.

Julián Marías observa también que para comprender a la persona

«es necesario partir de lo que realmente entendemos y vivimos como personas y en nuestra relación efectiva con los demás, conceptualizar la evidencia, en lugar de reducir ésta a los conceptos recibidos, y que son inadecuados por la radical diferencia entre los modos de realidad. Desde el sistema conceptual elaborado para pensar las "cosas" en el más amplio sentido de esta expresión, no es posible la intelección de lo que escapa a la estructuras admitidas y comprendidas en una

142. Juan de SANTO TOMÁS, *Ibid.* La define como "*ipsa entitas ut dependens*". Para una interpretación de la R. T. en función del binomio potencia-acto, Cfr. infra.

143. ZUBIRI denomina "habitud" a un respecto exclusivo de los seres vivos, que no es aplicable a las relaciones categoriales ni constitutivas, y diversa también de la relación trascendental –aunque se fundaría también, en última instancia, en la respectividad de lo real–. «El término "habitud" no puede tener el mismo ámbito que los de relación y respecto. Habitud designa el modo que tiene una cosa de habérselas con otras. Pero esto no puede aplicarse sino a los seres vivos. Las cosas no vivientes no tienen "modos de habérselas" unas con otras, porque para ello haría falta que una cosa se enfrentara con otras. Ahora bien, sólo los seres vivos tienen enfrentamiento. Las cosas sin vida tienen conexiones entre sí, muy varias y muy ricas (localización, ubicación, distancia, sucesión, coexistencia, etc.), y actúan unas sobre otras en virtud de estas conexiones. Pero esta actuación no es un enfrentamiento. Los seres vivos se enfrentan con su medio externo e interno, y por tanto ellos, y sólo ellos, tienen un modo de habérselas con las cosas, distinto esencialmente de su mera conexión físicoquímica con el medio. El vegetal tiene un modo de habérselas con el medio, que es un modo que llamamos "vegetar" en virtud del cual las cosas en este medio "quedan" para el vegetal según ese carácter formal que llamamos "alimento". El animal tiene ese modo de habérselas con el medio que llamamos "sentir", en virtud del cual las cosas quedan para el animal según esa formalidad que llamamos "estímulo". En el hombre hay un modo de habérselas con las cosas que consiste en enfrentarse con ellas como reales; las cosas quedan ante el hombre como "realidad". A ese modo de habérselas llamo inteligencia. Vegetar, sentir, inteligir son las tres radicales hábitos de los seres vivos». Cfr. J. FERRER ARELLANO, "Evolución de la teoría de la respectividad en el pensamiento personalista de Zubiri (Respectividad y personalidad)", *Espíritu* LI (2002) 217-240.

144. «Hay grados de realidad. Naturalmente, no es que sea más real un hombre que un orangután, si por realidad se entiende que tenga existencia física; no se trata de esto. Se trata de tomar la cosa *in re*. Aquello que constituye el "de suyo" propio del orangután es mucho menos de suyo que aquello que constituye el "de suyo" propio del hombre. Ni que decir tiene del de un ángel. *A fortiori*, naturalmente, de Dios». X. ZUBIRI, *Estructura dinámica de la realidad*, o.c., 156.

larguísima tradición. Creo que esta es la explicación del hecho enorme de que mientras se ha avanzado extraordinariamente en el conocimiento de la naturaleza, hay un extraño fracaso en las disciplinas que se refieren a lo propiamente humano»¹⁴⁵.

El mismo orden de preocupación, aunque con un planteamiento muy diverso, está presente en la Filosofía de L. Polo. Éste afirma:

«En orden a la Metafísica, propongo una ampliación del orden trascendental, precisamente para superar definitivamente la tentación de simetrizar el hombre con el universo».

El ser del Universo es principio de su esencia, que es analítica de causas, pero éstas nada tienen que ver con el ser personal, que se advierte –con el método que propone Polo del abandono del "límite del pensar objetivo" (en una de sus dimensiones)– como coexistencia. (Más adelante nos referiremos a este novedoso planteamiento)¹⁴⁶.

A esas propuestas, que responden a una legítima inquietud, yo prefiero el uso analógico (“similitudo dissimilis”) de los términos clásicos, causalidad, dependencia, que nos impone “la experiencia ontológica”.

¿Por qué ver la causalidad primariamente en las conexiones de orden infrahumano? En la analogía debe tenerse en cuenta una dirección no sólo ascendente, de “las cosas” a lo personal –creado e increado–, sino también descendente. Dios es la primera *res significata* con el vocablo causa. Su *analogatum princeps* es, en efecto, su omnipotente Sabiduría creadora, origen, fin y paradigma de todo lo intramundano. Pero sólo accedo a El, por la mediación del *modus significandi* de las nociones propias de mi inmediata experiencia de las dependencias de orden intrapersonal e interpersonal, o de las que advierto en mi relación con el cosmos infrahumano y las que observo en las conexiones dinámicas intra-cósmicas. Estas últimas son débiles vestigios de lo que significa, *per prius*, causalidad: la omnipotencia creadora de Dios; que sólo se refleja, en sentido propio y formal, en su imagen personal humano-angélica, única criatura querida por sí misma, y única irreductiblemente subsistente – libertad constitutiva– y ontológicamente distinta en su “alteridad”. Ella es la condición de posibilidad de la causa eficiente, en tanto que causa propiamente extrínseca, que como tal supone distinción ontológica; y en el caso del hombre –“corpore et anima unus (GS_ _ _ -----_ _ _ _ (¡cuidado con las antropologías evangelistas!) conexiones operativas naturales con el cosmos irracional, que solo en el hombre alcanza su fin y está llamado a tener parte en la divinización del hombre en los nuevos cielos y nueva tierra escatológicos que anhela con dolores de parto el Reino consumado de alcance cósmico, cuando Dios sea todo en todos (cfr. Rm 8, 1Cor 15, 24-28; 2 Pe). Cfr. J. FERRER, *La Resurrección de Cristo, centro del misterio del tiempo y recapitulación de la Historia salvífica hasta la Parusía*, en “Escatología y vida cristiana. XXII Simposio Internacional de Teología”, Pamplona 25-27-IV-2002_

Los elementos de que consta el cosmos irracional –incluidos los animales superiores– no subsisten propiamente como irreductiblemente distintos; y no cabe, en

145. J. MARÍAS, *Persona*, cit, 26.

146. Leonardo POLO, *La coexistencia del hombre*, o. c, 36. La filosofía de la modernidad advirtió que el hombre no es un réplica del universo y presentó la libertad como trascendental, pero en simetría con el universo mismo. Para que la libertad –el ser de la persona o coexistencia– sea compatible con el ser, hay que distinguirlos, colocando a este, como principio de las 4 causas, en el nivel cosmológico –que sería el ser de la metafísica– y a la libertad a nivel humano, que sería el ser de la antropología, que coexiste con aquél, pero no le es simétrico. La noción de causa, según Polo, sería ajena al despliegue de la esencia del hombre, que describe como “disponer”: la libertad es acto –y acto primero, radical, y por tanto trascendental–, con los que se convierten los otros trascendentales antropológicos.

consecuencia, hablar en sentido propio –además del fin como causa, omnipresente como causa en la Sabiduría Creadora que se plasma en el dinamismo creado de la naturaleza–, sino de causalidad material. Los otros tipos de causalidad –que exigen estricta alteridad– sólo pueden atribuírseles de modo incoativo y muy impropio. La eficiencia, por ser causa extrínseca; y la misma causa formal, en el orden de la substancia (principio de unidad ontológica y distinción en el orden talitativo), es evidentemente precaria en lo real infrahumano. Las conexiones operativas del mundo físico realizan, pues, de modo muy imperfecto la noción analógica de causa eficiente.

Basten estas observaciones de un tema que no desarrollamos aquí, para dar cuenta explicativa de *esa diferencia trascendental persona–cosas*, que –a mi modo de ver *no "pone en causa" la noción de "causa"*, por ser de ámbito trascendental y predicación analógica –por intrínseca atribución fundada en la participación metafísica. Así nos lo atestigua la experiencia ontológica, implícita en cualquier experiencia propiamente humana –y su condición de posibilidad–, desde las más modestas e intrascendentes de la experiencia cotidiana y vulgar, hasta la más sofisticada experiencia científica (mediada esta última por multitud de objetos puros irreales de los que tratamos en el apartado III de este capítulo, que pueden ocultar su última intención que apunta a la realidad –y en última instancia– a la Realidad realísima: el Ser Trascendente, condición ontológica de posibilidad de toda experiencia del ser del ente –vigente siempre, dada la condición corpórea –“reiforme”, la llama A. Millán Puelles– de la persona humana, en una percepción sensible– que es el "analogatum princeps" de la noción analógica de causa).

La Revelación bíblica nos informa además de la existencia, de la existencia de relaciones de origen intradivinas, fundadas en las dos procesiones inmanentes del Verbo y del Espíritu Santo, que constituyen las tres divinas Personas (según la autorizada explicación de los datos bíblicos que hicieron los primeros Concilios ecuménicos). Las diversas tradiciones teológicas explican estas relaciones (Cf. Anexo II), acudiendo a distintas analogías (psicológica, familiar, social, eclesiológica, cosmológica–dinámica –*morphé, dynámis, énergeiai*– etc, cada una de las cuales toma como punto de partida un determinado tipo de relaciones de nuestra experiencia intramundana). Pero coinciden todas ellas en la afirmación –que es dogmática– del carácter constituyente de las Personas de la Trinidad propio de las relaciones divinas de origen; y en la necesidad de excluir en Dios cualquier dimensión o distinción que implique potencia–acto; y por lo tanto, toda relación predicamental –en tanto que accidente (*esse in*)–, y las mismas relaciones trascendentales de nuestra experiencia intramundana, en tanto que fundadas en la causalidad, que como acabamos de ver, supone potencialidad y dependencia.

Las relaciones constitutivas de las Personas de la Trinidad son, en efecto, en parte semejantes y en parte desemejantes a las relaciones trascendentales de las cuales tenemos noticia a la luz de nuestra experiencia ontológica, pues todas ellas, en tanto que fundadas en la causalidad, connotan dependencia y potencialidad, que son incompatibles con el Acto puro. (Por eso la relación criatura–Creador no es mutua, pues Dios es absolutamente Absoluto, absuelto de toda relación de dependencia).

Tienen, en efecto, estas relaciones intradivinas inmanentes dos notas en común – las dos primeras– con las tres que integran la noción de causa: «*pricipium* (1) *influens* (2) *cum dependentia* (3)». La *principalidad* (1) (*id a quo aliquid procedit quocumque modo*), es aquí por modo de "influjo activo" (2) al otro término de la relación que "de suyo" no implica ninguna limitación o dependencia (3). Más bien connota sobreabundancia comunicativa ("Pegé" es, muy significativamente, uno de los nombres con el que se designa al Padre, Origen sin origen, Fuente activa de la vida trinitaria y de todas sus operaciones *ad extra*).

Hay, pues, una *similitudo dissimilis* –que funda una cierta analogía entre "causa" y "orígenes trinitarios" (según la triple inflexión *ex, per, in* de las tres relaciones "ternarias", en coimpliación –*perichoresis*– originaria, que son constituyentes de las tres Personas divinas: la interpretación más feliz, a mi juicio –Cfr. Anexo II– propia del Oriente cristiano, que va abriéndose camino por fortuna, en la Teología católica y protestante).

He ahí el fundamento ontológico de la atribución analógica a Dios de diversos tipos de relación de nuestra experiencia intramundana. La existencia de relaciones en Dios –conocida sólo por Revelación– puede ser así, de algún modo explicada teológicamente por analogía –en la oscuridad del misterio impenetrable– tomando como punto de partida las relaciones dinámicas intra–mundanas, ya inmanentes –en la analogía psicológica–, ya transitivas –en todas las demás– que mediante la negación de toda dependencia causal, nos encamina asintóticamente a la cegadora luz del misterio de la intimidad divina como Comunión trinitaria. Ella excede –trasciende– toda comprensión creada o creable. Sólo la luz de la gloria de la gracia consumada permite acceder, y siempre de modo parcial, a la visión intelectual, intuitiva y beatificante de la eminencia trascendente de la Deidad, sin ninguna mediación analógica.

El carácter *pros-ti* (adaliedad: *ad alterum*) de las relaciones divinas, deriva, pues –según nuestro modo de entender intramundano– de aquella "abaliedad" que excluye toda dependencia causal (que es como el sello distintivo de toda relación real intramundana).

Concluimos, pues, que *es la abaliedad "ut-sic" la nota que propiamente define la relación constitutiva en perspectiva "adecuadamente" trascendental* (inalcanzable en nuestro estatuto actual de vida "ente mortem" sin la luz infusa de la fe teologal en la Auto–manifestación que Dios hace de Sí mismo en la historia salvífica); que abarca –de forma disyunta– todas las relaciones constitutivas, creadas e increadas, según incluyan –o excluyan– la nota de dependencia.

Queda abierta la cuestión de la doble tipicidad trascendental, en el ámbito creatural de persona–cosas (y de persona masculina–persona femenina, en el mundo personal, de la cual trataremos en el próximo capítulo), que a mi modo de ver, debe afirmarse categóricamente, sin necesidad de abandonar la noción de causa, si se entiende ésta con flexibilidad analógica, en el sentido que hemos indicado más arriba.

D. *Sobre el principio de causalidad metafísica en su relación con los otros primeros principios*

El principio de causalidad es el enunciado, en forma de juicio "per se notum", de un descubrimiento que hace la inteligencia humana al enfrentarse con una antinomia –a la que nos hemos referido antes–: la antinomia radical entre lo absoluto –que se impone al espíritu cuando advierte la trascendentalidad del ser y las otras nociones coextensivas, también trascendentales (a las que alude la 4ª vía del Aquinatense), que se convierten con él (1ª fase del itinerario de la mente hacia Dios que impone la prueba propiamente dicha de la que tratamos en el capítulo I), y el ente finito categorial: cada uno de ellos participa del ser de un modo limitado irreductible a los demás. Es precisamente esa limitación –y la consiguiente relación a "lo otro que él"– la que

implica su *constitutiva relación de dependencia causal* al Ser irrestricto que le hace ser (fuera de la cual no serían)¹⁴⁷.

Esta antinomia radical entre el Absoluto y lo finito exige –si no se cede, por desatención más o menos culpable, a la tentación de pereza metafísica (a la que sucumbre con facilidad la naturaleza humana caída, dada su tendencia a la orgullosa autoafirmación del yo que se resiste depender de una instancia trascendente a sí misma–) afirmar la existencia del Ser infinito imparticipado, *causa creadora del orden de los seres finitos*: del orden de participación en el ser. La crítica metafísica del ser finito, en cuanto tal, muestra que todo el orden de la finitud, es enteramente condicionado o causado en su ser –y en su obrar causal participado– al Ser imparticipado o infinito como a su Causa primera creadora que *dans esse, dat et essentiam*¹⁴⁸.

La causalidad metafísica se advierte, pues, cuando se relaciona lo trascendental con lo categorial. Cuando se contempla, en la perspectiva *trascendental* del ser del ente, el universo intramundano de lo *categorial* finito, limitado, y se busca el modo según el cual se concilia aquella tensión ontológica de dos caracteres de suyo antinómicos: lo "absoluto" del ser como tal ("principio de identidad" absoluta que enuncia la trascendentalidad del ser y de las *passiones entis*: verdad, bondad...), y lo "relativo": a saber, la *alteridad*, o distinción de los entes, que como tales tienen una "*identidad (sustancial) relativa*" a los modos múltiples de ser, subsistentes e irreductibles¹⁴⁹.

El principio metafísico de causalidad no enuncia, por consiguiente como *los primeros principios correspondientes a las perfecciones trascendentales*¹⁵⁰, un valor universal absoluto, pues la causalidad sólo afecta a los entes finitos (participantes del ser según una esencia que los limita). No tiene, pues, alcance trascendental. Santo Tomás observó agudamente este hecho metafísico con sus conocidas expresiones, *esse*

147. La esencia –el modo limitado de ser– no responde a la pregunta *por qué son*. Pero eso «hace irrupción el problema metafísico por excelencia, porque si, como dice CHESTERTON, lo más increíble de los milagros es que acaezcan, lo más asombroso de las cosas, de lo real que nos es dado inmediatamente como siendo, no es que sean tal o cual cosa, sino que sean. Esas cosas que nacen y mueren, que empiezan y terminan, que son sólo eso y no lo demás, que actúan de este modo y no de otro, que aparecen subordinadas en su causalidad y dirigidas por una finalidad que las trasciende, esas cosas que son buenas o verdaderas o bellas sólo hasta cierto punto..., todas esas cosas son. La existencia del universo no se explica por sí misma. Que existe es evidente, mas ¿por qué? Esa existencia no es más que un resultado, pero un resultado ¿de qué? Decir que esa existencia se justifica por sí misma, y que no hay por qué asombrarse, es pensar que la existencia del universo es ontológicamente suficiente: que el universo existe por sí mismo (C. TRESMONTANT, *Comme se pose aujourd'hui le problème de l'existence de Dieu*, París 1966, 55). Y esto ya no nos es dado en la experiencia. La experiencia nos da la existencia del universo, y nos da como el hecho de ser: nos dice sin lugar a dudas que las cosas son. Pero luego, al comprobar que no son absolutamente en ningún sentido, que *lo que son no hace que sean y que, por tanto, son y no son, nos vemos inducidos a buscar fuera de ellas la razón por la que efectivamente son*, y en consecuencia, por la que son lo que son y así, finalmente, existen». C. CARDONA, *Metafísica de la opción intelectual*, cit. 50-51.

148. *De potentia* 7, 7.

149. L. de RAEYMAEKER, o.c., 88 ss, habla de los dos principios del orden predicamental: principio de *sustancia o identidad relativa* (a lo otro que ella), que implica a su vez el principio de *distinción* de subsistentes irreductibles. Es el *unum* (compuesto, al menos, de esencia y ser; y aquella de sustancia y accidentes) y el correlativo *aliquid* que connota alteridad: *indivisum in se et divisum a quolibet alio*.

150. Al *esse* corresponden los *principios de "identidad absoluta"* y de "no contradicción", que afirman su trascendentalidad: *todo cuanto es*, es (escapa a la nada en cuanto es). El ser es el ser (se basta a sí mismo, es completo, absoluto, sin relación con un más allá de sí mismo (Dios, Causa incausada, está incluido en el horizonte trascendental del ser). Hay quien rechaza la noción de nada absoluta como impensable –así Bergson– y como consecuencia "el principio de no contradicción" enunciado en términos de nada: el ser no es el no ser. El enunciado más clásico del mismo escapa a esta objeción: una cosa no puede ser y no ser simultáneamente respecto al mismo aspecto.

Al *verum* (inteligibilidad del ser) *el principio de razón suficiente*.

Al *bonum* (su amabilidad: *quod omnia appetunt*): *el principio de finalidad*: todo agente obra por un fin.

causatum non est de ratione entis simpliciter, teniendo en cuenta que *esse universalius est quam moveri*¹⁵¹.

Surge de la consideración del "ente finito" no como *res (ens ut nomen)* como mera esencia categorial, sino como "participio" (*ens ut participium*): participante, según esa modalidad *categorial*, de la perfección trascendental de ser, que abarca todo lo real (incluido Dios como fundamento creador, que se infiere como Causa trascendente de lo categorial finido en el ámbito del horizonte trascendental del ser del ente, objeto formal de la inteligencia).

Descartes y el racionalismo postcartesiano, atribuye equivocadamente valor trascendental al principio de causalidad porque concibe a Dios como *causa sui*. La infinita potencia de Dios es –para Descartes– la causa que le hace existir a Dios; la esencia divina tiene el poder de darse la existencia, autogenerándose continuamente, siendo verdadera causa de sí mismo. Es tan radicalmente fecunda la esencia divina que se da el ser como causa de sí mismo. Descartes piensa que se proporciona así la causalidad una auténtica universalidad (¡justo lo que debe evitarse si no se quiere incurrir en contradicción!), puesto que –según él– si todo tiene una causa, Dios deberá tener una causa; y si el absoluto no tiene una causa, entonces el valor absoluto del principio de causalidad desaparecería.

La noción spinozista de *causa sui* es equivalente de la sustancia divina (la única sustancia) como causa de sí, es potencia, fuerza, energía, actividad que se da el ser a sí mismo y a lo distinto de sí. La sustancia es absoluta voluntad de explicarse, en sí, y en sus atributos y modos.

Por ello, la *causa sui* expresa la infinitud–totalidad, es «la expresión analítica de lo infinito en acto, de lo Uno de deviene un Todo idéntico y simultáneo»¹⁵². Expresión de la actividad absoluta, Dios *causa sui* se pone a sí mismo y simultáneamente pone sus diferencias; se despliega de modo necesario en atributos y modos; *Deus sive natura*. Es el panteísmo radical. Todo lo que se hace requiere una causa de su hacerse; de ahí que un ser que sea por sí es un ser sin dependencia de otro, lo cual significa que es incausado; por ello la expresión *causa sui* carece de sentido.

Los enunciados del principio de causalidad metafísica más radicales son los que toma en consideración la cuarta vía –que ha estudiado las diversas formulaciones en su armónica complementariedad Angel Luis González (o. c) –:

1. *Todo lo que es por participación, es causado por el Ser imparticipado.*

2. *Todo lo que es compuesto, es causado* (compuesto, al menos –en virtud de su diferencia ontológica que arriba exponíamos–, de *essentia* y *esse*); razón de su condición finita y limitada. Las otras composiciones metafísicas no trascendentales –sustancia-accidentes; potencia activa-operación; materia-forma, etc..., implican aquellas como condición de posibilidad. Es la marca de la finitud; su constitutivo metafísico (*esse receptum in potentia essendi*)¹⁵³.

151. «Lo que no es por sí mismo –pues es finito y por participación– depende de una causa». (Lo que no es inteligible de suyo, es inteligible por una causa: en términos de verdad trascendental. A veces se enuncia: "todo efecto tiene una causa". Pero, es evidentemente tantológico).

152. I. FALGUERAS, *La "res cogitans" en Spinoza*, Pamplona 1976, 175. Cfr. la excelente exposición que hace sobre este tema (Dios como *causa sui* en el racionalismo) A. L. GONZÁLEZ, *Teología natural*, cit. 237 ss.

153. Cfr. *De ente et essentia*, V, *in initio*. Sto Tomás lo enuncia a veces –en la perspectiva del *unum* (trascendental)– así: «*quae secundum se diversa sunt non conveniunt in aliquid unum nisi per aliquam causam adunantem ipsa*» (S. Th., I, 7, 3: la unión incausada de lo diverso es imposible).

3. *Todo cuanto es finito no es absoluto* (ese absoluto que se impone a la mente cuando reflexiona en el valor trascendental del ser del ente), *sino relativo a una causa absoluta*, pues se opone, *en cuanto finito* totalmente no sólo superficialmente, a cualquier otro ente finito (por su esencia⁷⁰ modo de ser); y a la vez se le asemeja totalmente en tanto que son (en cuanto constituídos, por entero, por ese valor de ser que todo lo penetra).

Los *enunciados correspondientes a la consideración dinámica del ente finito* son los que toman en consideración las vías 1ª, 2ª y 5ª, que se implican: el movimiento del móvil –cambio o devenir (1ª)–, causado por la actividad del agente (2ª), que a su vez no actúa si no sufre un cambio que le pone en condiciones de actuar, siempre con vistas a una finalidad, aunque no sea aquél inteligente (5ª), pueden reducirse a uno:

Todo ser finito que –y en tanto que tal– tiende a actuar con vistas a un fin perfeccionante de otro o (y) de sí mismo, con la condición de haber recibido un cambio de otros agentes, es causado en su mismo obrar de causa segunda.

En compendio: Todo ser finito cambiante y activo, que participa en el ser, no se puede pensar metafísicamente (en la perspectiva trascendental del ser) sólo como ser; sino además por una indigencia de ser –limitación esencial– que implica una relación de dependencia total en el ser y en el obrar al Ser absoluto y no finito (irrestricto).

He aquí por qué afirma profundamente Santo Tomás de Aquino que «aunque la relación a su Causa no intervenga en la *definición* (abstracta o "quiditativa") del ente causado, sin embargo, se requiere necesariamente para su plena inteligibilidad como ente concreto (como *habens esse*: en la irreductible y "concreta" subsistencia que lo participa en propio); pues en tanto que es por participación, se infiere que es causado por otro (implícitamente: por Aquél que "es por esencia": el Ser imparticipado o irrestricto)»¹⁵⁴.

Con frecuencia se ha observado que esa era la *forma mentis* del Aquinate¹⁵⁵, en cuya virtud la inferencia del *maxime tale*, a partir de orden trascendental; el *Ipsum Esse* imparticipado– aparecía ante sus ojos de manera del todo espontánea en su condición de Causa Creadora de la perfección de ser *diversimode participata* en la escala gradual de las esencias o naturalezas concretas del orden cósmico universal. *Era tan connatural a él esa visión de Dios en el mundo y del mundo en Dios –emergiendo de la "Virtus essendi" por esencia– que se contentaba con sugerir el itinerario de la mente hacia Dios que de modo espontáneo siguen todos los hombres que logran liberarse de los hábitos mentales de origen ambiental o personal, que entorpecen el uso espontáneo de la inteligencia creada por Dios, en la que ha dejado su imagen: la imagen de Aquél que es "la imagen del Dios invisible".*

Santo Tomás, teólogo, que respiraba habitualmente a pleno pulmón la brisa del Espíritu que se desprende de la *Sacra Pagina*, debería confiar en su poder profiláctico y estimulante de la buena salud mental de sus alumnos de teología connaturalizados con la metafísica bíblica, uno de cuyos puntos focales es la fulgurante luz de la revelación a Moisés desde la zarza ardiendo, del nombre de YHWH (Ex. 3,15). No

154. «*Licet habitudo ad causam non intret in definitionem entis quod est causatum, tamen consequitur ad ea quae sunt de eius ratione, quia ex hoc quod aliquid sit per participationem sequitur quod sit causatum ab alio*» (S. Th., I, 44, 1, 1). (Sin necesidad de abandonar el límite objetivo del pensamiento que propone L. POLO –*vide infra* Cap I, 1 *in fine*– muestra aquí la implicación de Dios en la inteligencia adecuada del ser finito personal e infrahumano, captada de modo –como vimos– cuasi intuitivo, por connaturalidad).

155. Una buena descripción de esa *forma mentis* metafísica connatural al Aquinate puede verse en L. de RAEYMAEKER, *L'idée inspiratrice de la Métaphysique thomiste*, en *Aquinas*, III (1960) 1-22; PHILIPPE DE LA TRINITÉ, en *Les preuves de Saint Thomas*, en *De Deo*, Actas del Congreso internacional tomista de Roma 1964.

veía, quizá, por ello, la necesidad de explicitar en largos desarrollos "científicos" aquella metafísica vivida.

El principio de causalidad es un juicio⁷¹ analítico *per se notum*, pues, aunque el predicado no aparece como contenido, sí que se manifiesta como necesariamente implicado de modo "supositivo", no "inclusivo", en el sujeto, pues entra en la definición no *abstracta* o *quiditativa*, sino *concreta*, del ente por participación; en tanto que implica [*consequitur ad ea quae sunt de eius ratione*] su relación a una causa –el Ser imparticipado– de lo que depende de modo total (Cfr. *S. Th.*, 44, 1, 1)]. Se trata de una necesidad objetiva o impuesta por la evidencia la necesaria relación entre S y P, como una exigencia ontológica: lo participado –y por ello compuesto– es causado por la plenitud desbordante de la perfección participada– que es simple. No es, pues, como sostiene Kant, una necesidad "puesta" por la inteligencia, con alcance puramente subjetivo: por el «juicio *sintético a priori*, todo lo que acontece, supone algo a lo cual sigue conforme a una regla»¹⁵⁶.

Los primeros principios no son derivables unos de otros (con mayor razón el de causalidad, pues *esse universalius et quam moveri*, y no es de alcance trascendental, según vimos, como los otros), *pero dependen unos de otros: si se niega uno, deben negarse los demás*, en especial el de no contradicción. No se puede negar el principio de causalidad sin incurrir en contradicción (como muestra Santo Tomás en la vías). No se puede ser por sí y por otro a la vez. (De ahí su formulación en forma trascendental disyunta: «Todo ser se es bien por otro, bien por sí mismo»).

Tal es la llamada prueba indirecta de lo evidente "de suyo" (*per se notum*), por reducción al absurdo. "El devenir supone una causa" ¿Porqué? Porque es el paso de potencia a acto; y la potencia es al no ser como acto a ser. El no ser se convertiría en ser por sí mismo si negamos la influencia de otro, es decir, si negamos el principio de causalidad. Estaríamos incurriendo en la más absurda y flagrante contradicción. (Con razón decían los antiguos: *nec ipse Deus potest aequare rotunda quadratis*).

156. *Crítica de la razón pura*, A 156. Sabido es que para KANT las proposiciones necesarias eran o bien proposiciones "analíticas" que él consideraba como puramente tautológicas y que no interesaban al conocimiento, pura repetición del mismo concepto; o bien proposiciones "*sintéticas a priori*", como el principio de causalidad, por ejemplo. Bajo la forma "todo lo que es contingente es causado", pensaba Kant con razón que es imposible descifrar en la noción de sujeto ("lo contingente") la del predicado ("causado"); por tanto -concluía falsamente-, la necesidad de la proposición reside toda entera fuera de los conceptos, y es la de una forma *a priori*; de una categoría bajo la cual están subsumidos.

MARITAIN responde acertadamente que la verdadera división es otra. Las proposiciones evidentes por sí mismas (*per se notae*), son todas conocidas en virtud misma de las nociones que las componen. Pero las unas son "inclusivas" (*per se primo modo*). El predicado está formalmente incluido en la noción del sujeto: lo que existe, existe; todo ser es lo que es; lo que está escrito, escrito está. Estas proposiciones no son tautológicas, pues como todas proposición afirman la identidad *in re* de dos términos nocionalmente distintos, pero son radicalmente insuficientes para edificar el conocimiento. En este aspecto se extraviaba el angelismo de Leibniz, que sólo reconocía la causa formal. (La causalidad material debería, en consecuencia, tomar su desquite ¡y que desquite!).

Las otras proposiciones conocidas de suyo son las "supositivas" (*per se secundo modo*). En ellas es el sujeto quien es de la razón del predicado, incluido en él como sujeto propio y necesario. Sirva de ejemplo la chatura de la nariz: la nariz es el sujeto propio del predicado "chato"; de ahí la aserción: toda nariz es roma o no-roma. JUAN DE SANTO TOMÁS en su *Lógica* (IIª Parte, cuestión 24), a propósito de esas proposiciones en las cuales el predicado es la pasión del sujeto propio escribe: «Aunque el predicado no sea de la esencia del sujeto, el sujeto sin embargo pertenece a la esencia del predicado, pues en cuanto sujeto propio está supuesto en la definición de la pasión».

Ha sido profundamente perjudicial a la filosofía descuidar esta segunda categoría de proposiciones evidentes de suyo. Aquí la necesidad es exterior a la noción del sujeto, cosa que Kant ha visto muy bien, pero no es exterior a la noción del predicado. A este tipo pertenecen las proposiciones que enuncian el principio de causalidad (J. MARITAIN, *Réflexions sur l'Intelligence*, cap. II, 69-72 donde se comenta; ARISTÓTELES, *Segundos analíticos*, lib. I, lec. 10 de Santo Tomás y comentario de CAYETANO; *Lecciones de Filosofía moral*, cit., 195.

Para establecer con rigor el *valor metafísico del principio de causalidad en la inferencia de Dios* –en su esencia misma metafísica, *quoad nos*– será conveniente que hagamos algunas *precisiones*. La participación de diversos *habens esse* en el valor de ser (*esse*), que funda el principio de causalidad metafísica por el que alcanzamos a Dios, supone estricta "subsistencia" y una correlativa "alteridad" o distinción de participantes. Es evidente que Santo Tomás trata las "cosas" de este mundo como otros tantos seres subsistentes y causas extrínsecas. Pero es muy discutible que ello sea así, sobre todo teniendo en cuenta la fenomenología del comportamiento humano en relación con la conducta animal y los avances de la ciencia moderna y de la Filosofía de la naturaleza que interpreta sus conclusiones, a la que ya en el capítulo anterior hicimos alguna referencia.

Zubiri ha señalado acertadamente una *progresiva gradación evolutiva* a la que ya hemos aludido antes, en la perspectiva de la hipótesis evolutiva, desde la simple materia hasta los animales superiores infrahumanos, en la cual sólo la entera totalidad de las "cosas" (partículas elementales, moléculas, ...) o fragmentos, goza de sustantividad; será ella, pues, "única" más que individual. Pero si por una concesión, consideramos ficticiamente a los elementos del cosmos irracional como realidades en y por sí mismas, deberíamos distinguir, según Zubiri: la mera singularidad (partículas); la unicidad de varios *singuli: materia estabilizada* (por ejemplo, en virtud de una agregación de moléculas), y el *esbozo de individualidad* –más pálido en las plantas, más acusado en los animales– (*vitalización de la materia estable*). Pero en rigor, también el ser vivo, excepto el hombre –en virtud de la *mentalización de la materia vitalizada*–, es un mero fragmento de la realidad material total. Cada vida no parece ser sino una mera "modulación" de la vida. Ni la misma esfera biológica modulada podría considerarse tampoco en este dominio, insisto, como irreductible a lo material inorgánico, siendo ella también, a la postre, algo puramente material¹⁵⁷.

Los elementos del cosmos irracional "no son", pues, en sí mismos. Ni por lo tanto, subsisten propiamente, ni son en ese sentido (no en el de *hypokeimenon*) *supuestos* ontológicamente distintos propiamente dichos. Sólo tomado en su conjunto el cosmos irracional podría hablarse de subsistencia en sentido metafísico. No negamos que se puedan dar en ella diversos sujetos "sustantes" de propiedades activas y pasivas, pero sí que sean ellos irreductiblemente *subsistentes*¹⁵⁸.

Pero la persona humana es ciertamente "un" ente subsistente, que participa en propio del ser (y por ello abierto al todo trascendental). *Bastaría relacionar con el hombre los datos de experiencia que establece la cuarta vía para encontrar en ellos una base de argumentación inquebrantable* y para comprobar que Santo Tomás interpretó correctamente los hechos¹⁵⁹.

157. En el capítulo "Evolución y creación" de *El misterio de los orígenes*, cit. mostramos que hay en la emergencia de la vida, verdadera epigénesis o novedad de ser. Pero aunque irreductible lo orgánico vital a lo inerte anorgánico, no deja de ser puramente material; y no hay, por lo tanto, subsistencia o distinción ontológica propiamente dicha que emerge sólo con la aparición del pensamiento y de la libertad. La subsistencia irreductible es precisamente –recuérdese– la *libertad constitutiva* de la persona, de la que emergen la *libertad trascendental* (apertura noética y volitiva) la *libertad como decisión (de arbitrio)* propia de la "voluntas ut ratio", en cuyo buen uso *se conquista* la verdadera libertad moral del hombre en la que alcanza su pleno perfeccionamiento "(que se conquista).

158. J. FERRER ARELLANO, *Persona y respectividad*, en "Actas del XIII Congreso Internacional de Filosofía" (México). t.2, 1963, 328 y ss. *Unidad y respectividad en Zubiri y en la metafísica de la participación*, en "Documentación crítica iberoamericana de Filosofía" (Sevilla), 1964, 85 y ss. "Evolución de la teoría de la respectividad en el pensamiento personalista de Zubiri: personeidad y respectividad", en *Anuario Filosófico*, 1997, XXX fasc. 3.

159. Vide L. de RAEYMAEKER, o. c. 434. «El hombre, al obrar, sufre un *devenir* (primera vía), cuya inmanencia es inseparable de *operaciones materiales y transitivas, que establecen una interacción entre el yo y el mundo exterior* (segunda vía). En cuanto el ser personal, el hombre tiene un *comienzo* en el tiempo; pero este comienzo es una concepción vinculada a la operación de otros seres, porque el hombre nace en el mundo y en la

El resto de las vías, repetimos una vez más, se integraría, en último término, en la cuarta de la participación; arrancan, cada una de ellas, de la constatación de un *índice* de limitación¹⁶⁰ fundada en aquella participación que la cuarta toma en cuenta *como tal*.

73

La argumentación se desarrolla en círculos concéntricos, que aprietan cada vez más el nudo de la cuestión. Es en la cuarta vía donde alcanza plenamente el fondo del problema, tomando como base del razonamiento la participación en el ser, es decir, la razón más universal y más fundamental de la vinculación de toda realidad finita al Ser infinito y absoluto.

E. *La negación de la religión trascendental o constitutiva*

En la década de los cincuenta se inició una apasionada controversia –ya remitida, por el lamentable abandono de la metafísica en estas últimas décadas– en la que se ventila, nada menos, que el derecho de existencia de la clásica noción de relación trascendental en una filosofía bien fundada. Se ha sostenido, en concreto, la radical incongruencia de la relación trascendental con los principios de la filosofía clásica, al menos la de Tomás de Aquino.

A. Krempel ha sido el autor que la ha planteado en toda su crudeza, en una voluminosa y concienzuda obra sobre la doctrina de la relación de Santo Tomás, extraordinariamente meritoria en muchos aspectos. Sostiene en ella la tesis de la noción de "relación trascendental" responde a una noción espúrea y contradictoria introducida subrepticamente en la Escuela en virtud de influencias muy diversas¹⁶¹, sobre todo nominalistas, a partir de Domingo de Flandes y de la obra de otros tomistas posteriores. Según él, tomó definitivamente carta de naturaleza esta noción a partir de Juan de Santo Tomás, cuya doctrina –de talla excepcional, que no cabe desconocer sin injuria, o por desconocimiento–, fustiga con una violencia inusitada (haciendo, sí, la salvedad de su ejemplar rectitud de vida). Aprovecha la ocasión para atacar, en general, a toda "la decadente escolástica tardía" española, haciendo gala de una notabilísima falta de objetividad, sólo explicable por un excesivo apasionamiento en la defensa de una tesis que –diga lo que diga su autor– tiene mucho de apriorística.

humanidad (tercera vía). Gracias a su vida consciente, el hombre reconoce su naturaleza y sus límites, y se ve situado frente a otros seres; comprende que hay un orden de realidades; se forma una idea analógica del ser, que abarca los grados del ser e implica la *participación* en el valor de ser (cuarta vía). Desarrolla sus acciones libres y personales sin romper todos los vínculos que le unen al universo, y en sus tendencias instintivas se manifiesta el *orden material de la naturaleza* (quinta vía)».

160. Índice cierto de limitación es el hecho de la epigénesis o surgimiento de lo nuevo (vida y pensamiento) en la evolución, que implica necesariamente un Principio *creador* "evolvente" que lo cause y *sea* eminentemente Vida y Pensamiento de *perfección absoluta*. *Creador*, porque quién causa novedad de ser en un orden cualquiera –en lo *perfectible* a lo largo de la evolución– es causa propia e inmediata del ser *qua* ser, pues la perfección de ser es trascendental. He aquí la tesis de C. TRESMONTANT, *Comment se pose aujourd'hui le problème de l'existence de Dieu*, 1966. Sobre este tema he escrito en J. FERRER ARELLANO, *El misterio de los orígenes*, cit. parte IV. Evolución y creación, y (en colaboración con J.M. Barrio) *Metafísica de la creación y ciencias de la evolución*, Pamplona, Eunote, 2001.

161. O.c., 645 ss. Entre ellas enumera la larga difusión obtenida por el opúsculo apócrifo, atribuido mucho tiempo a SANTO TOMÁS, *De relatione*. Se usa en él la terminología que habría de triunfar en adelante. Ya antes de Krempel, habían puesto en duda la legitimidad de la relación trascendental. N. BALTHAZAR, "La réalité de la relation finie d'après S. Thomas", *Revue neoscholastique de Philosophie* (1928), págs. 397-414., y A. Stolz, en la edic. elemana de la *Summa Theol.* Salburgo, 1949 ss. vol. 2, 44. Vide también Adrian PATTIN. "Contribution à l'histoire de la relation transcendente", *Revue de l'Université d'Ottawa*, 1958 (secc espec.). 137-155. También niegan, infundadamente, esta noción otros filósofos que se inspiran en el Aquinate, tales como C. Fabro y C. Cardona y todos sus discípulos.

Concedámosle ante todo algo que ya era archiconocido antes de su obra; Tomás de Aquino, efectivamente desconoce la terminología actual en uso para designar la realidad a que ella alude. Ya expusimos más arriba los no pequeños inconvenientes que lleva consigo, que dan explicación más que suficiente de los motivos que, con toda verosimilitud, influyeron en él para huir de un léxico acuñado con términos de relación, que podría conducir insensiblemente a volatilizar una realidad, que no por estar íntegramente penetrada de respectividad deja de tener consistencia ontológica; o a considerarla como una mera relación lógica. Nada tiene de particular que un espíritu tan enemigo del formalismo como el de Santo Tomás¹⁶², evitase concretas fórmulas estereotipadas para expresarla.

Pero, ¿quiere ello decir que desconociera la realidad misma que la penuria de las palabras quieren expresar?¹⁶³.

Pretende Krempel, nada menos, que las realidades que se corresponden como potencia y acto son en sí mismas absolutas. Potencia y acto –escribe– pueden ser, ora trascendentales o constitutivos (tales como esencia y acto de ser, materia y forma, etc...), ora eficientes o predicamentales (tales como la facultad o el hábito que la cualifica, que son potencia respecto a sus actos correspondientes)¹⁶⁴.

En el primer caso, potencia y acto no deben considerarse como entidades realmente distintas entre sí. Ellas no señalan otra cosa que dos denominaciones distintas de la misma realidad fundadas en dos aspectos de razón. Se trata de la misma cosa absoluta en ambos casos que se designa como ya actuada con relación a su estado actual, y en potencia si se considera con respecto a su posible estado futuro¹⁶⁵.

Sólo las potencias eficientes activas (tales como facultades o hábitos), serían realidades distintas realmente de sus actividades correspondientes (actos de conocimiento, de amor, etc...). Pero –continúa Krempel– tanto las primeras como los segundos son realidades absolutas en sí mismas –cualidades– sin ninguna dimensión de relatividad¹⁶⁶; es nuestro espíritu el que las concibe como intrínsecamente relativas. ¿Cómo explicar esta evidente falta de paralelismo entre la realidad y el modo según el cuál es concebida (*modus significandi*)? Según el A. debe recordarse a este respecto la repetida afirmación de Santo Tomás según la cuál es imposible el conocimiento del ser en potencia¹⁶⁷: nada podemos conocer sino en tanto que actualizado. Por ello, donde falta la actualización natural nuestra inteligencia proyecta necesariamente un *ordo* mental a las realidades actuales sin las cuales no se puede concebir, destinado a reemplazar, a manera de *Ersatz*, el imposible conocimiento del ser en potencia. Esta relación, sin embargo, –lamenta el A.–, ha sido identificada, incurriendo en un evidente hiperrealismo, a su fundamento extramental, dando así lugar a la relación trascendental.

Así, por ejemplo –aclara el A.–, expresamos en nominativo –potencia *intellectiva*– para referirnos a la realidad actual de nuestra inteligencia como una cualidad; pero no podemos menos de expresar en ablativo y con una relación –*in*

162. Cfr. el notable ensayo de J. PIEPER, *Actualidad del tomismo*. "O crece o muere", Madrid, 1957. El mismo KREMPEL recoge no menos de veinte expresiones diversas empleadas por SANTO TOMÁS para significar la idea de respecto. Cfr. 94-146. Vide sobre el tema F. A. BLANCHE, "Les mots signifiant la relation dans la langue de Saint Thomas d'Aquin", *Revue de Philosophie*, 32 (1925), 365 ss.

163. CAYETANO, movido sin duda por estas razones, afirmó que transigía con el vocablo "respectus transcendens" exclusivamente *propter vocabularii penuriam*. Cfr. In "*De ente et essentia*", C. 7, 9, 16.

164. o. c., 349.

165. *Ibid.* Cfr. también KREMPEL, "Saint Thomas et la notion de la relation transcendente", en *Revue des Sc. phil. et. et théol.*, t. 43 (1959), 87 s.

166. Puede advertirse un cierto paralelismo con la tesis de SUÁREZ. Cfr. sobre ella ITURRIOZ, *Metaphisica generalis*, Madrid, BAC, 1957, 801.

167. Vide, por ejemplo, In *Boeth. de Trinit.*, 4, 3.

potentia ad intellectionem— para lograr su comprensión como una potencia, que es imposible sin proyectar una relación sobre un acto futuro. Pero esta relación es meramente lógica. (Lo mismo habría que decir de la relación de la actividad al objeto correspondiente que la específica)¹⁶⁸. 75

Se trata concretamente —asegura— de aquellas relaciones lógicas necesarias a las que se refiere Santo Tomás en la cuestión disputada *De potentia* (Cfr. *infra*, Cap. II, III, A). A diferencia de aquellos otros respectos, también lógicos —tales como la relación de género y especie— que sólo se atribuyen a conceptos objetivamente distintos sin correspondencia inmediata en la realidad, estas relaciones son atribuidas *ex quadam necessitate* a la realidad misma de aquellas entidades que, siendo absolutas en sí mismas, sólo pueden ser entendidas por nosotros valiéndonos de un respecto *ad aliud*, que siendo meramente ideal, no puede ser declarado real sin evidente falsedad¹⁶⁹.

Pero Krempel no ha visto —o no ha querido ver— que si este texto se refiere evidentemente a gran número de relaciones lógicas necesarias a nuestro modo de comprensión —tales como aquellas que necesariamente atribuye nuestra inteligencia a Dios Creador para comprender el despliegue *ad extra* de su Omnipotencia en el Universo creado¹⁷⁰, a la cosa sabida en cuanto asimilada por nuestra inteligencia, etc.— en modo alguno quiere decir ello que las relaciones correspondientes en la criatura o en nuestro acto de inteligencia sean también meramente lógicas¹⁷¹.

Una teoría que descansa principalmente en este texto tan mal entendido e interpretado parece algo más que sospechoso de falsedad.

Pero sigamos más de cerca a Krempel en su voluminosa obra. El método seguido en ella —digamos ante todo— peca de unilateralismo, y parece condicionado por una convicción *a priori* en contra de la relación trascendental. Lo primero, porque no parece correcta la pretensión de alcanzar un conocimiento adecuado de la doctrina sobre un tema ontológico cualquiera, y menos aún sobre uno tan implicado en los supremos principios inspiradores de su filosofía de la participación en el *esse* como el de la relatividad, sin abordar previamente aquel estudio más general. Y lo segundo, porque, en primer lugar, la perspectiva para captar la realidad de la relación trascendental en modo alguno podría ser la adoptada por el autor —a saber, la búsqueda de una oposición entre aquella y la relación predicamental— pues no son ellas, en ningún caso, dos especies de un mismo género supremo. Y en segundo lugar, porque, como él mismo ha debido reconocer implícitamente, la doctrina tomista de la relación predicamental, como la de tantos otros temas, no forma en Santo Tomás un sistema cerrado, sin que quepan dudas y fluctuaciones, como parece presentarlo Krempel.

168. KREMPEL, *La Doctrina...*, cit, 365.

169. «*Relatio rationis consistit in ordine ad intellectum. Quod quidem dupliciter potest contingere; Uno modo secundum quod iste ordo est adinventus per intellectum et attributus ei quod relative dicitur; et huiusmodi sunt relationes quae attribuuntur ab intellectu rebus intellectis prout sunt intellectae, sicut relatio generis et speciei. Has enim relationes ratio adinvenit, considerando ordinem eius quod est in intellectu ad res quae sunt extra, vel etiam ordinem intellectum ad invicem. Alio modo secundum quod huiusmodi relationes consequuntur modum intelligendi, videlicet quod intellectus intelligit aliquid in ordine ad aliud, licet illum ordinem intellectus non adinveniat, sed magis ex quadam necessitate consequatur modum intelligendi. Et huiusmodi relationes intellectus non attribuit ei quod est in intellectu, sed ei quod est in re. Et hoc quidem contingit secundum quod aliqua non habentia secundum se ordinem, ordinate intelligitur; licet intellectus non intelligat ea habere ordinem, quia sic esset falsus» (De Pot., q. 7. a. 11)*

170. En general, todas las relaciones expresadas por lo nombre divinos "temporales" (tales como *Dominus*, *Providens*, etc...). Cfr. *De Pot.*, 7, 8, 1; 3, 17, 2, 1; IS d 30, 9,1, a. 1.

171. También se refiere en este texto a aquellas relaciones lógicas negativas que proyectamos de una realidad a otra no existente para formar conceptos de carencia y privación (vacío, ceguera, etc...), como puede concluirse tras una comparación con otros lugares de SANTO TOMÁS, *De Princ. natur.*, I, núm. 4; *In I Phys.*, lect. 15, ed. León., II, n.7.

La filosofía de Tomás de Aquino es una heurística apasionada de la verdad natural al servicio de una profundización en la Verdad Sobrenatural, y parece excesivo pedirle una total coherencia sin vacilaciones ni desfallecimientos en un tema como el de las relaciones predicamental y lógica (único tratado a fondo por el A.), que no son precisamente el centro de su Filosofía de la participación¹⁷². El debió de ocuparse frecuentemente de aquellas relaciones en mil pasajes de su obra teológica, singularmente en la elaboración de las cuestiones trinitarias; pero no ha desarrollado un estudio monográfico sobre la respectividad en todas sus modalidades. Y cuando se ha interesado por ella se ha fijado sobre todo en el predicamento de las tablas aristotélicas, con vistas a una interpretación de los datos relevados sobre las Personas divinas como Relaciones subsistentes acudiendo a la analogía, y destacando, en consecuencia, las profundas diferencias que ellas mantienen con las relaciones predicamentales creadas.

Según Krempel, Santo Tomás reserva a Dios la identidad entre una relación real y una entidad absoluta. Se basa para ello en la alegación de textos que se refieren a la relación predicamental¹⁷³ que –de otra parte– no son concluyentes, pues como veremos, dudó Santo Tomás entre la alternativa de declarar su distinción o no del fundamento en que están aquéllas basadas, y –como hicieron la mayor parte de los tomistas primitivos– podrían haber sido aducidos oportunamente los textos que parecen afirmar una identidad entre unas y otros.

Siempre será cierto, con todo, que nuestra distinción conceptual entre relación y realidad absoluta –hecha abstracción del respecto en virtud del cual sería relativa– es adecuada (distinción virtual mayor), a diferencia de la que establece nuestro espíritu entre la Esencia Absoluta y la Personas o relaciones subsistentes, que es inadecuada (como lo explícito se destaca de lo implícito: distinción virtual menor). Con esta perspectiva cabe decir que tal identificación es, efectivamente –en el sentido precisado–, un privilegio divino.

Una recta perspectiva debe enfrentarse con el tema a la luz de la metafísica tomista de la participación en el ser, que pende de la causalidad creadora de un orden de seres subsistentes dotados de una dinámica y mutua virtualidad causal.

Esta filosofía –se ha hecho notar– ha sabido integrar en una síntesis superior los aciertos parciales de la metafísica platónica de la participación del Bien por causalidad vertical y ejemplar, y los de la ontología aristotélica del acto y de la potencia como

172. No es éste el caso de la ordenación entitativa o respectividad trascendental. Es cierto que algunos autores excelentes, como GILSON y FABRO, por ejemplo, apenas aluden a ella; pero está implícita en toda su obra metafísica. Este último autor, sin embargo, incurre en la ligereza de poner en entredicho la relación trascendental en una frase fugaz después de haberse servido implícitamente de ella en toda su obra. Cfr. *Breve introduzione al tomismo*, Roma 1960. 64. Su habitual enemigo a los excesos formalistas de una escolástica que no ha profundizado como era de desear en la originalidad del *esse*, "acto intensivo y emergente", le ha llevado a adherirse, sin más discernimiento, a la tesis de su corifeo KREMPEL, encarnizado escarnekedor también él de aquella escolástica, por bien diversas razones en uno y otro. Se echa de ver que Fabro no conoce a fondo esta obra, que se sitúa más que ninguna de la moderna escuela tomista en los antípodas de su metafísica de la participación en el *esse*.

La influencia de FABRO sobre un conocido sector del tomismo contemporáneo –C. CARDONA, por ejemplo, no hace mucho desaparecido, tan sugerente y penetrante pensador y maestro, como inspirado poeta –que ha creado escuela– se extiende también, por desgracia, a su doctrina de la relación, que considera exclusivamente como predicamento. Incluso la relación de dependencia de la criatura al Creador la consideran, absurdamente, como mero accidente. Véase como muestra lo que escriben T. ALVIRA, L. CLAVELL y T. MELENDO (*Metafísica*, Pamplona 1984, 76). «La relación trascendental tiene el inconveniente de admitir una relación idéntica al contenido absoluto de las cosas, lo cual sólo es posible en las relaciones intratrinitarias que son idénticas a la Esencia divina. Además, en lo ejemplos aducidos no puede hablarse de relación, porque la potencia, la materia, la voluntad no son entes, sino sólo principios constitutivos, y por eso no son sujetos capaces de relación». (Lo mismo F. Ocariz en sus obras teológicas, como *Naturaleza, gracia y gloria*). En el texto damos cumplida respuesta a esas afirmaciones.

173. O. c., 174 s.

principios constitutivos de la *ousía* o esencia, que no permiten conocer otra causalidad propiamente dicha que la horizontal, en un recíproco *agere y pati*¹⁷⁴.

Según ella, las nociones de acto y de potencia no deben ser concebidas exclusivamente sobre el método aristotélico¹⁷⁵ de las estructuras hilemórficas –primaria y secundaria– explicativas del movimiento físico¹⁷⁵. El acto de ser sería también acto de una potencia, pues su composición con la esencia es también, –como la de forma y materia– "en cierta manera" una composición de un determinado con un determinante. Pero difieren profundamente, pues la composición constitutiva de la sustancia corporal (línea de la esencia) es la del acto de la forma con la potencia de la materia, mientras que la composición constitutiva del ser subsistente es la del acto de ser (*esse*) con el modo de ser tal, tomado como ya constituido –en su propio orden esencial (esencia actual)–, pero todavía en potencia respecto del existir que es otro orden muy distinto. Por eso la esencia no es un principio que sea de suyo "determinable" o moldeable al que el *esse* hiciera pasar de la potencia al acto (al modo como la forma "actúa" la potencia de la materia); sino que, siendo acto en su orden esencial, es implantado en él mismo por un acto superior (el acto de ser –*esse*– acto de los actos esenciales). Se nos pide comprender, pues, una potencialidad, que, a diferencia de la que corresponde a la materia, es la de un acto. Por eso –observa Gilson¹⁷⁶– Santo Tomás se ve obligado a calificar con un *quodammodo* al vocablo "potencia" aplicado a la esencia, referido a un "acto" que no es la forma y del cual participa¹⁷⁷.

Son muchas, en efecto, las dificultades que obstaculizan la comprensión de la originalidad del acto de ser meramente actualizante, tan distinto de los actos formales esenciales que son determinantes y sobre ellos eminente.

No es la menor el hecho de que también la forma, por ejemplo, pueda y deba ser denominada "*principium essendi*" «*quia est complementum substantiae*¹⁷⁸ *cuius actus est ipsum esse; sicut diaphanum est aeri principium lucendi, quia facit eum proprium subiectum lucis*»¹⁷⁹. Y es que la existencia desnuda –el *esse*– no existe¹⁸⁰: por sí sólo el existir finito no existe, pues no puede ser sino el de una esencia que de ella participa. En este sentido, se puede y se debe decir que la esencia es condición necesaria del *esse* participado: *Forma dat esse*¹⁸¹.

Pero sólo si concebimos al *esse* y a la *essentia* como dos principios diversos, sí, pero esencialmente correlativos y absolutamente inseparables en el compuesto –siempre a salvo la principalidad eminente del acto de ser del que que brota la esencia determinando "el modo de ser tal" al restringir su soberana energía ontológica– puede explicarse esta misteriosa participación que se impone imperiosamente a la inteligencia metafísica, según pusimos antes de relieve.

174. C. FABRO, *Partecipazione e causalità*, cit, 241 ss. y 397 ss. E. GILSON, "Trois leçons sur le problème de l'existence de Dieu", *Divinitas*, 1961 (S) 23-87.

175. «*Nec est autem eiusdem rationis compositio ex materia et forma et ex substantia et esse, quamvis utraque sit ex potentia et actu*». C. G., II, 54.

176. E. GILSON, *El ser y la esencia*, cit., 99 ss.

177. "Ipsum esse est actus ultimus qui participabilis est ab omnibus: ipsum autem nihil participat... Non autem est similis ratio de aliis formis..., quas necesse est participare ipsum esse, et comparari ad ipsum ut potentiam ad actum; et ita, cum sint quodammodo in potentia, possunt aliquid aliud participare". *De anima*, 6, 2.

178. Se refiere, claro, a las sustancias finitas corpóreas, que son las únicas que conocemos con la inteligencia natural. No tenemos por qué hacer aquí referencia a las formas separadas (espíritus angélicos) de las de SANTO TOMÁS –teólogo y discípulo de ARISTÓTELES– se hace frecuentemente cuestión. *Vide* en este sentido A. GONZÁLEZ A., *Introducción la la metafísica*, Mendoza, 1951, 173.

179. C. G., II, 54.

180. La fórmula es de CAYETANO, *In S. Th.*, 1, 2, 1, 2: "existencia non existit": el ser (*esse*) no es.

181. *Vide* el profundo estudio de C. FABRO sobre esa fórmula de SANTO TOMÁS (tan repetida a lo largo de su obra), en *Partecipazione e causalità*, cit, 330 y ss.

Ahora bien –veíamos más arriba– tampoco cabe una explicación satisfactoria de las otras estructuras de potencia y acto que distinguíamos en el ser subsistente –en la línea de la esencia o talidad– si no se declaran principios correlativos que no sólo no pueden concebirse, sino tampoco constituirse como tales sin su mutua referencia. En su virtud, pertenece cada uno de ellos al orden total de los seres; se refiere a él según toda su estructura –comprendiendo el principio de existencia (*esse*) participado– por una respectividad trascendental que se expresa por todo un conjunto de interrelaciones "constitutivas" fundadas, en última instancia, en su condición potencial, limitante. Respectividad que va a traducirse, decíamos, en todo un repertorio de relaciones dinámicas –actividad– que canaliza de manera –ya necesaria, ya adventicia y contingente– aquella constitutiva tensión al todo¹⁸².

Pero esta metafísica debe concluir necesariamente y sobre todo, como señalábamos más arriba, que todo el conjunto de seres finitos subsistentes que forman el orden de participación dinámica en el ser, es radical y constitutivamente *potentia essendi* respecto al Acto Puro de existir (El *Ipsum esse subsistens "imparticipatum"*). Sólo si lo declaramos constitutivamente respectivo –religado– a Dios por una dependencia sin resquicios a la Divina causalidad trascendente, sería aquél inteligible¹⁸³. En definitiva: parece imposible admitir la doctrina de la potencia y el acto, tal y como es concebida por la metafísica de la participación en el *esse* y negar simultáneamente la realidad de la relación trascendental¹⁸⁴.

Aun sin emplear tal expresión –evidentemente desafortunada– ¿cómo negar que alude a ella en expresiones tales como las que siguen, relativas precisamente al binomio potencia–acto?

a) «*Potentia nihil aliud est quam quidam ordo ad actum*»¹⁸⁵.

b) «*Esse in potentia nihil aliud est quam ordinari in actum*»¹⁸⁶.

182. X. ZUBIRI distingue (*ibid.*) cuatro niveles para explicar los respectos reales, cada uno fundado en el siguiente, que corresponde a un estrato más hondo. Las relaciones predicamentales o adventicias –tales como las conexiones operativas–, se fundan en las relaciones constitutivas, en la línea de la talidad; y estas en las relaciones trascendentales (potencia–acto). Pero el último estrato fundante y posibilitante de aquellas tres sería no una relación, que supone alteridad del relato –si bien no necesariamente existente "in actu", como ocurre en las relaciones trascendentales– sino la respectividad de lo real que lo constituye como "suyo", antes de "remitir" a lo otro como unidad mundanal respectiva (en un segundo momento trascendental: el de ser –es, era, será– en la temporeidad del "estar siendo" o "mientras") –Cfr. Anexo I– allende la cual se descubre la Realidad absoluta no mundana de la Divinidad, que se refleja especularmente en la "deidad" (el carácter relativamente absoluto de la realidad como "de suyo"), que remite a la Realidad divina absolutamente absoluta, por vías metódicas que a veces obturan su trascendencia (tales, la vía de la dispersión –politeísmo–; o de la inmanencia –panteísmo–. Es la *religación*, fundante de las religiones (Cfr. X. ZUBIRI, *El problema filosófico de la historia de las religiones*). De esta temática de la religión tratamos en el último capítulo.

A mi modo de ver la respectividad Zubiriana equivaldría, en una metafísica de la participación, a la relación de pertenencia al orden de participación en el ser –fuera del cual no habría subsistencia irreductible de entes "personales": nada serían. Esta *respectividad trascendental* es el fundamento último de las *relaciones constitutivas*– que serían concreciones de la misma, en las tres modalidades antes descritas de *ser-de*, *ser-con* y *ser-para*. Estas, a su vez se despliegan en el amplísimo y variadísimo repertorio de *relaciones predicamentales* en que aquellas se van expresando, bien de modo necesario, bien de modo contingente y libre.

183. Cfr. nt. 10. C. FABRO ha puesto en relación este aspecto con los anteriores en los términos siguientes: "La participación metafísica lleva consigo dos exigencias: la composición del participante a diferencia del participado (el *Esse* puro) –participación estática– y la dependencia causal del participante respecto del participado –participación dinámica–. Cfr. C. FABRO, o. c. 54. Con clara inconsecuencia, FABRO y otros AA. por él influidos, niegan también la relación trascendental, como ya señalábamos antes.

184. «Nullus enim qui admittat dare actus et potentias sensumque verborum capiat, realitatem relationis transcendentalis infitietur» (BOYER, *Cursus Phil.*, ed. 1939, II. pág. 286). Cfr. HORVATH, *Metaphysic der Relationen*, Graz, 1914, 49 ss.

185. *In II de Anima*, 1, 11.

186. *De malo*, 1, 2.

c) «*Hoc per quod constituitur ratio naturae et per quod ipsa natura intelligitur habet ordinem et dependentiam ad aliquid aliud*»¹⁸⁷.

Krempel intenta forzar el sentido de ⁷⁹los dos primeros textos (a) y (b) y otros parecidos¹⁸⁸), atribuyendo en ellos la potencia y el acto a una mera distinción lógica en la misma realidad absoluta, y cita para ello los conocidos pasajes en los que admite Santo Tomás una potencia lógica como la del género respecto a la especie que la actualiza¹⁸⁹. Pero solo en un sentido derivado y translaticio extiende Santo Tomás la significación de estas nociones rigurosamente reales a los seres de razón. No pueden, pues, interpretarse así aquellos textos –menos aún si tenemos en cuenta el contexto inmediato y sobre todo mediato de la metafísica ahí latente del "esse"– sin evidente extorsión.

Lo mismo cabe decir de su manera de entender aquellas otras alegaciones cuyo paradigma constituye la tercera de las arriba citadas. Según Krempel, *ratio* equivale siempre a "concepto", y debe entenderse la afirmación tomista de que la *ratio* de tal naturaleza (relativa) se constituye en virtud de una ordenación y dependencia *ad aliquid aliud*, en el sentido de que no podría ser entendida (es decir, concebida) sin ella. No es, pues, que sea de suyo intrínsecamente relativa, sino que no podemos menos de concebirla sino relacionando. Pero, ¿a qué viene entonces el añadido *et per quod ipsa natura intelligitur*? Sería una reduplicación inútil.

Los respectos que nuestro espíritu descubre como estando en la realidad misma –y no en los productos ideales de nuestra razón racionante que divide en conceptos lo que de hecho está unido–, no puede menos de ser real. De lo contrario deberíamos concluir que está falseada nuestra inteligencia en su ejercicio fundamental; adaptaríamos una posición semi-idealista cercana a la de Kant¹⁹⁰.

No es éste el caso de las relaciones lógicas entre género y especie, etc.; ni de aquellas otras que establece nuestra mente en una realidad que ella reconoce como absoluta (al menos respecto a algún tipo determinado de relación real), como la que atribuye a Dios creador respecto a las criaturas, esencialmente a El respectivas, o al fin que mueve sin ser movido respecto a la actividad que causa (por citar algunos ejemplos clásicos de entre la variadísima gama de objetos puros irreales, magistralmente estudiados por Millán Puelles a los que nos referimos en el apartado C)¹⁹¹.

De hecho Krempel he debido pagar caro el formalismo del falso método que ha adoptado. Pues la negación de la idea de relación trascendental ha llevado consigo una desvirtuación total de la metafísica tomista que debía haber tenido antes en cuenta. La potencia y el acto constitutivos quedan desprovistos en él de toda su profunda significación en la metafísica de Aquinate, para quedar reducidos a dos denominaciones de la misma entidad, que traducen dos designaciones diversas

187. *In Boethium de Trinitate*, 5, 3. Cfr. *De Pot.*, 5, 1.

188. *Saint Thomas et la notion de relation transcendente*, cit, 90.

189. Admite, en efecto, que estas nociones de potencia y acto son *maxime universalia*, pues dividen el *ens et quodlibet genus entis*. *S. Th.*, 1, 77, 1; y se pueden extender también a los entes de razón, *sicut in rebus quae extra animam sunt ita in actibus animae*, *In V Metaph.*, 1, 9. *Cath.* n. 897.

190. Tal es el reproche de M. D. PHILIPPE, *La notion de la relation transcendente...*, cit, 265 ss.

191. A estos últimos se refería SANTO TOMÁS, en la segunda frase del texto (c) –*et per quod intelligitur*–, en contraposición a la primera –*per quod constituitur*–.

fundadas en meros respectos de razón¹⁹², acercándose así notablemente a las posiciones de Bergson, de Sartre y de Lavelle¹⁹³.

Los textos relativos a la composición hilemórfica, sin embargo, hablan tan claramente de una distinción real entre un principio potencial (materia prima) y otro actual (formal), mutuamente referidos, que se ha visto obligado Krempel a acusar a Santo Tomás de inconsecuencia en un punto tan capital, solo disculpable en él —añade— por el natural servilismo de su época a la física aristotélica¹⁹⁴.

Basten estas últimas observaciones para descalificar definitivamente tan desafortunada tesis.

192. «Une entité est dite actualisée par rapport à l'état précédent; actuelle (en acte), par rapport à l'état present; en puissance, par rapport à l'état futur, qu'on imagine toujours multiple, vu notre ignorance sur ses contours. Dans le premier et le troixième cas, l'un des extremes n'existe pas: dans le deuxième, ils ne sont pas réellement dictincts. C'est à dire qu'on a affaire à trois relations purement logiques, fruits de comparations differentes», 348-9.

193. Vide sobre ellas S. BRETON, *La notion de puissance et la critique contemporaine*, Sophia (Padova), 1949, 290 ss.

194. Vide págs. 583 s. y 603 s. «Anima essentialiter est ubi est corpus suum, ad quod habet essentialem relationem», *I Sent.*, d. 15, q. 5, a. 3. «... animan habere essentialem habitudinem ad corpus». *II Sent.*, d. 17. q. 2. a. 2.

2. LA RELACIÓN PREDICAMENTAL

A. *Prolegómenos*

81

Suele ser descrita la relación predicamental como un orden real y adventicio cuya realidad consiste en la mera orientación o tensión que refiere un sujeto hacia otro distinto como término. (No es la relación propiamente la que se refiere, sino un sujeto por ella).

El sujeto sirve de apoyo a la relación, que surge a su vez de un fundamento –por el que conviene con otro sujeto– en virtud del cual está ordenado a él como a término de referencia.

La relación de paternidad, por ejemplo, no sólo implica como sujeto al padre y como término al hijo, sino que tiene como fundamento la generación de éste por aquél.

Conviene distinguir, pues, la relación misma (la adalidad y orientación a otra: *esse ad*), el sujeto en el que ésta radica, el término y el fundamento o causa de la relación.

Pero cuando se trata de determinar de una manera precisa la peculiar entidad que la relación compete; a saber, de aquello por lo que este sujeto parece estar orientado y ordenado al término (el *esse ad aliud*), surgen delicados problemas. ¿Se trata de una realidad nueva –un predicamento o categoría ontológica irreductible a los demás– y adventicia al sujeto ya constituido, que se añadiría al resto de los elementos que hemos distinguido? ¿No será simplemente, por el contrario, una mera comparación mental, fundada quizá en alguna dimensión real, sin otra entidad que la meramente intencional que le presta nuestra mente? Y, admitida su realidad extramental, ¿se distingue realmente del fundamento del que lo concebimos como derivado? Y si el fundamento es –como en el caso de la generación digenética– el concurso convergente y complementario de dos principios activos, masculino y femenino, ¿no surgirán quizá *relaciones triádicas* –no binarias como suelen considerarse siempre– de tres términos, o de tres sujetos con dos términos alternativos en cada uno de ellos? (Así parece, pues no hay filiación sin relación al padre mediante la madre, etc.).

Procedamos por pasos contados.

B. Su existencia

Evidentemente, algunas de las referencias que nos atestigua la inteligencia carecen de realidad extramental. Nuestras ideas ⁸²—obsérvese— no se limitan a apilarse en el espíritu, sino que se organizan en él según reglas. Cada idea tiene un contenido de significación en virtud del cual se vincula a las demás ideas: se refiere a ellas lógicamente. Surgen así relaciones de las que debe declararse que no existen como tales independientemente de las operaciones comparativas del espíritu. Son relaciones de razón. El sujeto y el término están sólo —en cuanto conocidos— en nuestra mente; y por tanto, también el estar referidos el uno al otro. El fundamento o causa de la relación es una simple comparación del entendimiento que divide lo que realmente es una sola cosa y la misma cosa considerándola como plural. Estas relaciones tienen, sin duda, un fundamento en la realidad concreta extramental, pues es ésta conocida mediante ellas —y tantos otros constructos mentales que estudiaremos en el próximo apartado— en su verdadero contenido esencial (si bien de manera muy imperfecta): el entendimiento la considera "a su modo" dividiéndola en géneros, especies, y demás categorías lógicas, que existen sólo, como tales, en él; tienen sólo entre sí, por consiguiente, una referencia mental.

Hay también, no obstante, innumerables respectos que gozan de realidad independiente de la consideración del espíritu. Si los considero, añado como condición para su inteligibilidad relaciones lógicas comparativas. Pero ellas mismas parecen estar de alguna manera en un sujeto. Bien porque lo constituyen —las relaciones trascendentales que ya conocemos— bien porque, además, inhieren a él accidentalmente (*in esse*).

La existencia de estas últimas se impone imperiosamente a la experiencia intelectual. Existen en la realidad unidades distintas que constituyen un orden dinámico conexivo.

Aristóteles se fundó precisamente en la experiencia del orden —no del orden trascendental de participación en el ser (nunca advertido por él), sino del predicamental dinámico— para concluir la realidad del accidente relación. Al final del libro XII *Metaph*, critica ásperamente a cuantos decían que era "episódico e inconexo" el conjunto de la realidad, porque estimaban, superficialmente, que «nada confiere una realidad a otra, ya exista ésta ya deje de existir» Pero la naturaleza, les reprocha, en modo alguno es "inconexa como una viciosa tragedia": es "cosmos" ordenado (Homero). Pero el orden es evidentemente una perfección nueva que se añade a las sustancias ordenadas, enriqueciendo su propia perfección absoluta. Consta de un conjunto de relaciones entre las partes del mundo bajo un supremo Gobernador¹⁹⁵, según el dicho de Homero¹⁹⁶.

Siendo necesarias estas relaciones al bien y a la perfección del Universo —argumenta— deben existir *extra animam*¹⁹⁷.

Santo Tomás, que siguió a Aristóteles en este punto, no se cansó de repetir a su vez que el orden dinámico del universo es el valor último y máximo bien de la creación. *Forma accidentalis est propter completionem subiecti*, y entre todos los accidentes que concurren al acabamiento de la sustancia en tensión a su desarrollo, es la relación el que confiere, con el orden, la última perfección «*optimum autem in rebus*

195. HOMERO, *Iliada*, II, 204.

196. *Metaph.*, L. XIV, c. 3, 1090, b. 19. Cfr. P. M. PHILIPPE, "La relation dans la philosophie d'Aristote", en *Revue des Sc. phil. et theol.*, t. 42 (1958), 687-710.

197. También TOMÁS DE AQUINO prueba la realidad del accidente relación basándose en la experiencia del orden como perfección real necesaria al bien del universo. Cfr., por ejemplo, *De Pot*, 7, 9, Cfr.. C. G., II, 44, *Haec autem* (1°).

*creatis est perfectio universi, quae consistit in ordine distinctarum rerum»*¹⁹⁸. No cabe más perfección tras ella: corresponde en el universo creado, a la misma Perfección divina en cuanto participable en la inmanencia de la creación visible: «*Duplex est bonum (supremum) universi: quoddam separatum, scilicet Deus, et quoddam in ipsis rebus, et haec est ordo partium universi»*¹⁹⁹. En este sentido ha podido decir Santo Tomás del accidente relación que, aun siendo la suya una entidad *quae imperfectissimum esse habet*²⁰⁰, se añade al sujeto como su última perfección sin que pueda ya recibir ninguna otra, pues «*non oportet in infinitum abire, quia perveniretur ad aliquod accidens quod non est in potentia respectu alterius subiecti»*²⁰¹.

C. La relación entre los predicamentos

Sabido es que la relación forma parte del elenco clásico de categorías. Es, en efecto, uno de los diez tradicionales modos de predicación de la tablas del Aristóteles de la primera época, en su tercer libro de la Física y el quinto de la Metafísica²⁰².

Según ella puede predicarse de algún sujeto algo que pertenece a su esencia (*sustancia*), o como algo que inhiere intrínsecamente a él: bien de una manera absoluta (*cantidad* si sigue a la materia, *cualidad* si sigue a la forma), bien de una manera relativa (*relación*). Por último, es también posible una predicación por la que se denomina a un sujeto sobre la base de una relación a otra realidad a él extrínseca: bien porque desempeña una función de medida, bien como el lugar o el tiempo–duración tomado como base (*ubi, situs y quando*), bien porque ejerce una influencia causal desde fuera (*acción y pasión*), bien simplemente porque se posee, sin que se cumplan ninguna de aquellas funciones (*posesión o habitus*).

Pero aparte de esta consideración lógica atenta a los diferentes modos de predicar (al logos predicativo), interesa sobre todo plantearse la cuestión metafísica acerca de cuál sea el respectivo modo de ser de las realidades a que aluden esas diez categorías o géneros supremos. Según Santo Tomás sólo la sustancia, la cantidad, la cualidad y la relación tienen una consistencia ontológica en el sujeto de que se predicar. (Si es efectivamente subsistente; de lo contrario el logos predicativo no apuntaría a principios constitutivos ontológicos).

Los cuatro predicamentos (*ubi, situs, quando o habitus*) aluden, sí, a realidades ontológicas, pero son ellas extrínsecas al sujeto que se toma como base para predicar. Como predicamentos o concretos modos de predicación, reducen su significado a meras denominaciones "ab extrínseco": son, pues, meras relaciones de razón²⁰³. También la *acción* y la *pasión* en la primera de sus acepciones –muy común en los escritos de Santo Tomás– son consideradas como aquellas cuatro: la primera como la denominación extrínseca del movimiento del paciente en cuanto efecto proveniente del agente (*actio est in passo*); y la segunda, como la denominación del agente a partir del efecto. Así decimos, por ejemplo, que A es golpeado (sufre una afección, un movimiento) por B (pasión), y que el golpe de A es una acción de B (acción). En el

198. C. G., II, 44. art. 1 (*Haec autem*). Cfr. una penetrante glosa de esa afirmación tomasiana en C. CARDONA, *Metafísica del bien común*, cit.

199. *De spiritalibus creaturis*, a. 8.

200. Vide textos en KREMPEL, o.c., 388 y ss.

201. *De virt.*, comm., 3, ad. 6.

202. *In III Phys.*, lect. 5. ed. Leonina, 2 nfl. 15; *In V. Metaph.*, lect. 9. ed. Cathala, n. 891-892.

203. Cfr. KREMPEL, o.c., 437 s.

primer caso, *effectus denominatur a causa agente*; y en el segundo caso, *causa agens denominatur ab effectu*²⁰⁴.

Pero hay otra acepción de ambos predicamentos, recogida por Santo Tomás en otros lugares²⁰⁵, según la cual la pasión significaría el proceso o movimiento mismo del paciente –terminative– en cuanto está realmente en él (*passio est in patiente*); y la acción en el proceso de cambio del agente –producido a su vez por otro agente– en virtud del cual está en condiciones de ejercer una influencia de causalidad eficiente; es decir, "pricipiative", por estar en el mismo agente (*actio es in agente*; acción principiativa).

Se trata en ambas series de acepciones –pese a las apariencias– de un cambio de perspectiva, pero no de idea²⁰⁶.

En la primera serie la denominación viene, por así decirlo, de fuera, y en la segunda de dentro. Pero tanto la una como la otra (extrínseca e intrínseca), están referidas a la misma realidad, que no es otra que *el doble proceso, inicial y terminativo, que cabe distinguir en todo cambio. La acción y la pasión, son, pues, en todas sus acepciones, las categorías del movimiento.*

No debe confundirse la acción transitiva propia de los cambios físicos con la actividad inmanente de los procesos cognoscitivos y apetitivos. Ambas importan una causalidad por parte de un agente. Pero mientras en la primera la acción pasa, por así decirlo, a una realidad exterior que sufre una pasión (y por ello se conoce con el nombre de transitiva), en la segunda, permanece aquélla en el mismo agente como perfección del mismo, confundiéndose en él acción y pasión. Como perfección inmanente al agente es una cualidad, pues dispone a las correspondientes facultades a un desarrollo perfectivo *ab intrínseco* que le cualifica, enriqueciéndolo con el conocimiento o la apetición actuales²⁰⁷.

Pero *ni la acción transitiva o física, ni la inmanente o metafísica son categorías ontológicas irreductibles a las cuatro primeras.* La inmanente se reduce a la cualidad, según acabamos de ver. En cuanto a la acción transitiva y su pasión correspondiente son categorías del movimiento físico, y afectan en consecuencia a todos los predicamentos reales abiertos al "acto del ente en potencia en cuanto está en potencia"²⁰⁸. A saber: a la sustancia, la cantidad y la cualidad. (La relación no puede ser término directo de movimiento pues –diverja o no de su fundamento– surge en todo caso al surgir aquél: sólo a él afecta directamente el cambio). El único cambio posible que afecta al modo de ser fundamental (sustancia), es la generación y la corrupción instantáneas, que se producen en virtud de un proceso alterante o cualitativo causado por un agente extrínseco. Quedan, pues, la cantidad y la cualidad que, al ser consideradas en estado de tendencia o vía propio del movimiento (*reduplicative ut motae*), puede recibir –y reciben de hecho en la pluma de Santo Tomás– la denominación de acción y pasión, según los casos arriba descritos. Cabe

204. *In III Phys.*, lect. 5, cit. Es muy acertada la exposición que hace sobre la acción-pasión y la operación inmanente J. GARCÍA LÓPEZ, *Lecciones de metafísica tomista*, cit 186-195.

205. Tal es la nueva perspectiva en su comentario *In V. Metaph.*, lect. 9, cit., y locs. paralelos cits. en aquella edic.

206. Esta diversidad de acepciones ha desorientado a los intérpretes de SANTO TOMÁS, conduciéndoles a graves desviaciones. Cfr. para esta interpretación KREMPEL, o. c., 441, y A. FARGES, "Deux desviations de la théorie thomiste sur l'action transitive", en *Revue neoscholastique de phil.*, (1921), págs 163-190. La teoría de Juan de SANTO TOMÁS (*Cursus Theologicus*, disp. 8, 2. 2) es seguida en nuestros días entre otros por Gredt (o. c., nn 281 ss). YVES SIMON (*Introduction à l'ontologie du connaître*) y A. GONZÁLEZ ÁLVAREZ, *Ontología*, cit, 304 ss.

207. O. c., I, 100; *S. Th.*, I, 34, 1, 2. Cfr. GREDT, o. c., n. 473.

208. ARISTÓTELES, *III De anima*, c. 7; *S. Th.*, I, 18, 3, 1.

reducir a ellas, pues, estas categorías, como el movimiento (*iter ad terminum*) se reduce al término a que conduce, porque de él participa²⁰⁹.

Obsérvese, con todo, que en la realidad existencial no hay en sentido estricto término en este proceso. En el mundo del ente finito, que es el mundo precario del ente móvil, todo está en continuo trance de cambio. Sólo un momento lógico de consideración de la realidad finita –el *nunc* intemporal de la esencia categorial objetivada– estatifica el continuo devenir en un "ya" de la razón racionante.

La cantidad y la cualidad, estáticamente concebidas por la aprehensión mental como categorías, son en la realidad existencial principios correlativos que forman el orden accidental, constitutivos con la sustancia del modo de ser finito. Ellos son principios del devenir del modo de ser considerado en su totalidad, incluyendo en ella el principio de sustancialidad que participa también del cambio que él individualiza²¹⁰: cambio accidental de alteración, crecimiento y decrecimiento, que va a concluir, con la corrupción de otro, a la generación de un nuevo sujeto. No hay, en consecuencia, distinción real entre cantidad y cualidad consideradas *reduplicative ut non motae*, y ellas mismas en tanto que principios en cuya virtud la esencia deviene o cambia (*reduplicative ut motae*). Cabe sólo entre ellas la distinción lógica (*virtual mayor*) que media entre la idea universal y lo concreto singular²¹¹.

209. *In V. Phys.*, lect. 3, n. 2.

210. Cfr. L. de RAEYMAEKER, o. c, 259.

211. No debe deducirse de esta doctrina que el fundamento estático se identifica con la potencia-facultad en reposo y el dinámico con su actividad correspondiente. En realidad, la potencia participa también del movimiento activo que ella individualiza. Esta interpretación metafísica de las categorías, mas que insinuada por SANTO TOMÁS, evita los excesos logicistas (el exagerado realismo gnoseológico), que reifica, por así decirlo, las estructuras lógicas del "Organon" aristotélico de la metafísica clásica. No hay por qué abandonar, con todo, como pretende en sus últimas obras HEIDEGGER (*Identität und Differenz*, Tübinga, 1957, 37 ss.) y más recientemente X. ZUBIRI (*Sobre la esencia*, 345 ss.), el "logos" predicativo. Este último autor propone sustituirlo por un logos de la constructividad, al que responde fielmente el lenguaje semítico, que no atomice artificialmente la realidad para integrarla luego mediante el es de la cópula; sino que se enderece a captar en su constitutiva respectividad interna y externa las "notas de" del sistema constructivo que es la sustantividad, mediante "proposiciones esenciales". Pero estas últimas no dejan de ser predicativas, si bien deben ser debidamente controladas por una profundización de la realidad que sólo una metafísica bien fundada puede alcanzar. Y también quizá –incoativamente al menos– una mentalidad primitiva sin "cultura" excesivamente logicista de cuño aristotélico. Cfr. J. FERRER ARELLANO, *Unidad y respectividad en Zubiri*, cit. (ZUBIRI modificó más tarde su teoría de la respectividad, viéndola emerger, en su estrato más hondo, de la apertura propia de la realidad trascendental, constituyente del "de suyo", en un momento que es previo a la remisión a "lo otro" fundando así la respectividad remitente, que es la única que tiene en cuenta en *Sobre la esencia*. Cfr. mi estudio, escrito 32 años más tarde, "Evolución de la teoría de la respectividad en el pensamiento personalista de X. Zubiri", cit.; véase también Anexo I.

D. Los fundamentos de la relación predicamental

Estamos ya preparados para abordar el tema de las diversas categorías que pueden fundar las relaciones predicamentales. ⁸⁶

Santo Tomás admitió a veces cinco de las diez del elenco tradicional, en el desempeño de la función fundamentante: *sustancia, cantidad, cualidad, acción y pasión*²¹².

Pero las más de las veces, considerando el problema con una perspectiva "formal" –es decir, con un intento de profundización sin contentarse con la sola enumeración material de las categorías de la tabla aristotélica que pueden ser fundamento de relaciones– afirma con insistencia machacona que manifiestamente²¹³ hay dos fundamentos tan sólo: la cantidad y la acción–pasión. Es más, que todo otro fundamento debe declararse inconcebible²¹⁴.

En otros textos –numerosísimos– aclara en qué sentido deben entenderse ambos fundamentos. En el primero de ellos cantidad no designa sólo la idea predicamental de cantidad dimensiva, continua (*ordo partium in toto*), sino la trascendental de perfección entitativa. Se refiere concretamente a toda participación en el ser, sea del orden sustancial o de orden accidental, cantidad corpórea o cualidad, facultad u operación. La misma acción y pasión en tanto que "perfección entitativa" será susceptible de esta mensurabilidad ontológica²¹⁵. Los términos técnicos empleados por Sto Tomás, aún sin tener en cuenta en contexto de toda su metafísica de la participación, así lo sugieren: *Quantitas perfectionis, magnitudo molis, commensuratio quantitatis*, etc...²¹⁶. Esta perfección entitativa puede considerarse cantidad (*reducitur ad genus quantitatis*), pues la participación implica un límite entitativo y el límite sugiere la idea de cantidad y de medida²¹⁷.

El *primer fundamento* comprende, pues, las categorías ontológicas "absolutas" (*secundum quid*, se entiende): *substantia, cantidad y cualidad, en un momento de consideración estático–lógica* como cantidad de perfección. La misma actividad –física o inmanente– admite una consideración paralela, si es concebida mentalmente como una cantidad entitativa de perfección energética.

Con el *segundo fundamento* (*acción-pasión, categorías del movimiento*) quiere expresar Sto Tomás, como decíamos más arriba, exactamente *las mismas realidades categoriales, pero –esto es capital– consideradas en sí mismas*: a saber, en tanto que sujetas a un continuo proceso de cambio²¹⁸.

Ambos fundamentos expresan, pues, exactamente las mismas realidades: el primero, en tanto que consideradas "a su modo" por el entendimiento con todas las condiciones lógicas que impone su aprehensión mental: de una manera estática (como categorías estáticas): *reduplicative ut non motae*. Y el segundo, en cuanto ejercen el indivisible acto de existir en una realidad extramental y –en consecuencia– *reduplicative ut motae*. El primero alude a la misma realidad que el segundo, pero éste

212. Vide textos en KREMPEL, o. c, 189.

213. *In III Phys.*, lect. 1. Ed. León. II, n. 6.

214. *De pot.*, 8, 1: «Cum realis relatio intelligi non potest nisi consequens quantitatem, vel actionem seu passionem». Vide otros once textos (que van desde 1254 a 1272) en KREMPEL, o. c, 200.

215. *In VI Phys.*, lect. 9, ed. León., II, n. 10.

216. Textos en KREMPEL, o. c, 203.

217. Los escolásticos modernos suelen emplear la expresión *Quantitas transcendentalis virtualis*. Cfr. GREDT, o. c., n. 184. L. LACHANCE, *Le concept de droit...*, cit, 281, la denomina *Quantitas perfectionis virtutis et moris* (para designar con este último vocablo la actividad inmanente en que la conducta social consiste).

218. Cfr. 3.

"en sí" y aquél "en mí". El contenido esencial permanece como tal²¹⁹, invariable. Pero varía en ambos el modo de existir real o irreal (meramente objetivo). En el segundo fundamento –dinámico– el contenido esencial existe en virtud del acto intensivo que, desde el fondo de cada ser subsistente que de él participa, implanta en el ser todas aquellas perfecciones que cabe distinguir en la línea de la taleidad o modo de ser (esencia), que está en constante devenir, arrancándolas de la nada. Bien entendido, sin embargo, que el devenir (que implica potencialidad: *actus entis in potentia prout in potentia*) no afecta propiamente a la energía existencial del *actus essendi*, que es íntegramente y en todos los sentidos acto (*perfectio perfectionum, actualitas omnium actuum*), sino a la esencia distinta de él y a él necesariamente referida. La relación fundada en el movimiento, en modo alguno podría ser considerada, pues, como una dimensión existencial del ser finito subsistente: es una determinación esencial, como el devenir que la funda. Las distinciones categoriales en diversos modos de ser (sustancial y accidental), recuérdese una vez más, no pueden ser situadas en manera alguna dentro del ser como acto (*esse*), que no es en ningún sentido, potencia.

E. La controvertida distinción entre la relación y su fundamento

Pero entre todos los puntos litigiosos en torno al accidente relación el más discutido en el seno de la Escuela ha sido, sin duda, el de la distinción entre la relación y el fundamento del que deriva. Da idea de la importancia del problema en el pensamiento medieval el hecho, observado por Kempel, de que Guillermo de Ockam, adversario de la distinción, aduce con todo ocho argumentos en contra que se esfuerza en discutir sin lograr destruir, mientras que el tomista Nigri (m. 1483) aduce catorce argumentos en contra y veintidos a favor²²⁰. Santo Tomás dudó manifiestamente en sus respuestas. Pues si bien parece declararse partidario de la distinción en ocasiones, resulta imposible comprender como podría conciliarse tal distinción real con su reiterada afirmación según la cual el sujeto que adquiere o pierde una relación no sufre por ello ninguna mutación. Por débil que supongamos la entidad de la relación –la categoría ontológica *quae debilissimum esse habet* (como consecuencia –escribe– del hecho de que no depende su ser tan sólo de la sustancia, como el resto de los accidentes, sino también *ab esse alicuius exterioris*–) en modo alguno es explicable cómo pueda ser adquirida o perdida por el sujeto sin cambiar por su adquisición o pérdida.

Santo Tomás no se esforzó demasiado en resolver la dificultad²²¹, a diferencia de algunos de sus discípulos que le siguen en esta interpretación. Aducen ellos numerosas razones de las cuales ninguna, a decir verdad, resulta convincente. Cambiar, se nos dice, equivale para Santo Tomás, a alejarse de un *terminus a quo*. En el movimiento –paso de un *terminus a quo* a un *terminus ad quem*– ambos términos son intrínsecos al sujeto que se mueve, de tal suerte que el acercamiento al segundo implica el alejamiento del primero. Pero en el caso de la relación, el *terminus ad quem* se

219. Vide al respecto la justificación del paralelismo noético tomista de MANSER, o. c, 276 ss.

220. KEMPEL, o. c, 245.

221. Ocasionalmente adujo como argumento, sin insistir en él, la continencia virtual en el fundamento de la relación al término *sicut et substracta materia, tollitur calefactio, licet maneat calefactionis causa*. (*De Pot.*, 7, 9, 7). Estas afirmaciones fugaces, sin más profundización que una metáfora ilustrativa, nos confirman en la idea, ya expuesta, de que se ocupó del tema de manera secundaria y subsidiaria. Muchos repiten el endeble argumento; Vide p.e., GREDT, o. c. n. 742.

encuentra en otro sujeto distinto, y puede ella surgir, en consecuencia, sin que él mismo abandone el *terminus a quo*: es decir, sin cambio ni mutación²²².

Cómo puede haberse visto en todo este argumento algo más que un juego de palabras, es algo –lo confieso– que nunca he logrado comprender.

Se ha aducido también la separabilidad entre la relación y su fundamento. Al ser destruido el término, se dice, desaparece la relación, permaneciendo sin embargo el fundamento²²³. Desde que P. Nigri lo formuló por primera vez en el siglo XV se ha repetido sin cesar este argumento, que suele ser presentado como perentorio²²⁴. Así cuando muere el hijo, por ejemplo, falta ya en el padre la relación de paternidad, aunque permanece en él el fundamento, que sería en este caso, una determinación que queda en el padre como consecuencia de la acción generativa *aliquid quod ex actione in agente reliquitur*²²⁵.

La Escuela de Suarez²²⁶ ha respondido que el fundamento de la relación debe entenderse de manera adecuada como estando realmente en el sujeto y en el término de la misma.

A esto objetan los partidarios de la distinción con un argumento, que a mi juicio, es la verdadera fuente de todas estas confusiones e incoherencias: «Aun así sigue siendo verdadero que el color blanco que se da en A y en B es algo absoluto, lo cual no le acontece a la semejanza que hay en A y B»²²⁷.

No han tenido en cuenta lo suficiente estos AA. la posibilidad de que los fundamentos sean relativos en sí mismos: la metafísica tomista de la participación tiene que llevar necesariamente, a mi juicio, a tal conclusión.

Las categorías ontológicas que fundan las relaciones cuya existencia real hemos debido admitir (sustancia, cantidad y cualidad), ejercen –como principios esenciales de talidad– una función de limitación en el principio del ser (*esse*) participado. Pero la limitación fundamental del ser finito subsistente, debida a su peculiar modo de ser sustancial, implica una limitación paralela en su actividad accidental, que se desarrolla en la línea cualitativa de sus facultades espirituales, y en la línea cualitativa y cuantitativa de sus potencias orgánicas y materiales, en virtud de las cuales está el ser finito en un perpetuo devenir, por el que sufre continuamente nuevas modificaciones cualitativas y cuantitativas²²⁸.

Ahora bien, el límite implica una relación entre los dominios limítrofes por él señalados, de tal suerte que la razón de la limitación –potencia– del ser finito

222. Así KREMPEL, o. c., 271.

223. Entre otros. A. MILLÁN PUELLES, *Fundamentos de la Filosofía*, Madrid, 1955, t. II, 222 *Léxico* cit, 510; A. GONZÁLEZ A., *Ontología*, cit, 338.

224. KREMPEL, *ibid.*

225. Cfr. *III Sent.*, d. 8, 5, donde insinúa que puede ser tal disposición *sive dispositio*, *sive habitus*, *sive aliquid ius aut potestas*. KREMPEL (o.c., 223) asegura que se trata de un hábito entitativo. Pero no puede diferir el acto generativo del padre, de otro semejante frustrado por la naturaleza sin que fructifique en prole. Alguna penosa confusión de raíz debe haber en el planteamiento de la metafísica del accidente relación para tener que acudir a tales subterfugios en su desarrollo. Cfr. nt. 117 ad text.

226. En realidad el mismo SUÁREZ, adversario de la distinción, había sostenido que la relación se identifica con su fundamento en cuanto connota el término". *Disp. Metaph.*, II, disp. 47. Esta opinión fue conocida en la terminología escolástica como la de los "connotadores". Cfr. ITURRIOZ. *Phil. Scholastica Summa*, cit, 801.

227. Cfr. A. MILLÁN PUELLES P., *Ibid.* Parece desafortunado del ejemplo que pone del papel, pues no goza de unidad sustancial que pueda servir de sujeto, del que pudiera derivar –como todos los accidentes– la entidad relativa. Cfr. la necesidad de que así sea (explicado en numerosos textos de SANTO TOMÁS ahí cits.) en KREMPEL, o. c., 150-2.

228. Cfr. L. De RAEYMAEKER, o. c., 295, 299. Siendo los accidentes simples modificaciones que determinan el modo de ser fundamental, es decir, de la función limitadora fundamental, la relatividad que caracteriza a esta función debe extenderse invariablemente a todos los principios accidentales.

subsistente es al mismo tiempo la razón de su relacionalidad; es decir, de su pertenencia integral al orden de participación en el ser; y por consiguiente, de su constitutiva respectividad a todos los seres que comprende ese orden. La sustancia, la cantidad y la cualidad son, pues, por definición, categorías relativas. Su "apertura" es constitutiva. No hay ningún motivo para reservar a la relación una categoría especial distinta de las propias de sus fundamentos²²⁹. Los fundamentos en que nos basamos para la enumeración de las relaciones reales son esencialmente relativos; sin que se distingan realmente de ellos una pretendidas relaciones cuya precaria y débil entidad derivaría en una extraña causalidad cuasi eficiente (según unos) y formal (según otros) ejercida por aquellos²³⁰, sin que por otra parte sufriera el sujeto el menor cambio.

Afirmar aquella distinción conduciría ineludiblemente a problemas insolubles y a afirmaciones, a mi juicio, verdaderamente ininteligibles y contradictorias. El mismo Santo Tomás no ha dejado de admitir en numerosos textos la ausencia de aquella distinción real, si bien no deja de contradecirse en ocasiones. No olvidemos que es propio de los grandes genios amantes de la verdadera sabiduría no encastillarse en un sistema cerrado, mientras que no se hayan resuelto todas las dificultades que a él se pueden oponer, y muchos son los argumentos que solían ser aducidos en el medioevo, como arriba señalábamos, a favor de cualquiera de las dos tesis. La finalidad teológica que determinó su especulación, fragmentaria y ocasional (si bien ininterrumpida) sobre el tema, explica mejor aún el porqué de sus vacilaciones al respecto. En primer lugar, cita en numerosas ocasiones el conocido texto de Boecio²³¹ *similitudo est rerum differentium eadem qualitas*²³² al que se adhiere sin reservas: «*Cum aequalitas fundetur in unitate quantitatis. idem est aliquid esse aequale alicui, quod habere quantitatem illius, et esse simile, quod habere qualitatem ipsius*»²³³.

Sin embargo admite también en otras ocasiones, como veíamos, que la realidad de este accidente, que *imperfectissimum esse habet*, exige previamente el ser de los otros accidentes que la causan, que la fundamentan²³⁴.

¿Cómo conciliar estas afirmaciones antitéticas? Confieso que los esfuerzos de algunos tomistas por lograrlo en ningún caso me han parecido convincentes.

Más que de una posible conciliación entre ambos grupos de textos, parece preferible hablar aquí de vacilación en su autor. Tal es mi opinión fundada en las razones arriba aducidas.

Pero en todo caso, está fuera de duda que no incurrió Tomás de Aquino en el exagerado realismo de Melchor Cano, Juan de Santo Tomás, u otros autores –también contemporáneos–, según los cuales la relación, tal y como es concebida por nuestra mente, se encuentra realizada en la realidad extramental.

Ella es sin duda una perfección relativa distinta de su sustrato –sea el principio sustancial inmediatamente (en la tesis de no distinción, siempre que el fundamento sea

229. *Ibid.*

230. Vacilaciones que se empeñan en negar casi todos los discípulos, sean o no partidarios de la distinción. Véase en KREMPEL, o. c., 255 ss., cómo se fuerza el sentido en ciertos textos.

231. «*Relatio, realiter adveniens, et postremum et imperfectissimum esse habet: postremum quidem quia non solum praexigit substantiae, sed etiam aliorum accidentium ex quibus causatur relatio*». *IV C. G.*, 14 n. 7 c. Otros textos en KREMPEL, o. c., 257 ss.

232. *I. Sent.* d. 34, q. 3, a. 1, 2.

233. *I. Sent.* d. 19, q. 1, a. 2. Cfr. *De Pot.*, 8, 3, 15.

234. «*Relatio, realiter substantiae adveniens, et postremum et imperfectissimum esse habet: postremum quidem quia non solum praexigit substantiae, sed etiam aliorum accidentium ex quibus causatur relatio*». *IV C. G.* 14 n. 7 c. Otros textos en KREMPEL, o.c., 257 ss.

de orden accidental), o sólo de una manera mediata, a través del fundamento accidental que la causa (si aquella es afirmada)²³⁵.

Pero debe distinguirse cuidadosamente en esta categoría –insiste el Doctor Común– el *esse* del accidente relación inherente en la realidad extramental que se refiere (*esse in*), de su concepto o *ratio* (*esse ad*). La *ratio relationis*, como tal, pertenece exclusivamente a la inteligencia que compara.

A diferencia de la *ratio* o concepto correspondiente a las demás categorías ontológicas, que significan siempre un acto objetivo²³⁶, el concepto concerniente a la relación –y sólo él– puede también significar una realidad objetiva, pero no exclusivamente o en todos los casos. Aunque en ocasiones tiene el concepto de relación una inmediata correspondencia con una realidad relativa, otras veces no se corresponde aquél con la realidad sino de una manera mediata: pues, aun siendo ella absoluta (al menos en lo que concierne a estas relaciones) su comprensión precisa de una división lógica en varios conceptos relacionados entre sí, o al menos de una comparación a otra realidad, para tal correspondencia. En el primer caso, el concepto relativo refleja evidentemente una respectividad real en la realidad objetiva extramental. Pero no en el segundo: la relación pertenece entonces exclusivamente a la *ratio* que compara, mientras que en la realidad trans–subjetiva no encontramos en correspondencia sino una entidad que, no siendo en sí relativa –según ese respecto–, le presta no obstante un fundamento remoto para aquella función mental comparativa o relacionante. Tal es el caso de la relación de género y de especie, y de las mismas relaciones lógicas necesarias (entre Dios y la criatura, las relaciones negativas de los conceptos de privación, etc...).

Es más: en ocasiones ni siquiera hay una correspondencia significativa entre el concepto relativo y la realidad observable, como ocurre en las comparaciones o respectos concernientes a nuestros conceptos quiméricos²³⁷.

En conclusión: sólo al concepto de relación (entre todos los conceptos categoriales) puede faltarle, a la adalidad o respecto que significa como tal, una garantía o fundamento objetivo en una dimensión real relativa de la realidad extramental. Tal es el caso de las relaciones mentales, ideales o lógicas, que coinciden objetivamente con el pensamiento comparativo (son seres de razón, que no tiene otra realidad, como tales, que el ser intencional, que les presta nuestra inteligencia)²³⁸.

Resulta de aquí que la relación, en tanto que “ad aliud” no es necesariamente real²³⁹. Pero no se sigue de ahí que nunca sea real: «*quamvis ad aliquid, ex ratione sui generis, no habeat quod ponat aliquid, non tamen etiam habet, ex ipso generis ratione,*

235. En rigor, sólo la sustancia podría “sustentar” los accidentes, pues todos ellos de ella reciben su ser. Y tanto aquélla como éstos del único *esse* participado. El mismo término *substare* no parece adecuado. Pues aunque es sujeto de predicación lógica, en la realidad extramental sustancia y accidentes forman estructura de correlaciones trascendentales (constructa por mutua “versión a”, que diría Zubiri; pero no de “notas” como él pretende, incurriendo en un evidente hiperrealismo logicista). Para más detalles. RAMÍREZ, *De ordine*, cit. 212.

236. Si bien, como veíamos, concebido de una manera estática en el caso de los tres primeros predicamentos: sustancia, cantidad y cualidad; y de una manera dinámica –real– en el caso de las categorías del movimiento: “*agere*” y “*pati*”.

237. *I Sent.* d. 20, q. 1, a 1. Vide textos en C. G. KOSSEL, *The “esse” and “ratio” of Relation*. The modern schoolman, 1946, 19-24; 30-36; 96-107. Cfr. STANISLAS BRETON, *L’esse in et l’esse ad dans la methaphisique de la relation*, Roma, 1951. KREMPEL, o. c, 254, 638; A. MARC, *Dialectique de la affirmation*, cit. 647.

238. Por ello dice CAYETANO que «*relatio... ex proprio sibi, non habet quod sit realis*» (*In S. Th.*, I, 28, 2, ed. León, 4, XII). «*Neque realis neque rationis est, sed utrumque permissive*». (*Ibid.*, art. 1). Véase sobre éste tema el agudo e inteligente estudio de KREMPEL, en el cap. 14 titulado “Le concept et l’être de la relation”, o. c, 307-354, con los numerosos textos al respecto de SANTO TOMÁS.

239. *De Pot.*, 7, 9, 7. Otros textos en KREMPEL, 324.

quod nihil ponat, quia sic nulla relatio esset aliquid in rerum natura»²⁴⁰, contra lo que atestigua el buen sentido.

Según Santo Tomás, la relación puede ser real, y añade, por consiguiente, cuando es de orden accidental, una perfección al sustrato en el que se encuentra. Pero le añade –y esto es capital– no en tanto que relación (*esse ad*), sino en tanto que accidente (*esse in*).

¿No parece más congruente esa contante insistencia de Santo Tomás en que no es el respecto humano como tal la razón de la realidad de la relación, la tesis de su identificación con su fundamento?

Si admitimos que la actividad misma –por ejemplo– (fundamento de relaciones dinámicas) es relativa, no incurrimos en una reificación del concepto *esse ad*, como ocurriría si se declara un accidente distinto y añadido a su fundamento objetivo. Proyectaríamos en tal caso a la realidad una pura "inteligibilidad"; una mera formalización mental y estática, que no puede, evidentemente, ejercer el acto de existir, si es cierto que la realidad intramundana es esencialmente dinámica. E incurriríamos en incongruencias imposibles de resolver²⁴¹.

Concluimos, pues, que tal relación es real en cuanto accidente; como accidente dinámico esencialmente relativo (*esse in*). Pero no si la consideramos como un respecto diverso de él (*esse ad*), pues entonces es un mero ser de razón.

F. Las relaciones dinámicas fundadas en la actividad. *Las relaciones triádicas*

Las consideraciones que hicimos en el capítulo anterior –*la heurística de la relación*– debieron aludir necesariamente a ellas. Como señalábamos, la constitutiva apertura del ser subsistente a la totalidad de realidades que integra el orden de participación en el ser, se manifiesta –de manera adventicia y contingente– en múltiples direcciones dinámicas. *Las facultades, decíamos, canalizan esta necesaria tensión o apertura a un más allá de sí mismo a través de la actividad, por la que el agente sale de su aislamiento tras la búsqueda de su desarrollo perfecto. Mediante ella, se relaciona y vincula a los demás a través de una múltiple variedad de direcciones, es una dinámica conquista de progresivo desarrollo, perfeccionante o degradante, si se trata del obrar libre, en la perspectiva ética del bien plenario de la persona en su integridad: del valor moral, a la que se ordena toda actividad o quehacer sectorial–racional o técnico artístico –según que su despliegue dinámico sea*

240. *Quodl.*, 9, 4.

241. Cfr. G. P. KLUBERTANZ, *Introduction to the Philosophy of being*, New York, 1955, 200 ss. Aparte de las ya tratadas, pendemos en la locura que supone verse obligado a admitir una infinidad de nuevas realidades relativas al menor cambio en el sujeto de inherencia, o en el de tantos otros posibles términos de referencia. Todo el conjunto de huevos ahora existentes en la tierra, ejemplifica el A. son semejantes en virtud de alguna concreta cualidad. En el momento mismo en que alguna gallina pusiera un nuevo huevo, sería él semejante a todos los demás. ¿Cuántas relaciones nuevas surgirían? Parece locura admitir que inhieren a él millones de accidentes relación sin otra diferencia que la derivada de la diversidad de sus términos. Por otra parte, es imposible que se trate de una sola relación "general", porque la "generalidad" es una abstracción que no puede realizarse en la existencia física.

Se ha pretendido que habría una sola relación (de semejanza *in casu*), porque el fundamento *praeabet virtualiter terminos*, de suerte que se referiría sucesivamente a las nuevas realidades que adquirieran aquella cualidad con la misma relación (GREDT, o. c. n. 191, 3; 744). Pero ni se explica con ello el porqué de tan extraña continencia virtual, ni se tiene en cuenta que no hay dos cosas idénticamente semejantes en la realidad física extramental. Aquella respuesta parece una escapatoria determinada por la necesidad de conciliar una falsa inteligencia "formalista" del accidente relación, con la teoría tomista de la individuación de los accidentes por la sustancia, que veda la admisión, posible en el suarismo, de varios accidentes de la misma especie sólo numéricamente distintos.

en hábitos morales "virtuosos" o "viciosos". Los valores intelectuales, técnico-artísticos, etc... sólo perfeccionan a la persona, haciéndola absolutamente "buena" o "mala", desde el punto de vista del valor moral²⁴² –que es el de la persona como tal– si se integran armónicamente en el orden jerárquico que aquél postula, en función del fin último, cuya expresión es la norma moral. (Cfr. *infra* cap. III).

Estas relaciones son evidentemente adventicias, pues se identifican con la realidad accidental en constante devenir de sus fundamentos inmediatos. Pero como todos los demás elementos esenciales, también son principios que, junto con los constitutivos, forman parte de la estructura del ser finito subsistente, esencial e íntegramente respectivo al orden de participación.

Desde este punto de vista, ellos serían, pues, relaciones trascendentales con el mismo título que los demás principios sustanciales en los que se apoyen y de los que emergen.

Pero cabe considerarlas, además, *en cuanto presuponen un sujeto en el cual inhiere adventiciamente y del que se distinguen realmente*. Desde este ángulo visual nos enfrentamos con ellas considerándolas como concretas modalidades de ser o categorías, si bien no son ellas irreductibles a los de sus respectivos fundamentos. En este segundo sentido *pueden recibir –y reciben de hecho– el nombre de relaciones predicamentales*.

La experiencia de toda esta vasta red de relaciones dinámicas patentiza progresivamente a nuestro espíritu la idea de un orden universal, cuya profundización metafísica nos lleva a esclarecer aquel orden de participación en el ser a que antes nos referíamos, cuya piedra angular es el Ser Infinito.

Las relaciones dinámicas, siendo *idénticas a la actividad* –inmanente o transeunte– que las funda, pueden ser divididas según las diversas facultades o potencias de que aquella proviene; recibiendo, en consecuencia, diversas²⁴³ denominaciones.

Si se trata de una facultad inmaterial constituída por un principio exclusivamente cualitativo (determinado necesariamente por hábitos o disposiciones) les corresponde una actividad inmanente de la que se sirven para una maduración dinámica cualitativa de aquellos principios, y mediante ellas, del entero ser subsistente. Cabe distinguir de esta suerte, según sean los principios, relaciones dinámicas cognoscitivas y apetitivas.

Las fuerzas materiales –de estructura "estructura" cuantitativa–cualitativa²⁴⁴– ejercen también una actividad transeunte (pricipiativa) mediante la cual se constituye en agente, capaz de producir una afección o movimiento donde aquella termina (*actio est in passo*), que se denomina pasión en cuanto es sufrido por él como paciente.

Recuérdese que tanto este proceso o mutación como el del agente que lo produce²⁴⁵ fundan relaciones con las cuales se identifican sin residuo: son ellos mismos esencialmente relativos.

Aquí nos sale al encuentro el interrogante que antes planteábamos acerca de la posibilidad de las *relaciones triádicas*, cuando la actividad brota de dos principios

242. Cfr. C. CAFARRA, *Vida en Cristo*, Madrid 1990, 2,18.

243. Cfr. A. GONZÁLEZ ALVAREZ, *Ontología*, cit, 322.

244. «*Relationes quae consequuntur operationem intellectus quae sunt inter verbum intellectualiter procedens et illud a quo procedit, non sunt relationes rationis tantum, sed rei; quia et ipse intellectus et ratio est quaedam res, et comparatur ad id quod procedit integribilliter, sicut res corporales ad id quod procedit corporaliter*». S. Th., I, 28, 1, 4.

245. Y que es producido a su vez, por otro proceso anterior en la cadena de fuerzas dinámicas que atraviesa continuamente el universo corpóreo. Vide KREMPEL, o. c., 448-9.

operativos convergentes y complementarios, como ocurre en la generación del hijo que realiza el padre en la madre con su activo concurso tanto bilógico como –en la generación humana– moral. No hay relación padre–hijo sin referencia a la maternidad, ni filiación al padre que no haga referencia a la madre–esposa en la que lo engendró; como no hay maternidad en relación al hijo que no haga necesaria referencia al activo concurso del padre–esposo. Esta constatación fáctica nos obliga a responder afirmativamente al interrogante que planteábamos antes como de punto de partida para una inteligencia analógica de la Comunión de Personas de la Trinidad, considerada en la Tradición griega –que ha recuperado la Teología latina recientemente– como Familia trascendente, de donde toma nombre "toda familia" creada. Se ha podido hablar, justificadamente de la estructura familiar de la persona humana, que en su "unidualidad" varón–esposo, mujer–esposa, fundamento de la familia que da origen a las diversas forma de organización social en la que se plasma la dimensión constitutivamente comunitaria, y el consiguiente impulso de socialidad de la persona humana, un reflejo o reverbero analógico de la Comunión de personas del misterio Trinitario²⁴⁶.

Todo este conjunto de interrelaciones dinámicas de orden accidental –mediante las cuales se canaliza, decíamos, la constitutiva tensión a la trascendencia del ser finito– da cuenta cabal, en una perspectiva rigurosamente metafísica, de la *permanencia del pasado histórico* que ha patentizado inequívocamente la moderna fenomenología²⁴⁷. Mediante ellas, en efecto, se modifica el repertorio de posibilidades de las disposiciones operativas de los sujetos activos de la historia, condicionando así la sucesiva realización de aquellas, por su libre apropiación en el discontinuo –introducido por la libertad– del acontecer histórico. Las potencialidades del sujeto histórico, orientadas y enriquecidas –dispuestas– en virtud de las nuevas posibilidades ofrecidas por acciones anteriores (las suyas propias de una manera inmediata; las ajenas –personales u objetivadas en el medio sociocultural– en cuanto han influido en

246. Véase Anexo II. En la Patrística griega existe, en efecto, una consolidada tradición que relaciona la Procesión del Espíritu Santo con el origen de Eva, pues procede de Adán sin ser su hija. Junto a esa analogía muchos Padres de la Iglesia comparan a las tres personas de la Trinidad con Adán, Eva y su hijo. La imagen familiar sirve a los Santos Padres, sobre todo al Nacianceno, para argumentar en favor de la consubstancialidad de las personas divinas. Eva salió de Adán por un proceso diverso de la generación; por tanto, no es hija de Adán pero es consubstancial a él. San Gregorio no se preocupa de establecer un paralelo explícito y preciso entre cada una de las tres personas divinas y cada una de las tres personas humanas, lo que sí hicieron otros Padres, que veían en Adán, el ingénito, una imagen del Padre, a Eva, procedente del Ingénito, la comparaban con el Espíritu Santo y en el hijo humano de Adán y Eva veían una imagen de Hijo divino. Cfr. O. CLEMENT, *Sobre el hombre*, Madrid 1983, 67. J. FERRER ARELLANO, *Eclesiología latente en el Protoevangelio (la imagen de la mujer como síntesis del misterio de la Iglesia: su valor ecuménico)*, en Actas del XV Simposio internacional de Teología, Pamplona, 1996, 538-564.

Como constata Y. CONGAR (*El espíritu Santo*, ed. Herder, Barcelona 1983, 594.), el hecho de comparar la Trinidad con una familia, padre, madre, hijo, era algo que se respiraba en el ambiente de los primeros siglos de la Iglesia. El primero que negó la analogía familiar fue SAN AGUSTÍN y tras él no pasó a la tradición occidental, pero ha vuelto con Scheeben y sobre todo, con JUAN PABLO II, hasta el punto que ha pasado al nuevo Catecismo de la Iglesia católica.

«El hombre se ha convertido en imagen y semejanza de Dios no sólo a través de la propia humanidad, sino también a través de la comunión de personas, que el hombre y la mujer forman desde el comienzo. La función de la imagen es la de reflejar a quien es el modelo, reproducir el prototipo propio.

El hombre se convierte en imagen de Dios no tanto en la soledad, cuanto en el momento de la comunión. Efectivamente, él es desde el principio no sólo imagen en la que se refleja la soledad de una Persona que rige el mundo, sino también y esencialmente, imagen de una inescrutable comunión divina de Personas» (JUAN PABLO II, *Audiencia General*, 14-XI- 1979, n. 3). (Cfr. Para todo este tema Blanca CASTILLA C. que lleva años investigando esta perspectiva familiar -constitutiva de la persona- tan recurrente en el magisterio de Juan Pablo II, inspirándose en él. No son pocas las resistencias de la teología académica a aceptar sus conclusiones, que precisan, sin duda, una paciente maduración que evite posibles malentendidos).

247. Por ejemplo, J. PÉREZ BALLESTAR, en su excelente obra cit., *Fenomenología de lo histórico*.

ellas a través de la "situación"), van causando un "sucesivo" presente discontinuo siempre condicionado por el influjo posibilitante del pasado²⁴⁸.

En el próximo capítulo volveremos sobre la historicidad del hombre, y la categoría clave para interpretarla: la *tradición* de "formas del vida" propia del espíritu objetivo que configura y posibilita diversamente a cada persona humana, constitutivamente social. No es la historia un proceso lineal, sino «un discontinuo de comienzos libres» (L. Polo).

G. Las relaciones estáticas fundadas en la "*quantitas perfectionis*"

Veamos ahora las diversas relaciones que derivan del fundamento estático. Según que se considere la cantidad de perfección de las categorías sustancia, cantidad o cualidad, surgen –al compararlas con otras categorías correspondientes de la misma naturaleza– las relaciones de identidad (*idem: unum in substantia*), o distinción esencial; semejanza (*simile: unum in qualitate*), o desemejanza; e igualdad (*aequale: unum in quantitate dimensiva*), o desigualdad.

Es más, según advertíamos más arriba, podemos concebir la actividad misma estáticamente, como una cantidad entitativa de perfección energética, para declararla igual o desigual respecto a otra actividad. En este sentido cabe hablar de una igualdad moral (*unum in activitate humana seu quantitate moris*) –o desigualdad en su caso–, entre dos conductas o prestaciones humanas, o entre la situación social de una persona y aquella prestación de otra que, dada una exigencia normativa, le sea adecuada. Adecuación que puede ser estimada según un criterio de conveniencia directa (igualdad aritmética) o relativa (proporcional o geométrica).

Se ha pretendido –según exponíamos antes– que también estas relaciones estáticas que acabamos de enumerar son accidentes ontológicos (distintos de los fundamentos de que derivan). Y que afectan realmente a los sujetos idénticos y diversos, semejantes o desemejantes, iguales o desiguales.

Pero en la realidad creada –insistimos de nuevo– todo está sometido a un movimiento perpetuo, no observable quizá por la experiencia vulgar, pero muy real. Santo Tomás, condicionado por la física de su tiempo, pudo creer que, al menos temporalmente, algunas realidades físicas estaban en estado de reposo²⁴⁹. Los avances de la física moderna han comprobado hasta qué punto no es cierto; toda la naturaleza se presenta a la observación empírica del científico como energía; en perpetuo proceso de cambios y mutaciones²⁵⁰.

248. José M. ARIAS, o. c. págs. 88 ss. El fundamento último de la permanencia histórica estaría, según el A., en la sustancialidad permanente del hombre (de naturaleza potencial y a los demás respectiva). «El pasado histórico permanece porque condiciona actualmente el nuevo presente aunque haya dejado de ser, y por lejana que sea en el tiempo su distancia de éste. Y lo condiciona... a través del sujeto permanente que, a lo largo del devenir, siempre actualmente condicionado, arrastra las virtualidades del pretérito, esas mismas virtualidades que se encuentran también en el nacimiento de cada nuevo presente».

También ZUBIRI apunta en la misma dirección enriqueciendo la perspectiva tomista de virtualidad de los hábitos explicitando en ellos las posibilidades que ofrecen al sujeto en su obrar humano. La realización de posibilidades del hombre, como esencia abierta "que determina por decisión su propia configuración" (que llama "personalidad", para distinguirla de la "personidad" que designa el constitutivo de la realidad personal como tal y de la realidad social, cit. 199 ss; 273 ss), sería, según él, la raíz de la historia cambiante (Cfr. *Sobre el hombre*. I. ELLACURIA, *La historicidad del hombre en X. Zubiri*, Estudios de Deusto 1966, 246-285 y 543-547).

249. *In VIII Phys.* lect. 2; ed. León II, n. 8.

250. La filosofía no concluye en modo alguno de la transformación de la "materia" en energía observada por los científicos que deba ser abandonada la idea tradicional de sustancia. Todo lo contrario; sólo ella parece dar cuenta cabalmente explicativa, en un plano filosófico, de las transformaciones energéticas cualitativas

Así y todo, el Doctor Común ya había advertido que todas las relaciones creadas derivan necesariamente de una mutación: «*relationes novae non possunt innasci realiter in aliquo nisi per motum*»²⁵¹. «*Imposibile est novam relationem esse in aliter aliqua nisi aliqua mutatione facta circa eorum alterum*»²⁵². Las mismas relaciones estáticas surgirían necesariamente después de un movimiento cuantitativo o de alteración en alguno de sus términos al menos: «*ex hoc quod motus alterationis terminatur ad albedinem, consequitur relatio similitudinem ad omnia alba*»²⁵³. «*Ad mutationem secundum quantitatem sequitur aequalitas vel inaequalitas, et ex mutatione secundum qualitatem, similitudo vel dissimilitudo*»²⁵⁴.

Se objetará que tales relaciones se dan ciertamente aunque ningún espíritu se detenga a comparar o a considerarlas. Pero es fácil responder: lo que goza de realidad extramental *etiam nemine considerante* es el orden del cosmos, que es un orden dinámico de participación en el ser, según hemos puesto de relieve.

Hay, pues, todo un conjunto de relaciones dinámicas, identificada con los principios esenciales de orden accidental que les sirven de fundamento próximo. Las relaciones estáticas, de darse en la realidad extramental, se darían instantáneamente, pues el movimiento o devenir continuo que afecta al ente finito es infinitamente divisible, y el instante es huidizo e inaferrable. Resolver el problema del instante implicaría, pues, resolver el problema del continuo, que dista mucho de estar resuelto en todas sus dimensiones. Si se admite, con algunos autores, un último indivisible real (en acto)²⁵⁵, cabría hablar, sí, de una relación de igualdad, semejanza, distancia, coexistencia simultánea, etc... Pero tampoco se distinguirían ellas de sus respectivos fundamentos, pues formarían parte del orden ontológico de participación en el ser, que aquél indivisible "presente" competería al conjunto de la realidad finita *sub Deo gubernatore*. Y serían tan instantáneas e huidizas como ellos mismos.

Pero no son estas evidentemente las relaciones estáticas a las que aludimos corrientemente en el constante comercio de ideas que nos impone la vida con fines pragmáticos. Si hablo de igualdad, distancia, semejanza o simultaneidad, no intento referirme directamente a la posible igualdad, simultaneidad, etc..., que en este instante huidizo ha podido afectar a la realidad extramental, sino a un respecto fundado en una comparación mental que no puede menos de estar sometida a un margen incontrolable de relatividad, como *Einstein* ha puesto de relieve con su célebre teoría en lo que concierne a lo macrocósmico, y *Heisenberg* en lo relativo a lo microcósmico (principio de indeterminación)²⁵⁶. Es, pues, una relación ideal o de razón, que no deja por ello de estar fundada en la realidad extramental; pues en ningún caso nos autoriza aquel margen de error patentizado por la física moderna, a concluir precipitadamente que nuestras facultades cognoscitivas están radicalmente falseadas en su ejercicio fundamental. Ello sería tanto, en efecto, como entregarse al escepticismo, que debe ser

fenomenológicamente observables. Cfr. P. HOENEN, o. c., 630. Lo mismo cabe de decir de la cantidad (*ibid.*). Vide en contra KREMPEL, pág. 46 y 84 que niega la realidad de cantidad, como accidente diverso e irreductible a la cualidad.

251. *I Sent.*, d. 9, expos. textus, ad. 1

252. *II Sent.*, d. 1. q. 1, a. 5, 8. Otros textos en KREMPEL, o. c., 240.

253. *II Sent.* d. 2, p. 2, sol. 3. Vide otros textos en KREMPEL, 270.

254. *In III Phys.* lect. 3; ed. León, II, n. 7.

255. MILLÁN PUELLES ha observado agudamente que las partes están en acto en cuanto "partes" de un ente; y en potencia como "entes" aparte. Vide, *Fundamentos de Filosofía*, cit., o. c. t. I. 229.

256. E. FRUTOS CORTÉS, *La persona humana en su dimensión metafísica*, I. Semana española de Filosofía, Madrid, 1955, 150. Para una breve exposición y valoración de la teoría einsteniana de la relatividad desde una perspectiva tomista, vide R. MASI, *Cosmología*, Roma, 1961, págs. 481 ss; P. HOENEN, *Cosmología*, cit., 578 ss.

declarado intrínsecamente contradictorio como doctrina e imposible como estado real de conciencia, dígase en contra lo que se dijere²⁵⁷.

Concluimos, pues, que al menos aquellas relaciones estáticas de igualdad, semejanza, distancia, a que nos referimos de continuo en el lenguaje vulgar, y aún científico, son relaciones mentales fundadas "inmediatamente" en la actividad comparativa del espíritu. Si bien tienen su fundamento "mediato" –más o menos remoto– en aspecto de la realidad existencial misma que observamos (con fundamento *in re*)²⁵⁸.

257. Cfr. J. GREDT, o. c. n. 672 ss.

J. RATZINGER hace la siguiente observación: "Sabemos hoy día que en el experimento el observador entra en el experimento físico. Esta es la única forma de experimentar algo físicamente. Esto quiere decir que en la física no se da la objetividad pura, que el punto de partida, la respuesta de la naturaleza, depende del problema que le ponga. En la respuesta hay siempre parte del problema y del que lo plantea; en ella se refleja no sólo la naturaleza en sí, en su pura objetividad, sino también parte del sujeto humano. También esto puede aplicarse al problema de Dios. No se da el puro observador. No se da la objetividad pura. Cuanto más alto humanamente está el objeto y cuanto más entra y compromete al propio observador, es menos posible la pura distancia, la pura objetividad. Si la respuesta es objetivamente imparcial, si la expresión supera finalmente los prejuicios de los inocentes y se explica como científica, el locutor se ha engañado a sí mismo. Al hombre no se le concede tal objetividad. No puede poner problemas ni existir como puro observador. Quien intente serlo, no experimenta nada. Por eso la realidad "Dios" sólo aparece a quien entra en el experimento de Dios, en la fe. Quien entra, experimenta. Sólo quien coopera en el experimento, pregunta, y quien pregunta, recibe respuesta". *Introducción al Cristianismo*, cit., 145.

258. Nada tiene que ver esta posición sobre la idealidad de las distancias espaciales y las relaciones temporales, con las teorías idealistas de un LEIBNIZ o de un KANT. Pues, a diferencia de ellas (Cfr. R. MASI, o. c. 345 y 353 ss.; P. HOENEN, o. c., pág. 630), admite un fundamento extramental. Y no niega su posible realidad dinámica en el instante huidizo. Últimamente se han editado los inéditos de ZUBIRI sobre el tema cosmológico espacio-tiempo, que había comenzado a preparar el malogrado I. ELLACURÍA, y que ha ultimado ANTONIO FERRAZ. Son escritos de su última etapa de madurez en diálogo con la Filosofía clásica en especial con ARISTÓTELES, LEIBNIZ y KANT. Llama *espaciosidad* a la condición de las cosas por las que se da el espacio en virtud de su carácter sustantivo. V. X. ZUBIRI, *Espacio, tiempo, materia*, Madrid, 1995.

H. Nota sobre las relaciones de distancia y simultaneidad

A la luz de las precedentes consideraciones se advertirá la parte de verdad que indudablemente presentan las investigaciones de Hoenen sobre la necesidad de una relación de coexistencia o simultaneidad para que puedan surgir cualesquiera relaciones predicamentales²⁵⁹.

El orden total del mundo, escribe, contiene tres órdenes parciales que constituyen otros tantos estratos escalonados:

Un orden sucesivo, temporal –lineal y asimétrico–, que consta de relaciones de simultaneidad, posterioridad y anterioridad (a).

Un orden local o espacial, que resulta de relaciones de distancia e indistancia en toda su incesante variación, derivada de los continuos movimientos locales que afectan al devenir del cosmos²⁶⁰ (b).

Y un orden etiológico, que comprende todas aquellas relaciones que pertenecen a la causalidad extrínseca (c).

Este último (c), presupone elementos de los otros dos órdenes (a y b), pues no es posible la influencia causal del fin sin conocimiento actual del agente²⁶¹, y éste no actuaría sin establecer un previo contacto local con el paciente que va recibir su influjo²⁶². Por consiguiente, tanto el primero como el segundo deben existir a la vez (simultaneidad). Las relaciones locales (b) a su vez, presuponen la existencia simultánea de las realidades distintas en contacto.

La coexistencia simultánea, es, pues, *requisito indispensable para que surjan relaciones adventicias espaciales y de causalidad*. Hasta aquí Hoenen.

¿Como enjuiciar estas series de relaciones? Las primeras dos, a mi juicio, son estáticas, incluidas las relaciones espaciales de distancia y contacto. Veámoslo, comenzando por estas últimas.

La distinción –como la identidad– puede considerarse según los grados esenciales correspondientes a las perfecciones genéricas, específicas e individuales. La distinción numérica es, pecisamente, la que se establece según la cantidad, en virtud de la cual ocupa tal lugar en el universo (*ubi*, denominación extrínseca)²⁶³. Se dice que un ser

259. P. HOENEN, *De simultaneitate in relatione reali predicamentali*, Gregorianum, 1956, 177-200.

260. Toda posible mutación física, sea del género que fuere, supone necesariamente movimientos locales que las acompañan de manera continua y sucesiva. Cfr. J. GRETT, o. c., n. 354.

261. Parece contradictoria la necesidad de coexistencia en el caso del influjo de atracción propio del fin, pues debe estar alcanzado en el futuro. Pero –aclara Hoenen– basta la existencia actual del fin en el orden de la intencionalidad (a la que compete una existencia no física, sino cognoscitiva, al menos divina) para que se cumpla también aquella exigencia de simultaneidad. A esta *prioritas naturae* del fin se añade otra de índole cognoscitiva, motivada por los peculiares métodos de observación del microcosmos de la Física moderna. A veces, en efecto, puede manifestarse antes al medio técnico de observación el fin de un proceso que su origen. A mi parecer, sólo un descontrol filosófico de la finalidad ha podido inducir a algunos eminentes físicos, entre nosotros a L. M. GARRIDO, a la afirmación de una reversibilidad del tiempo duración (metafísicamente imposible) en lo microcósmico. «Al estudiar los fenómenos atómicos y nucleares observamos simultáneamente procesos cuyo tiempo marcha hacia adelante y otros envejecen de futuro a pasado». Cfr. "El tiempo en el microcosmos", *Atlántida*, 1963, 67.

262. Recuerde que repugna metafísicamente la acción a distancia sin medio transmisor. Véase, por ejemplo, MASÍ, *Cosmología*, cit, 354, J. FERRER ARELLANO, *Sobre las relaciones de simultaneidad y de distancia*, en Actas del Congreso de 1963, Institución Fernando el Católico, Zaragoza.

263. Cfr. HOENEN, *Cosmología*, cit, 38. Por ello la individuación tiene como raíz o principio la ordenación de la materia prima a la cantidad *interminata* del individuo, como vio muy bien CAYETANO, a diferencia de Silvestre de FERRARA. Cfr. MANSER, *La esencia del tomismo*, cit, 766. Salvo en el alma humana que, por espiritual, parece ser radicalmente individual e irreductible, por ser la realización de un irreductible pensamieto creador que la ha señalado un destino (Voluntad antecedente o primordial) –frustable en caso de mal uso de la libertad– por

corpóreo que está localizado en tal lugar, o que está en tal posición peculiar, en virtud de su cantidad, que es distinta –está dividida– de otra posible cantidad²⁶⁴. Sólo la cantidad, entre todos los accidentes, se distingue numéricamente de los demás de su especie por la posición que funda ; ~~es~~ decir, según orden de anterioridad o posterioridad entre las partes, que es su primer efecto formal. Así fundadas surgen en nuestra mente las relaciones de orden posicional (de distancia o contacto) entre partes de un cuerpo continuo o entre un número discreto de ellos²⁶⁵.

Las relaciones de distancia y contacto a que nos referimos en el lenguaje ordinario parecen ser, pues, relaciones de distinción fundadas en la perfección entitativa debida a la cantidad, por lo que el ser corpóreo se distingue de cualquier otro dotado de diversa cantidad. Son, por consiguiente, relaciones estáticas: lógicas, con fundamento inmediato en la cantidad. Advertíamos, en efecto, que ella está en perpetuo devenir²⁶⁶. Pero nuestra mente la considera de una manera estática, en el reposo intemporal de las esencias categoriales. (Hecha la salvedad de su posible realidad extramental en el instante huidizo del dinamismo del ser finito, como decíamos más arriba).

También la relación de simultaneidad parece ser –así puede concluirse después de lo dicho– una relación estática. Hoenen opina que es un respecto real²⁶⁷ –que no supone ninguna otra, pues implicaría proceso al infinito– fundado en el ser mismo sustancial del sujeto y en el accidental del "evento" de ambas realidades coexistentes. Pero, a mi modo de ver, ello sería cierto tan sólo si admitimos la realidad del instante. Y entonces no se distinguiría ella misma de tal fundamento, en continuo devenir. Sería una de las dimensiones relativas del orden dinámico de participación.

Pero ni ella ni las relaciones locales nos interesan en orden a nuestro tema –que es prevalentemente la alteridad del respecto personal–, al menos de manera decisiva.

Baste destacar aquí tan sólo que las relaciones predicamentales requieren una coexistencia simultánea sucesiva del término con el sujeto a él referido. No así las trascendentales, que no precisan de ella necesariamente.

El efecto, en cuanto efecto, decíamos, se constituye como tal en virtud de una ordenación entitativa (relación trascendental) a su causa. Aunque ella desapareciera, no por ello se destruiría tal ordenación, que es inmanente y constitutiva de su entidad. Sin embargo, la relación dinámica predicamental de causalidad fundada en la actividad del agente sobre él, es tan fugaz como la actividad misma principiativa con la cual se identifica; y requiere –en consecuencia– una coexistencia "sucesiva" con su término. Lo mismo cabe decir del proceso o movimiento producido en el paciente (es decir, de la acción o pasión, según las otras dos diversas denominaciones predicamentales o

permisión de la Voluntad consiguiente. (Recuérdese a este respecto la famosa teoría de P. MARÍN SOLA sobre las divinas activaciones falibles, *Ciencia Tomista*, 1926, n. 72).

264. J. GRETT, o. c., t. I, 322. Vide *S. Th.* III, 72, 2.

265. *IV Sent.*, d. 19, q. 1, a. 1, sol. 3,3; C. G. I, 21; II, 49 (*Adhuc*).

266. J. RATZINGER (o.c., 144-145) señala una apertura a la inteligencia analógica del misterio Trinitario en la estructura dinámica de la realidad tal y como la concibe la física moderna. Por ejemplo E. SCHÖDIGER ha definido la estructura de la materia como "paquetes de ondas". Así ha ideado un ser no sustancial, sino puramente actual cuya aparente "sustancialidad" (entendida como *masa* estática) en realidad sólo resulta de los movimientos de las ondas superpuestas. En el campo de la materia esta opinión es discutible tanto física como, sobre todo, filosóficamente. Pero proporciona una interesante imagen para la *actualitas* divina, para el absoluto ser-acto de Dios. La *imagen* creatural (*vestigio*, más bien, de la Causa creadora) nos dice que el ser denso, Dios, consiste en una multiplicidad de relaciones que no son sustancias, sino como "ondas", esa multiplicidad forma toda la plenitud del ser.

267. A su juicio (*Ibid.*), también lo sería la relación de posterioridad, pues el pasado –en cuanto incluye cierta necesidad en virtud de la cual gravita sobre el presente (coincide en este punto con RAEYMAECKER, o. c., 142)– pertenece al orden de la existencia. No sería la suya simultánea a la presente en cuanto pretérita, pero sí coexistente de algún modo, sí es cierto que –como yo creo– permanece en su virtualidad. No así la de prioridad, por faltar la necesaria coexistencia con un futuro todavía no implantado en la existencia: *quod futurum est, non est*, *Suppl.*, 96, 1, c.

categorías del movimiento): también él es relativo y predicamental. Cesa al cesar la influencia del agente y debe coexistir, por consiguiente, con él.

¿Qué decir entonces de aquellas relaciones de fundamento dinámico que concibe nuestra inteligencia como permanentes? Podemos, por ejemplo, en la relación triádica de paternidad –maternidad– filiación, que parece perseverar cuando termina el despliegue de la influencia causal generativa. Parece claro, después de lo dicho, que se trata de relaciones lógico–estáticas inmediatamente fundadas en una dimensión muy real del sujeto al que se atribuyen: la ordenación entitativa o relación trascendental del efecto a su causa activa, en lo que respecta a relaciones tales como la filiación; y en lo que concierne a aquellas otras que se predicen del agente después de haber actuado, una pérdida o modificación que, evidentemente, ha de afectarle de manera permanente como consecuencia del despliegue de su influencia causal (pérdida de energía en la moción local o en la actividad química, emisión de fotones en la iluminación, pérdida de una parte de la sustancia material de los padres y el posible enriquecimiento perfectivo psicoético en la generación humana, etc...)²⁶⁸.

III. LAS RELACIONES LÓGICAS

A) *Tres tipos de relaciones de razón*

A lo largo de los precedentes análisis acerca de los diversos respectos reales, hemos debido referirnos frecuentemente a todo un repertorio de diversos tipos de relaciones mentales o lógicas, hasta el punto de que bastará ahora con resumir las anteriores reflexiones en torno al tema.

Digamos antes que nada, que si bien no merecen ellas el nombre de "perfecciones" en tanto que relaciones, sí que gozaban de realidad en tanto que actos de la razón comparativa, de las cuales son efecto formal²⁶⁹.

Sólo pueden surgir, como es obvio, en los seres dotados de inteligencia, única facultad capaz de comparar. Incluso Dios y los ángeles comparan a su modo²⁷⁰. Bien entendido –observa Sto Tomás– que en Dios el acto comparativo es único, a diferencia de los que acompañan a nuestro modo de conocer, que puede dar origen a una sucesión sin fin de relaciones lógicas²⁷¹.

De ella cabe distinguir los siguientes tipos (ya tratados más arriba): 1.º) las relaciones correspondientes a los *conceptos quiméricos* que carecen como tales de todo fundamento objetivo y extramental. 2.º) las *relaciones lógicas abstractas*

268. Vide G. P. KLUBERTANZ, o. c., 245 ss. Este autor, como F. V. STEENBERGHEN (o.c., pág. 85), prefieren llamar reales a todas que establece nuestro espíritu entre un sujeto y un término de él diverso, basándose inmediatamente en un fundamento real distinto de aquellos. (La Acción divina *ad extra* que no es distinta de la naturaleza de Dios no puede fundar relaciones reales a las criaturas). Cuando nuestra inteligencia advierte una situación así estructurada (semejanza, desigualdad, causalidad, etc...), declara que la *ratio* o inteligibilidad del respecto (la relación estáticamente concebida entre sujeto y término) tiene *esse* en cierta manera: que es real y no meramente lógica. Ello no significa que ejerza el acto de existir tal y como la "formaliza" nuestra mente, sino que "sólo es verdadero en el caso de la relación real que se dé en la realidad extramental una situación que englobe aquellos tres elementos distintos".

269. *I Sent.*, d. 36, q. 2; a. 2, 2. Vide KREMPEL, o. c., 335 y 339.

270. «*Relatio quae est inter Deum et creaturam non est in Deo secundum rem, est tamen in Deo secundum intellectum suum*». *De Verit.*, 3, 2, 8.

271. Puede verse la doctrina de SANTO TOMÁS sobre la peculiaridad de la relación lógica en las ideas divinas, a diferencia de las nuestras, en textos recogidos por KREMPEL, o. c., 340 y 419.

("adinventae") entre conceptos que no tienen una correspondencia inmediata con la realidad, tales como la del género a la especie (la tienen sólo mediata). 3.º las *relaciones lógicas necesarias*, aquellas que nuestra mente proyecta "ex quadam necessitate" sobre la realidad misma extramental, para la comprensión de un concepto que –aún no correspondiendo con la realidad, que no es relativa según el respecto que ellas establecen–, no podemos concebir sin él.

En el próximo capítulo tendremos ocasión de comprobar la importancia decisiva que tienen estos dos últimos tipos de relaciones lógicas para una cabal comprensión del fenómeno social y jurídico. Tales serían, aparte de las relaciones estáticas que acabamos de considerar, las relaciones negativas que permiten la comprensión de los conceptos de carencia o privación, o las positivas de nuestros nombres divinos temporales (*Dominus, Creator, etc...*); las del fin que mueve sin ser movido, la del objeto conocido al conocimiento que de él se tiene...; y en general, todas las que en nuestra mente corresponden a las relaciones dinámicas unilaterales (no mutuas)²⁷².

De este último tipo de relaciones se puede decir que, si bien no existen en la realidad extramental (pues no se corresponden en ella con aspectos realmente relativos), se verifican, no obstante, en ella misma. La ceguera, por ejemplo, siendo privación, no existe como tal en la realidad; es un mero ser de razón obtenido mediante una relación negativa. Pero podemos decir de ella que se verifica en la realidad, pues de hecho hay muchos ciegos. Si digo que Pedro es ciego –invidente–, la cópula *es* no significa que la ceguera sea como tal algo real, pues no es la privación, sino que se verifica en Pedro que la sufre.

La razón es que hay en él un fundamento real para pensar en aquella privación; hasta el punto que no puedo negarla de él sin falsedad. La igualdad en Dios también es, sin duda, una pura relación lógica. Pero afirma de El algo positivo. «*Arrius dammatus est quia aequalitatem Personarum negavit. Non autem fuisset haereticus, nisi aliquid negasset quod in Deo est. Ergo aequalitas in divinis aliquid positive praedicat*»²⁷³. La razón es clara: aunque aquella relación mental no pone en Dios nada positivo, no puede negarse de su sujeto sin faltar a la verdad, pues sólo podemos entender a Dios Trino, a nuestro modo, en su verdadero ser –en su Vida íntima trinitaria, a la que accedemos oscuramente por Revelación– estableciendo comparaciones²⁷⁴. Lo mismo cabe decir, en general, de todas las relaciones lógicas no quiméricas. En mayor o menor medida según su fundamento en la realidad sea más o menos remoto, pero son en todo caso meramente ideales, o "irreales".

B) *La necesaria mediación de la "irrealidad" del objeto puro en el acceso noético, teórico y práctico, a la "realidad" respectiva*

Juan Rosado –brillante discípulo de Millán Puelles– ha analizado agudamente las paradojas del idealismo y del realismo. Lo paradójico del idealismo –del que la fenomenología no termina quizá de desembarazarse, repetía con frecuencia en sus clases– es que confiere realidad a los constructos del pensamiento. Mientras que, simétricamente, la paradoja del realismo estriba en que considera como ideales (y por

²⁷². Han sido también llamadas mixtas. A veces, en efecto, las relaciones reales (que son siempre a mi juicio, dinámicas) no se corresponden con otra relación real como ellas, sino meramente lógicas; son por consiguiente de diversa naturaleza. Cfr. KREMPEL, o. c, 458 ss.

²⁷³. *I Sent.*, d. 31, q. 1, a 1, 2.

²⁷⁴. Se expone esta doctrina en KREMPEL, o. c, 432 ss. Estas consideraciones tienen una interesante aplicación al caso particular de las relaciones estáticas de igualdad moral, imprescindibles para obtener una cabal comprensión y consiguiente realización de las relaciones de justicia. Cfr. C. III. IV. D.

tanto, "irreales") las estructuras objetivas a las que el conocimiento intelectual humano tiene que recurrir para pensar la realidad.

Alejandro Llano, comentando la obra de Millán Puelles ha observado, en el mismo sentido:

101

«Para pasar del paradigma moderno de la certeza a una edición nueva del paradigma de la verdad, es preciso elaborar una teoría de la irrealidad, en el marco de una renovada metafísica realista que haya asimilado las lecciones del fracaso del racionalismo y de sus críticas truncadas. Esta es la notable empresa intelectual llevada a cabo por Millán Puelles en sus indagaciones acerca de la objetividad pura. Lo que ninguna crítica del modelo de la certeza había advertido hasta ahora es que *el error básico del racionalismo –y de los idealismos subsiguientes– radica en el intento de conferir realidad a las representaciones en cuanto tales*, es decir, en el afán de acercar tanto la objetividad a la realidad que acaben por confundirse. El "realismo crítico" de este siglo reitera el error sin pretenderlo y, lo que es peor, sin saberlo. Por el contrario, la impugnación del representacionismo llevada a cabo por Millán Puelles, en lugar de intentar reificar la representación, la desrealiza. Estamos en las antípodas de la *realitas obiectiva*: ante algo tan insólito y tan interesante como es la identificación de la (pura) objetividad con la irrealidad.

«Los entes lógicos son puras relaciones intencionales, mediaciones objetivas construídas por el intelecto para articular científicamente las originarias inmediateciones conceptuales. Tales entes de razón del tipo relación permiten que aflore la perfección propia de la inteligencia, es decir, la verdad. Si la verdad se explica como mera desvelación o *aletheia*, al modo heideggeriano, nos encontramos ante un sofisticado naturalismo, porque entonces no se da ningún juego al propio quehacer intelectual, a ese modo de ser y operar exclusivo del entendimiento e irreductible a cualquier naturaleza dada, sin el cual la verdad ni siquiera se puede concebir. Si, en el otro extremo, se pretende dotar a la inteligencia de estructuras *a priori*, al estilo kantiano, el naturalismo mental es aún mas craso, porque –a pesar de las protestas de espontaneidad y autonomía– el entendimiento mismo resulta en cierta medida reificado. El entero despliegue de la vida humana es un continuo habérselas con irrealidades: baste con percatarse de que, en todo proceso de decisión, las posibilidades que aspiran a convertirse en proyectos son, antes de que se realicen, puramente objetuales, es decir, irreales. La capacidad de recordar, imaginar, proyectar y fingir objetos no existentes es insoluble de la realidad de la conciencia en la subjetividad específicamente humana. Sin tales irrealidades el hombre no sería lo que realmente es»²⁷⁵.

También Zubiri se ha referido con frecuencia –desde su conocido curso de 1969 "El hombre, lo real y lo irreal". (Cfr. su *Filosofía del hombre* y su trilogía sobre la inteligencia) –“la necesidad para el hombre del rodeo de la irrealidad para estar instalado en la realidad en su vivir”.

Lo mismo apuntan otros pensadores actuales como Popper, Hartmann y Frege:

La tesis central de Popper²⁷⁶ no puede comprenderse sino a partir de su defensa del conocimiento objetivo y de su teoría de los tres mundos (o reinos). Para él no sólo es falso que el conocimiento objetivo no exista y se reduzca al subjetivo, sino además piensa que éste depende básicamente de aquél. "El agua se compone de hidrógeno y oxígeno" expresa un conocimiento objetivo. "El sabía que el agua se compone de hidrógeno y oxígeno" expresa un conocimiento subjetivo.

275. A. LLANO, "Objetividad y libertad", en *Anuario Filosófico*, 1994 (27) 231-248, donde alaba la singular finura del análisis que hace A. MILLÁN PUELLES (en *Teoría del objeto puro*, cit.), sobre los diversos tipos de irrealidad, puramente objetiva, sin la cual el hombre no tendría acceso a lo real: «Con tenacidad y precisión, MILLÁN PUELLES excluye de lo presuntamente real todo lo que verdaderamente no lo es. Queda así patente su ganancia respecto a la filosofía clásica. Porque el elenco de lo excluído –y, por tanto, de lo estudiado en su teoría de la irrealidad– no se limita a los objetos que no pueden poseer ninguna existencia distinta de su estar ante la mente (los *entia rationis*), sino que también abraza las ficciones literarias, las imágenes audiovisuales, las meras posibilidades, lo futuro y lo pasado, las ensoñaciones y los proyectos. Todo ello, al servicio de un realismo que, justo por haberse hecho extremadamente vulnerable, presenta una irreprochable acreditación. Ahora ya sabemos que sin contar con lo irreal no cabe realismo alguno».

276. K. POPPER, *El cuerpo y la mente*, Barcelona 1997, con un interesante prólogo de J. A. MARINA.

El "mundo 1" está formado por los cuerpos físicos. El "mundo 2" se compone de los estados mentales. Junto a ellos o sobre ellos se encuentra "el mundo 3", con el que Popper se refiere, algo vagamente, al mundo de los productos de la mente humana, que a su vez, influyen e interactúan sobre los otros dos mundos. La tesis principal del libro es formulada así: "No podemos comprender el mundo 2, esto es, el mundo habitado por nuestros propios estados mentales, sin comprender que su función principal consiste en "producir" objetos del mundo 3, y en que "sobre" él "actúen" los productos del mundo 3, ya que el mundo 2 no sólo interactúa con el mundo 1 –como pensaba Descartes–, sino también con el mundo 3. Los objetos del mundo tres únicamente pueden actuar sobre el mundo 1 a través del mundo 2, que funciona como intermediario".

La emergencia del mundo 3 es explicada mediante el evolucionismo y la adquisición del uso del lenguaje. La hipótesis de Karl Popper es que la unión entre la mente y el cerebro, que obviamente no son la misma cosa, se produce en el centro del habla y está, por ello, vinculada a la emergencia evolutiva del mundo 3. El yo está anclado en el mundo 3 y no puede existir sin él.

El falsacionismo de Popper no es una teoría nihilista, pues, siempre pensó que la verdad objetiva, y aún absoluta, existe y que la búsqueda de la verdad es un imperativo ético que confiere su sentido a la vida. Pero adolece de una evidente carencia metafísica que le induce a afirmar falsamente que nunca podríamos alcanzar esa verdad sino sólo aproximarnos sin término a ella mediante la crítica y la refutación de los errores.

En su ensayo sobre sobre "El pensamiento", Frege ha mostrado también convincentemente que un "tercer reino" –el de la objetividad, no reductible ni a la subjetividad psíquica ni a la realidad física– es imprescindible para dar cuenta del conocimiento y su verdad. «La taxonomía de los "tres reinos" hará fortuna en autores tan diferentes como Hartmann y Popper. "Pero, de nuevo, el representacionismo racionalista, todavía operante, acabará por lastrar tales análisis con una invencible tosquedad. Frente a ellos, la analítica de Millán Puelles destaca por una finura que no se encuentra en ninguno de sus coetáneos»²⁷⁷.

J. Marías escribe:

«A la persona le pertenece un elemento de irrealidad que le es constitutivo, precisamente para poseer un grado de realidad superior al de toda cosa. Ello es así por su condición "futuriza": su proyección a un futuro inseguro que puede o no realizarse contando con la memoria imperfecta del pasado. Escapa al presente –a diferencia de las "cosas" (animales incluidos) y lo trasciende. Es una pálida imagen –en ese sentido– de la eternidad, en cuanto pasado y futuro están presentes en su vida, pero no del modo simultáneo y perfecto de la definición de Boecio, sino imperfecto y sucesivo. Por eso, toda reducción a lo dado meramente presente, exclusivamente "real", deja escapar esa forma de realidad, incomparablemente superior, que es la persona": la "cosifica". Por eso, carece de sentido todo naturalismo materialista. «No se puede decir de ella "esto es", porque "está siendo", "va a ser", sin límite conocido. Consiste en innovación, siempre puede rectificarse, arrepentirse, volver a empezar, en suma, renacer proyectando el futuro irreal desde su constitutiva libertad»²⁷⁸,

(Lo azaroso de su realización no escapa a la Providencia divina. No hay lugar a la angustia para quién en Ella confía).

277. A. LLANO, *Ibid.*

278. Cfr. *Persona*, cit. 23, 16-17.

ANEXO I

103

ANTROPOLOGÍA PERSONALISTA SUBYACENTE EN LA BIBLIA

Juan Pablo II ve en la expresión bíblica “imagen y semejanza de Dios” un resumen de toda la antropología teológica.

No son sinónimos los términos hebreos *selem* (imagen), y *demut* (semejanza). La primera tiene un sentido físico de estatua. Era frecuente que el poder de un soberano sobre un territorio se hiciera valer mediante estatuas o imágenes suyas –a modo de retratos– distribuidas por sus dominios. De ese modo se quería representar la autoridad del personaje a lo largo y ancho de sus posesiones. En cambio, la palabra *demut* es más abstracta, conceptual. En la versión de los LXX se tradujeron ambos términos por *eikon* y *homoiosis* respectivamente. San Pablo acudirá a esa fuente para designar a Cristo *eikon* del Padre (icono del Padre)²⁷⁹; también aparece “Cristo imagen de Dios” en *Ap.* 3, 14 y *Jn.* 1, 18. Sea lo que fuera de su significado etimológico originario, el Catecismo de la Iglesia Católica distingue ambos términos. El hombre, “por haber sido hecho a imagen de Dios (...) tiene la dignidad de *persona*”²⁸⁰. La *imagen* de Dios en el hombre no se pierde por el pecado pero sí, en cambio, la *semejanza*²⁸¹. Recoge así la tradición patristica, según la cual “*semejanza alude a la gratuita autocomunicación de la vida íntima trinitaria por la gracia de la filiación divina*”. El que Dios haya creado al hombre a su imagen y semejanza –hace notar Juan Pablo II- <<significa no sólo racionalidad y libertad como propiedades constitutivas de la *naturaleza* humana, sino además, desde el principio, capacidad de una *relación* personal con Dios, como “yo” y “tú”, y por consiguiente, capacidad de *alianza*, que tendrá lugar con la *comunicación salvífica de Dios al hombre*>>²⁸².

Me parece capital, para una adecuada comprensión de esta concepción bíblica del hombre, entender de manera correcta la categoría de “persona”, con toda la carga ontológica que a esa noción de origen griego ha ido atribuyendo el pensamiento de inspiración (bíblica) cristiana, con ocasión de las grandes controversias trinitarias y cristológicas de los primeros siglos. En contra de la superficial interpretación de algunos estudiosos –en ésta, como en otras categorías de carga ontológica– la fuente de inspiración del pensamiento cristiano no es la filosofía griega –una helenización del cristianismo– sino la antropología metafísica implícita en la Biblia, especialmente desde Boecio y Leoncio de Bizancio –y ya antes los Capadocios– cuya clarificación terminológica ilustraron los Concilios de la época patristica y pasó luego a la gran Escolástica. Esta noción cristiana de persona fue siendo elaborada y aplicada analógicamente de manera sucesiva, a la explicación dogmática de la Trinidad, a Cristo, a los Angeles, a los hombres, y a la misma Iglesia (esta última como “persona mística”, en tres sentidos diferentes que hemos precisado en otro lugar)²⁸³.

279 Cfr. Col. 1, 15; 2 Cor. 4, 4; 1 Tes. 6, 16.

280 CEC, n. 357.

281 CEC, n. 2566.

282 JUAN PABLO II, *Dominum et Vivificantem*, n. 34.

283 J. FERRER ARELLANO, “La persona mística de la Iglesia esposa del nuevo Adán” *Scripta Theologica*, XXVII (1995), 789-859. Cf. H. DE LUBAC, *Meditación sobre la Iglesia*, 1985 trad. esp., passim. H. MUHLEN, *Una mystica persona*, Paderborn 1964, que ve en esta categoría la descripción más perfecta de la Iglesia. J. MARITAIN, *L’Eglise, sa Personne et son personnel*. Trad. Española, Desclée 1974.

La antropología filosófica contemporánea de inspiración bíblica y orientación personalista²⁸⁴ que tanto ha influido en la constitución *Gaudium et Spes* del Concilio Vaticano II, y en el más reciente magisterio de Juan Pablo II, actualiza aquella tradición.

104

El personalismo actual, en efecto, describe a la persona inspirándose en la doctrina bíblica de la imagen de Dios en el hombre, a la que acabamos de hacer referencia, como un ser irrepetible, dueño de su propio destino, irreductible a cualquier otro, innumerable (no es mero ejemplar –un número– de su especie, pues tiene "nombre" irreductiblemente "único": se ha dicho acertadamente (Chesterton) que Dios sólo sabe contar hasta uno, pues llama a cada una por su propio nombre, otorgándole una subsistencia irreductible a lo otro que ella, constitutivamente libre, que es como una respuesta ontológica, siempre inédita, a la Voz en la nada de la Palabra creadora); dotado de una intimidad inacabable, inabarcable (inaccesible al pensar objetivo: se me revela sólo libremente, en el encuentro inmediato de la comunión de amor, a través de la expresión corpórea de su espíritu; de su rostro, en especial de su mirada que, como describe tan emotivamente E. Lévinas²⁸⁵, me interpela como un reto inquietante).

Pero, además de estos caracteres expresivos de una *irreductible intimidad subsistente* que tan morosamente describen los filósofos personalistas, debe afirmarse con no menos énfasis, que la persona es un *ser constitutivamente relacional* intrínsecamente *comunicativo*, con el *poder -y deber- de darse* a los demás, y al Otro trascendente que funda ontológicamente aquella intimidad ("*intimor intimo meo*", según la genial formulación agustiniana). Esta segunda dimensión relacional, constitutiva de la persona, fuertemente subrayada en la revelación bíblica, creo que no es suficientemente tenida en cuenta por muchos de estos autores, o está, en otros casos, deficientemente fundamentada

La persona es, en efecto, una síntesis de *intimidad subsistente y apertura relacional* (*distinctum subsistens respectivum*). Veámoslo.

1. "Distinctum subsistens": inmanencia.

La filosofía clásica –de origen patrístico, fuentes greco–bíblicas, y formulación medieval– ha solido ver en la *incomunicabilidad* –interpretada desde ángulos visuales muy diversos –intimidad sustancial ontológica o totalidad clausa– un momento formalmente constitutivo de la persona; y rectamente interpretada, creo que no puede menos que admitirse. La persona, posee, en efecto, un grado de independencia y distinción respecto al cosmos muy superior a la de cualquier otra realidad intramundana.

La espontaneidad de la conducta de los animales superiores, no pasa de ser una mera respuesta instintiva y unívoca a la suscitación de un estímulo de su medio, asegurada por sus estructuras biológicas cerebrales. Los animales –y "a fortiori", los vegetales– no "obran", pues, por "si mismos", –más bien son movidos que se mueven– ni por consiguiente, "son en sí mismos". Manifiestan, sí, una actividad relativamente autónoma, porque cada ejemplar reacciona como un todo, y conserva durante algún tiempo su forma típica, sin que sea consciente de esta ley de su forma. Pero esta unidad de cohesión vital de la masa cósmica material organizada en sus variadas formas, no tarda en ceder y disgregarse. El "distinctum

284 Juan Luis LORDA, *Antropología del Concilio Vaticano II a Juan Pablo II*, Madrid, Palabra, 1996, 156 ss. Una buena exposición de conjunto de la filosofía personalista en las diferentes áreas lingüísticas, con un ensayo de descripción de sus rasgos comunes, puede verse en J. M. BURGOS, *El personalismo*, Madrid 2000 (Palabra).

285 Cfr. E. LÉVINAS, *Totalidad e infinito*. Ensayo sobre la exterioridad, Salamanca, 1977, passim. Subraya la "sacralidad" de esos inauditos centros de alteridad que son los rostros, rostros para mirar, para respetar, para acariciar. En estos "centros" de alteridad nos abrimos al reconocimiento de un Tú creador que llama a cada uno por su propio nombre. "Algo que está abierto a un destino tan grande, es digno desde el principio de un enorme respeto".

ab alio" de la unidad propia del ser subsistente no está en ellos sino muy pálidamente realizado. Su subsistencia es, pues, muy imperfecta. Son meras cosas, elementos de la evolución constante del Universo, pero no "supuestos" en sentido estricto²⁸⁶.

105

Sólo el hombre que llega a la vida consciente, aunque vive en la materia, es capaz de despegarse de la ley determinante del Universo gracias a una vida espiritual plenamente inmanente: solo él despliega una actividad espiritual, deliberada, libre y responsable que revela un ser *subsistente* –dotado de unidad, plenamente distinto de los demás. Solo él es persona ("distinctum subsistens in natura intellectuali", en la clásica formulación del Doctor de Aquino). Solo ella se posee cognoscitivamente (conciencia de sí), es libre, y por consiguiente, responde de sus actos, sometidos a una ley moral vinculante, que no le impone una necesidad física e ineludible, sino moral (obligación o deber).

El hombre responde de sus actos porque *obra* autodeterminándose en y por sí mismo; y *si el obrar sigue al ser*, porque *es* en y por sí mismo, en una *subsistencia irreductible*. Es la *libertad constitutiva*, fundamento de la *libertad trascendental* (apertura al orden trascendental de las facultades espirituales, inteligencia, voluntad), que *funda* a su vez la *libertad de arbitrio* (propiedad de la voluntad "voluntas ut ratio") mediante la cual se autorealiza en el autodomínio de la libertad que se conquista en el dominio y cuidado del universo infrahumano (*libertad moral*), según la triple dimensión de su dinámica apertura trascendental.

La subjetividad humana es una persona; "una sustancia individual de naturaleza racional" (Boecio). Abierta a la infinitud del ser, es sustante de la conciencia y la volición. La conciencia del yo –no siempre ejercida, sino sometida a pausas e interrupciones– no es el yo mismo, sino tan sólo su actualización. (El *cogito* de Descartes y sus varias repercusiones en la filosofía postkantiana de raíz subjetivista y antropocéntrica, se mueven en un nivel superficial y carece, en definitiva, de toda base o raíz ontológica).

Pero además de *substante*, la persona es, ante todo *subsistente*, sujeto (hipostasis) que es "en sí". La subsistencia es una perfección que no puede faltar al ente de mayor rango ontológico ("rationalis naturae"). Ella no es otra cosa, en efecto, que la suficiencia o plenitud por la que un ente está en sí mismo completo en su propia constitución, según el modo de independencia respecto a todo sujeto de inhesión, respecto a todo coprincipio –como ocurre con el alma respecto al cuerpo– y respecto a toda parte²⁸⁷ (que en las realidades infrahumanas se realiza muy deficientemente: no "subsisten" en sentido estricto y plenario). Es, en este sentido, "una totalidad clausa".

La *subsistencia* es, pues, la suficiencia o plenitud por la que un ente está en sí mismo completo, clausurado en su propio ser, como sujeto que posee una naturaleza racional individual, cuyo fundamento ontológico radical es –para expresarlo con lenguaje bíblico– *la Palabra creadora de Yahwé que llama –voz en la nada– a la existencia a la creatura hecha a su imagen, por su propio nombre; única querida por sí misma*, por ser la única capaz de conocerle y amarle, creada con vistas a la comunión con El. Es, en la perspectiva personalista dialógica, propia de la Escritura, la misma metafísica de la tradición cristiana de la que se hace eco la constitución pastoral "Gaudium et Spes" del Concilio Vaticano II, que ha sabido exponer esta tradicional y

286 Cfr. L. de RAEYMAEKER, *Filosofía de ser*. Trad, Gredos, Madrid 1956, pag.320. X. ZUBIRI ha profundizado particularmente en estas diferencias. Vide, *Sobre la esencia*, Madrid 1962, pag.171. *El hombre, realidad personal*. Revista de Occidente, 1963, pag.5.

287 Cf. A. MILLÁN PUELLES, *Léxico de filosofía*, Madrid, 1984 pag.450s. *Estructura de la subjetividad*, Madrid 1969. Cf. una exposición crítica de la sugestiva antropología de este notable filósofo español en J.Ferrer Arellano, "Fundamento ontológico de la persona, inmanencia y trascendencia", en *Anuario Filosófico*, sept 1.994.

clásica doctrina en la perspectiva bíblica personalista, desarrollada en algunos autores contemporáneos.

El hombre es “finito capaz de lo infinito”, interpelado por un Ser personal infinito por la mediación de la bondad que le propone la norma moral. En la verdad práctica del imperativo moral absoluto resuena –como en un pregón (en el juicio de la conciencia no culpablemente oscurecida)- la voz de Dios que interpela a la libertad personal del hombre llamándole por su propio nombre. Tal libertad es – *in radice*- la subsistente y autónoma intimidad ontológica- que le constituye en persona (*libertad constitutiva*)–de la que emergen, manifestándola, aquellas tres dimensiones operativas de la misma (*trascendental, de arbitrio y moral*)–. *Es, pues, la libertad, como la imagen de Dios en el hombre, que refleja en la criatura espiritual –la única querida por sí misma– la “marca” de su origen en el Absoluto personal, en virtud de su Presencia fundante Creadora. La dinámica apertura del hombre al Absoluto por la que “tiende” activamente a El, se funda, por consiguiente, en la intención del Absoluto sobre él, que le llama por su propio nombre a la existencia (como una respuesta, tendencia ontológica), capacitándole a responderle libremente. Dios dejó al hombre en manos de su albedrío, por el que puede aceptar o rehusar el imperativo de su Creador, que resuena en la voz de su conciencia*²⁸⁸.

2. "Relatio": trascendencia.

Pero cabe descubrir otra línea, no menos clásica y tradicional (complementaria de la anterior, en mutua implicación, como veremos), que se remonta hasta la misma sabiduría cristiana de los Santos Padres inspirada también en la imagen bíblica del hombre. Para muchos Padres griegos (San Basilio el Grande por ejemplo) lo que formalmente constituye a la persona es una *relación de origen*. "Nomen personae significat relationem", repetía Boecio. San Buenaventura hacía consistir toda persona, aún la humana, en la relación con un "*principium originale*". Los victorinos, sobre todo, continuaron en Occidente la misma línea de pensamiento. Así, Ricardo de San Victor llamó a la naturaleza sustancia, y persona, al modo de tener naturaleza, su origen, el ex; y creó entonces la palabra existencia como designación unitaria del ser personal. La Teología occidental, como es sabido, interpretó la Personalidad divina como un relación subsistente, y al menos en Santo Tomás no faltan alusiones a un reverbero analógico en la persona humana (*imago Dei*) de aquella respectividad subsistente. "Por ser persona todo ser personal se halla referido a alguien de quien recibió su naturaleza y además a alguien que pueda compartirla. *La persona está esencial, constitutiva y formalmente referida a Dios y a los demás hombres*"²⁸⁹.

Como ha demostrado Voelke²⁹⁰, la innegable autarquía "sustancialista" de la concepción del hombre de Aristóteles ajena a la *relación constitutiva* queda en parte corregida –con alguna incoherencia sin duda– en su moral práctica, en la que intenta conciliar aquella con el altruismo y la amistad. Pero es el estoico Panecio de Rodas (inspirador de Cicerón) quien ha elaborado una teoría relacional de la "persona" (si bien en un plano psicoético, no propiamente ontológico, que será obra del pensamiento cristiano). Según la definición griega de "prosopon", como máscara de un actor, distingue el estoico Panecio, cuatro "modos de ser" en este "papel" que "el hombre desempeña, como "naturaleza general", como "naturaleza

288 Egregiamente lo resume el nuevo Carecismo: "El hombre: Con su apertura a la verdad y a la belleza, con su sentido del bien moral, con su libertad y la voz de su conciencia, con su aspiración a lo infinito y a la dicha, el hombre se interroga sobre la existencia de Dios. En esta apertura, percibe signos de su alma espiritual. "La semilla de eternidad que lleva en sí, al ser irreductible a la sola materia" (GS 18, 1; cf 14,2), su alma, no puede tener origen más que en Dios" (S. Tomás de A., S. Th. 1, 2, 3". (CEC 34).

289 X. Zubiri, *Naturaleza, historia, Dios*. Madrid. 1956, pag.357. J: FERRER ARELLANO, "Evolución de la teoría de la respectividad en el pensamiento personalista de Zubiri", en *Espíritu*, 2001.

290 Les rapports avec autrui dans le philosophie grecque d'Aristote a Panétius, trad. Vrin, 1961. Cf. en el mismo sentido AA. De inspiración tomista (y bíblica) como ROUSSELOT, de RAEYMAEKER, J.de FINANCE ("La relation est le ciment de l'Universe" p.211, escribe este último).

propia" de cada uno o carácter, como "propia condición" fijada por las circunstancias exteriores, como aquel papel ("rol") que cada uno libremente escoge en su "función cara a los demás". Son cuatro respectos. Aparece aquí una apelación a las relaciones constitutivas o libremente constituidas (que estudiamos más adelante), como configuradoras de la persona.

107

Tomás de Aquino no ofrece una adecuada reflexión sobre el relacionismo constitutivo de la persona irreductiblemente subsistente, pero está implícito en su obra, como me he esforzado hace años en mostrar, en contra de la opinión usual. Se impone por ello emprender una reflexión que de cuenta cabal, a nivel de fundamentación radical, de los *caracteres aparentemente antitéticos -subsistencia y coexistencia, clausura y apertura, substancia y relacionalidad-; ambas constitutivas*, a mi modo de ver, de la *condición personal*. Así va siendo progresivamente reconocido por la filosofía personalista de raigambre clásica pero abierta a la fenomenología de la condición humana, (latente al menos, como decíamos, en la antropología de la "Gaudium et Spes" del Concilio Vaticano II). Sin embargo, se echa en falta, por lo común, una profundización formalmente filosófica de sus posiciones, expuestas casi siempre en tono ensayístico, como meros presupuestos antropológicos del discurso teológico, sin una suficiente fundamentación metafísica. Es la que trato de exponer a continuación, resumiendo una larga reflexión –inspirada en los principios de la metafísica de Tomás de Aquino– de más de treinta años –expuesta en otros escritos, aquí citados, de mayor holgura expositiva.

3. "Subsistens respectivum". La persona como sustancia relacional o inmanencia trascendente; imagen de Dios Uno y Trino .

Incomunicabilidad y respectividad... ¿No parecen términos antitéticos? Cabe una conciliación. Aquella incomunicabilidad e independencia de la persona no son absolutas. A despecho de su unidad subsistente –mejor diríamos, para que sea ella posible– debe declararse esencialmente y constitutivamente referida –religada– a Dios Creador y Redentor (fuente de toda participación subsistente en el ser) y abierta –también constitutivamente, si bien con una respectividad a ella subordinada– al cosmos irracional y a las otras personas. Es precisamente la trascendencia relacional, la razón formal constituyente la subsistencia de su perfección inmanente.

Para justificar la precedente afirmación con algún rigor, creo que debe abordarse el tema en un triple nivel de investigación: *fenomenológico, metafísico, y psicoético*.

a/ *Un análisis fenomenológico* de la situación del hombre en el cosmos nos permite, en una primera aproximación, advertir hasta qué punto depende el hombre de su relación con los demás (prescindo aquí de la esencial vinculación del hombre al universo infrahumano que le está íntimamente unido y por él alcanza su fin (LG 51). Veámoslo, distinguiendo –como es usual en la escuela fenomenológica– diversas esferas de valor.

En la *esfera biológica* depende totalmente de la comunidad. Cada hombre es como una desmembración de la corriente de vida que se derrama por la humanidad. En la *esfera económica* de valor, relativa a la conservación y configuración externa de la vida corporal, observamos la misma dependencia total a la comunidad. Solo ella puede procurar la experiencia técnica y económica en orden a procurar un mínimo suficiente de medios para vivir. No hay Robinson posible sin ella (como ha demostrado la experiencia de la inviabilidad de los niños lobo)²⁹¹. En lo que respecta a las *esferas*

291 Cfr. X. ZUBIRI, Sobre el hombre, Madrid, 1986, 239 ss. P. LAIN ENTRALGO, Teoría y realidad del otro, Madrid 1982.

superiores de valor no es tan absoluta aquella dependencia. El ser espiritual del hombre deriva inmediatamente de Dios, y no puede decidirse, en consecuencia, que se constituya en virtud de la comunidad; pero el Creador lo constituye en esencial relación al todo, de modo que no es posible el menor desarrollo perfectivo sin ella. En este sentido puede decirse que el hombre es "persona" en función a toda la comunidad; y conquista su "personalidad" –esto es, el mérito y valor de su persona plenamente desarrollada– en y por la comunidad. Sin ella no es posible que cobre tan siquiera conciencia de sí, ni por ende conciencia moral y libertad responsable. El amor al yo del niño libera de su encierro su personalidad, que es estructuralmente dialogal. Solo provocando así la libre y recíproca donación del amor al tú puede encenderse la chispa del yo en la llama de la personalidad²⁹².

Y no hablemos de la esfera de valores sobrenaturales que de hecho afectan a la situación existencial del hombre. La Vida del más allá –incoada por la gracia– es realmente comunitaria: las fuentes inspiradas nos lo presentan bajo las especies de un reino presidido por el Señor. Dios ha llamado al hombre a la Salvación, respetando su constitución "comunional", no aisladamente sino constituytendo un pueblo. (Cf. C.Vat II, LG,9; GS,12d,25,32)²⁹³.

A la luz de estos análisis -aquí solamente aludidos- no solamente parece que la persona humana es "nihil per essentiam", sino que debería ser descrita mejor que en términos de incomunicabilidad en términos de comunión: la persona no es tanto un "yo" incomunicable, como un "nosotros": significa primordialmente relación, trascendencia, encuentro, apertura.

En resumen: nada tendría sentido en el hombre si lo concibiéramos solipsísticamente, como un individuo aislado e incomunicado de los demás. En todas sus esferas vitales de valor se halla encuadrado en una comunidad constitutiva, en una necesaria apertura a los otros. La socialidad es, pues, constitutiva del ser de la persona. Así lo confirman los análisis precedentes, en lo que concierne a los valores biológicos y económicos. Y constitutiva de su desarrollo perfectivo –de su personalidad– respecto a las esferas superiores de valor. Desde el plano material de la pura biología hasta lo más elevado del espíritu, la radical indigencia del hombre requiere la comunidad. Pero aquellos estratos o esferas son el resultado de una visección estática y conceptual de la indivisible, dinámica y unitaria totalidad que es el ser personal.

b/ *Es la metafísica de la participación en el acto de ser de Tomás de Aquino – contra lo que suele decirse de ordinario²⁹⁴– la única capaz de proporcionar la más radical inteligibilidad de esta estructura dialogal, de esta constitutiva relacionalidad, de esta fundamental apertura de cada persona irreductiblemente subsistente a las otras personas -y al universo infrahumano entregado al dominio y cuidado del hombre que en él alcanza su fin- que descubre la moderna fenomenología de la situación humana.*

Lo que participa en el ser debe declararse constitutivamente respectivo al orden de participación en el ser. Veámoslo.

292 P.Lain Entralgo, *Teoría y realidad del otro*, Madrid 1982, ahí recoge, sistematiza y comenta una abundantísima literatura filosófica sobre el tema (Max Scheller, M. Buber y los filósofos del diálogo, G. Marcel, etc. J.FERRER ARELLANO, *Metafísica de la realación y de la alteridad (Persona y relación)*, Pamplona 1998. "Las dos manos del Padre. La doble misión conjunta e inseparable del Verbo y del Espíritu Santo como Incarnatio in fieri". *Annales Theologici*, 13 (1999), 3-70.

293 G. Thils, *Teología y realidad social*, S. Sebastián 1952. p. 307. Faynel, *La Iglesia*, tI, trad Herder. Barcelona 1980. De J. Lubac *Catolicismo. Los aspectos sociales del dogma y Meditación sobre la Iglesia*. Trad. Ed. Encuentro, Madrid 1988. J. FERRER ARELLANO, *La persona mística de la Iglesia*, cit.

294 En *Metafísica de la relación y de la alteridad* dedico amplio espacio (C. II) a mostrar la inconsistencia de la teoría acerca de la relación de un sector del tomismo tan meritorio en otros aspectos (Krempel, Fabro, Cardona, Ocariz) que no admite la relación constitutiva (no muy felizmente llamada desde Juan de Flandes, trascendental) hasta el extremo de considerar el respecto creatural a Dios relación predicamental (única relación real que admiten)

El ser, valor absoluto y único (trascendental: omniabarcante, omnicompreensivo) comprende todo el conjunto de los entes, cada uno según la limitada medida que compete a su peculiar modo de ser propio de cada individuo subsistente (esencia, talidad) diverso de los demás. Por eso se dice que participa del ser. No en el sentido de que sea "parte del ser", pues obra cada uno de ellos como un todo subsistente. Participar significa "tener parte en el ser", no agotar toda la realidad cada uno de los todos que son realmente, pero de una manera limitada según su irreductible esencia o modo de ser tal (talidad) o de obrar (naturaleza), distinta de la de los otros.

Pero la multiplicidad de entes subsistentes –sólo la persona subsiste en sentido fuerte; como veíamos antes– no puede tener ninguna consistencia fuera del ser. Están todos ellos englobados, reunidos, en el mismo valor de ser (que es, en este sentido, *absoluto*). Forman, pues un orden, constituyen una unidad: están unificados entre sí para formar el orden único de los entes subsistentes (personas) en el ámbito del universo infrahumano al hombre subordinado y en el que alcanza su fin. Toda su realidad está también marcada de una manera exhaustiva, en consecuencia, por la *respectividad*; pues todos ellos están totalmente vinculados entre sí para formar un único orden ontológico. Cada ente "es", pero cada uno realiza el ser de una "manera" particular, diferente de las demás. Participa en el ser según el modo que le es propio, (en la medida de su esencia que se arranca de la ilimitada perfección de ser restringiendo su soberana energía ontológica). El orden ontológico es, pues, una unidad relativa –*unitas ordinis*– de participación. Funda ella, además, la indispensable unidad de la idea trascendental de ser, que representa de manera actual, aunque implícita y confusa a todos los entes finitos en una unidad conceptual relativa: no es una idea unívoca sino análoga.

¿Como conciliar la subsistencia de cada ser con la respectividad fundamental que los une en un único orden de participación, de manera exhaustiva? Solo si admitimos un Principio creador fundamentante del orden de participación en el ser – que nos revela el análisis metafísico de la realidad– pueden conciliarse tales caracteres aparentemente antitéticos. La pluralidad de sujetos subsistentes en su conjunto no podría fundar la unidad en el valor absoluto –trascendental– que todos ellos participan. Es de todo punto preciso admitir un Principio primero personal, Ser imparticipado, que lleva a la existencia a cada uno por su propio nombre; Causa absoluta, –que está absuelta de toda relación de dependencia–, y de la que dependa sin resquicios todo el orden de participación en el ser. Esta Causa Divina, principio original y fundamentante (religante) de todo el orden real, es, pues, el analogado supremo de la analogía del ser²⁹⁵.

Ahí está el fundamento de la cabal comprensión de la "analogía entis" que tanto disgusta a Karl Barth, hasta el punto de ver en ella "el gran obstáculo de un reformado para hacerse católico". Creo que esta "boutade" brota de un penoso malentendido de la experiencia ontológica común a toda la humanidad, como condición de posibilidad del vivir propiamente humano, que urge explicitar superando la perspectiva metódica nominalista --la "via modernorum"-- , que condiciona reductivamente toda la "modernidad" postcartesiana, aquejada de un agobiante subjetivismo inmanentista, a cuya crisis total estamos asistiendo, pese a sus valiosos hallazgos, que deben ser asumidos en la gran ontología creacionista –trascendente y relacional– de la tradición clásica –implícita en la Biblia– debidamente renovada. (El fenómeno postmoderno del "pensiero debole" -el relativismo nihilista postmetafísico al que hace frente la "Fides et Ratio" de Juan Pablo II- es de una irritante –y penosa– superficialidad originada por el "cansancio" esca-

295 Para una amplia exposición de la filosofía de la participación en Sto. Tomás, C. Fabro, *La nozione metafisica di partecipazione secondo S. Tomaso d'Aquino*. Turín, 1950. Hay una experiencia de la participación ontológica y del Tú divino por connaturalidad con el amor enterpersonal en la relación yo–tu descrita por E. LÉVINAS, L. MARCEL, M. BUVER, etc... Cf. J. FERRER ARELLANO, "Amor y apertura a la trascendencia", en *Anuario Filosófico* II (1969), 125–136. *Metafísica de la relación y de la alteridad*, cit. c. I, III.

pista ante el compromiso con la verdad, típico de las sociedades decadentes. Es un epígono de la modernidad que se alimenta de sus raíces inmanentistas. Es, más bien, por consiguiente, "tardomoderno". Esperemos que sea pasajero).

110

La persona puede describirse, pues, como *incomunicabilidad*, si atendemos a su inegable dimensión de individualidad subsistente por lo que posee en propio "este" acto de ser (participado: es –solo en este sentido– *clausura*: un "en sí"). Pero lo es en virtud del *acto de ser* mismo por el que la persona es persona; y en su virtud, está esencial e íntegramente penetrada de respectividad– *apertura* o *trascendencia* a los otros seres subsistentes del orden de participación en el ser. Su "*subsistencia*" radica, pues, en la "*pertenencia*" a ese orden ontológico de participación –fuera de la cual nada serían–, fundado en el respecto creatural a Dios, como *única criatura querida por sí misma*.

Podríamos decir, pues, de la persona, que es un "*siendo abierto*": ni exclusivamente *apertura* relacional –sin dimensiones entitativas– pues tendríamos la nada que no podría relacionarse con nada, como pretenden algunas direcciones dialécticas existencialistas de la modernidad, ya en fase crítica de derribo; ni *clausura* –ser absoluto e incomunicable– que, "además", se relaciona accidentalmente con los otros hombres; –siquiera sea esta relacionalidad constitutiva del perfeccionamiento humano, como los hechos demuestran (tomismo de la escuela de Cayetano y Suarismo). La metafísica tomista de la participación en el "acto de ser" señala la auténtica vía media superadora de las deficiencias de ambas posiciones.

c/ Este *respecto creatural constituyente del ser* creado, pone en acto el complejo entramado de *relaciones que configuran* –constituyéndola– la identidad *talitativa* de "personas" y "cosas", con el *concurso de la libertad personal creada forjadora de la historia*, activada por Sabiduría creadora. Ella da origen a la identidad del ser individual según el complejo haz de relaciones intramundanas que fijan el límite esencial que Dios da a cada una: el modo de ser, la naturaleza que le es propia en función de la totalidad.

Se puede decir que el "libre consentimiento al ser propio", según sus relaciones constituyentes: a Dios Creador, y derivadamente sus orígenes intramundanos (a sus padres, nación, civilización, etc.) se expresa en el amor benevolente, como exigencia ética cuyo libre cumplimiento contribuye al logro de la vocación personal. No hacer honor al orden relacional en que nos sitúa el el respecto creatural a Dios Creador –expresión en el orden ejecutivo de la Sabiduría creadora y providente– sería un comportamiento "desnaturalizado". La libertad creada no puede autorrealizarse sino en la naturaleza que le es dada a título de instrumento para el logro de la vocación personal en el conjunto del universo; consintiendo, amando y sirviendo a los vínculos de existencia –*filiación*– y a los libremente contraidos de forma espontánea. Reconocerlos equivale a "ser más"; rehusarlos es aislarse y quedarse en le "ser menos". Aquí es donde emerge la dimensión creadora de la libertad, que se manifiesta en el establecimiento de nuevas relaciones, por voluntad del hombre, de *amor conyugal*, de amistad, de procreación y de producción. Todos hemos nacido de la relaciones *de* nuestros padres, vivimos en relación con nuestros contemporáneos, y proyectamos un porvenir venturoso *para* nuestros descendientes y sucesores.

Escribe acertadamente J. Ratzinger que <<recibimos la vida no sólo en el momento del nacimiento, sino todos los días desde fuera, desde el otro, desde aquél que no es mi yo pero al que le pertenece. El hombre tiene su mismidad no sólo dentro de sí, sino también fuera: vive para aquellos a los que ama; por aquellos gracias a los cuales vive y por los cuales existe. El hombre es en relación y tiene su vida, a sí mismo, sólo como relación. Yo sólo no soy nada, sólo en el tú soy yo–mismo.

Verdadero hombre significa estar en la relación del amor, del "de", del "por" y del "para". Y pecado significa estorbar la relación o destruirla>>296.

He aquí porqué nuestra verdadera personalidad consiste en la calidad de nuestras relaciones, que configuran nuestra situación y nuestra vocación, nuestra suerte y nuestro valor. Por eso nuestro bien mayor y nuestro consiguiente deber primero, no consiste en potenciar al máximo la búsqueda y conquista de la propia perfección corporal y espiritual –ser y tener en sí, por sí y para sí– de la propia sustancia individual, sino en *reconocer, conservar, honrar y multiplicar libre y creadoramente lo más y mejor posible nuestro "ser con" nuestros semejantes*, más allá de todo solipismo egocéntrico, buscando las raíces y extendiendo creadoramente sus ramificaciones en simbiosis con la tierra de los antepasados, con el suelo de los vivos y con el cielo de la eternidad, *según los tres grandes órdenes de relaciones con los otros*. El hombre, en efecto, busca su realización en y a través de sus relaciones de filiación (*ser-por*), de conyugalidad y convivencialidad (*ser-con*), y de procreación y producción (*ser-para*)²⁹⁷. Ellas configuran su "nombre nuevo". Si no se malogran por desatención culpable a la propia vocación personal, en y a través de ellas, encuentra su propia felicidad. En la relación: jamás en el aislamiento infecundo y destructor a que conduce una interpretación del hombre en clave de sustancialismo "solipsista".

B. Castilla²⁹⁸ propone, en numerosos escritos (que parecen inspirados en el magisterio de Juan Pablo II), en integrar la condición sexuada del hombre en la estructura de la persona, como había ya hecho J. Marías en su *Antropología filosófica* (159–221) (aunque sin desarrollar tan valiosa intuición). La sexualidad humana a diferencia de la animal que cumple un papel meramente reproductor, supone ante todo un medio de comunicación, que permite establecer lazos estables entre las personas y organizar las relaciones humanas básicas. La persona tiene, en efecto, una estructura familiar, que tiene su raíz en la diferencia varón–mujer, y en la relación sponsal básica que subyace a esa diferencia. De ahí surge, al menos en los seres humanos, la relación de filiación, que es también constitutiva y permanente en la persona humana.

La condición sexuada es fundamentalmente un modo de comunicación. Pero recuérdese que la persona tiene dos dimensiones fundamentales: su *incomunicabilidad* (clausura) y su máxima *comunicabilidad* (apertura). Pues bien, la condición sexuada, se sitúa en esta última; en la estructura personal de la comunicación, de la coexistencia. *Ser varón y ser mujer son dos modos de abrirse a los demás, dos modos de comunicarse que son relativos el uno al otro y, por ello, resultan complementarios*.

Partiendo de las descripciones fenomenológicas la apertura del varón que se manifiesta como salida se puede describir con la preposición "desde", y la de la mujer que se plasma como acogida en sí, con la preposición "en". La coexistencia humana tiene, pues, dos modos diversos de abrirse al otro: la salida y el reposo, interdependientes y complementarios.

Según eso, el acto de ser propio del subsistir irreductible de cada persona humana, está internamente diferenciado por una relación constitutiva que funda, en su complementariedad una unidad dual. El co–esse humano, o la coexistencia del hombre es disyuntivamente, *coexistencia–desde* o *coexistencia–en*.

296 Cfr. J. RATZINGER, *Creación y pecado*, Pamplona 1992, 103 ss.

297 Sobre ellas trato en *Metafísica de la relación y de la alteridad*. Persona y relación. Cit. 5.

298 Cf. B. CASTILLA CORTÁZAR, *Noción de persona* en X. Zubiri. Una aproximación al género, Madrid 1996. La autora piensa, que se da una tipicidad trascendental entre persona masculina (*ser–desde*) y persona femenina (*ser–en*), pues afecta a su misma constitución ontológica. J. MARIAS trata también del mismo tema --del que es pionero-- en *La mujer y su sombra*, Madrid 1987. Son muy sugerentes también las aproximaciones al tema de E. LÉVINAS, especialmente en *Totalidad e infinito*. Ensayo sobre la exterioridad, Salamanca 1977, 261 ss, que estudia B. CASTILLA (*La noción de persona*, cit. 394)

Las dos dimensiones más radicalmente constitutivas de la persona a las que cabe reconducir todos sus caracteres –que si pueden parecer incompatibles, ya hemos visto cómo se concilian a la luz de la experiencia ontológica– son, pues:

112

1) su intimidad única e irrepetible, que los clásicos denominaban *subsistencia* e *incomunicabilidad*. Por esta propiedad cada persona es un quién, y no simplemente un qué.

2) su apertura a los demás, es decir, su máxima *comunicabilidad* o apertura constitutiva. Esta ha sido denominada también *coexistencia*, que nosotros diferenciamos aquí en la distinción ternaria como *ser-de*, *ser-con* –diferenciado este a su vez en la "tipicidad trascendental" en *ser-desde* y *ser-en*, según sea varón o mujer– y *ser-para* (diversas expresiones de la constitutiva respectividad al orden de participación en el ser –implícito en la metafísica de Tomás de Aquino– que aquí exponemos poniendo de relieve sus implicaciones relacionales en el plano talitativo).

Ambos caracteres no sólo no son incompatibles, sino que el segundo –la comunión– funda aquella subsistencia que es constitutivamente respectiva al orden de participación trascendental en el ser, según la variada expresión relacional es el orden talitativo que acabamos de precisar.

Una apertura a la sabiduría revelada del Misterio de Dios Uno y Trino, de la que no tratamos aquí temáticamente, nos permite profundizar con una nueva claridad en el último por qué de esta dimensión relacional y comunitaria de la persona irreductiblemente subsistente.

La realidad divina tal como nos la muestra la Revelación, es comunidad de tres Personas en una sola Naturaleza divina, en un solo Dios. Dios es uno y único, pero no un solitario, sino familia trinitaria (pues hay paternidad, hay filiación, y la esencia de la familia que es el amor). La diferencia de Personas va unida en Dios a la absoluta unidad de la Esencia común. La explicación teológica ha entendido el constitutivo de cada una de ellas como "Relatio subsistens". El ser personal no dice en Dios, pues, nada "absoluto": no significa "estar desligado o encerrado en sí mismo", sino que consiste en apertura, comunión, es "esse ad" (relación); y son solamente las distintas clases y direcciones del "esse ad", (Generación activa (Padre), Filiación (Hijo), vínculo de amor entre el Padre y el Hijo (Espíritu Santo)), las que distinguen en Dios tres Personas²⁹⁹.

Si el hombre –"imago Dei", según la tradición cristiana– es imagen fiel del Ser Divino, debe poderse definir también como un ser– hacia. No basta con decir que el ser personal del hombre procede de la relación del Amor Difusivo del Dios Creador, sino que él es íntimamente respectivo a los demás. Si la humanidad refleja a la Divina Realidad como una imagen fiel, las personas que la componen no pueden subsistir desligadas y aisladas, sino que han de estar mutuamente unidas en su esencia e existencia; debe haber entre ellas una comunión que sea su constitutivo esencial –como el ser de las tres divinas Personas está "constituido" por su esencia una y común– a manera de pálido reflejo de aquella eminente Comunidad Trinitaria de la cual es imagen. La comunidad en el orden de participación en el ser, que se manifiesta en la estructura familiar y convivencial de la vida humana, es una revelación especial de la gloria de Dios que es uno y único, pero no es un solitario, sino comunión de Amor de la Familia trinitaria. Es Familia porque "hay Paternidad, hay Filiación, y la esencia de la familia que es el Amor"³⁰⁰.

"El hombre, tanto varón como mujer es una persona y, por consiguiente, la única criatura sobre la tierra que Dios ha amado por sí misma", y al mismo tiempo

299 Trato ampliamente de la relaciones subsistentes trinitarias y de su carácter triádico en "Dios Padre, origen de la vida trinitaria, y la maternidad de María y de la Iglesia", en *Ephemerides Mariologicae*, 49 (1999), 53-125.

300 Juan Pablo II, Homilía, 28-1-1979.

precisamente esta criatura única e irreplicable "no puede encontrar su propia plenitud sino en la entrega sincera de sí mismo a los demás" (GS,13) a imagen del misterio Trinitario de comunión. De ahí surge la relación de "comunión" en la que se expresan la "unidad de los dos" en la dignidad de persona tanto del hombre como de la mujer" (MD,10), que se realizan en la alianza con Dios, en su unión con El (MD,9).

*Esta antropología filosófica, dialógica y relacional, está subyacente en la Revelación bíblica*³⁰¹. Así lo ha mostrado cumplidamente el más reciente Magisterio, que la ha asumido en buena parte, como reconociendo en ella la imagen revelada del hombre en sus orígenes, en su más íntima constitución y en su finalidad trascendente. Baste aducir aquí algunos ejemplos significativos

Juan Pablo II comenta el segundo relato "yahvista" de la Creación (Gn 2,5–6), donde se dice que el hombre fue puesto en la tierra para trabajarla, que el hombre siente, con la experiencia de su "soledad originaria", la necesidad de encontrar un semejante.

<<El hombre puede dominar la tierra, porque sólo él –y ningún otro de los seres vivientes– es capaz de cultivarla y transformarla según sus propias necesidades. El trabajo es propio sólo del hombre. De manera que en el trabajo, toma también conciencia de su "soledad" es decir, de su identidad y distinción respecto a los demás seres. Pero también siente la necesidad de encontrar un "semejante". En esto se manifiesta el carácter social del hombre: *necesita otros seres como él*>>.

Esta tendencia a la relación personal es exclusiva y típica del ser humano, un componente esencial de la persona. Las relaciones interpersonales pertenecen al "ser" del hombre no sólo a su "haber", en el sentido de la distinción de G. Marcel.

<<La creación comporta para el hombre tanto la relación con el mundo como la relación con el otro ser humano la relación hombre–mujer, así como también con los otros semejantes suyos. El someter de la tierra pone de relieve el carácter relacional de la existencia humana. Las dimensiones con los otros, entre los otros y para los otros, propias de la persona humana en cuanto imagen de Dios establecen desde el principio el puesto del hombre entre las criaturas. Con esta finalidad es llamado el hombre a la existencia como sujeto como yo concreto, dotado de la conciencia intelectual y de libertad>>³⁰².

En la carta *Mulieris dignitatem*, interpretando ese texto yahvista de la creación del hombre a la luz de la verdad sobre la imagen y semejanza de Dios del primer relato sacerdotal (Gn. 1,2–27) escribe Juan Pablo II:

<<El hecho de que el ser humano creado como hombre y mujer, sea imagen de Dios, no significa solamente que cada uno de ellos individualmente es semejante a Dios como ser racional y libre; significa además que el hombre y la mujer, creados como unidad de los dos están llamados a vivir una comunión de amor que se da en Dios". Y añade: "Esta unidad de los dos indica que en la creación del hombre se da también una cierta semejanza con la comunidad divina (*communio*)". Es una semejanza que se da en el origen y que debe crecer hacia la unidad final que la Iglesia promete; por eso añade que : "Esta semejanza se da al mismo tiempo como una llamada y tarea". En efecto, la comunión no llega a su plenitud de manera espontánea, sino que exige una dedicación, una donación, que es lo propio del amor entre personas>>. (MD 7, 1)

Sólo así puede comprenderse que la ley de la vida personal sea la entrega a las otras personas, a un tú, por su dignidad de ser afirmado por sí mismo, y que la felicidad no es fin al cual la moral y el amor sirven como medio, sino un fruto

301 Estudio ampliamente la antropología bíblica –que aquí está sólo esbozada- en El misterio de los orígenes, Pamplona, 2001 (Eunsa), en la parte I.

302 JUAN PABLO II, Audiencia general, 23–IV–1986.

superabundante de la entrega a las otras personas y a Dios por ellos mismos. Amar al Tú, porque es digno de ser amado, amar a Dios y alabarle *propter magnam gloriam suam* (por su gran gloria) abre el corazón y las fuentes de la felicidad de la persona que se ha de perder a sí misma para encontrarse³⁰³.

*Que el hombre es un ser social no significa sólo, entonces, que necesite de los demás sólo para poder vivir o alimentarse. Es –radicalmente– sobreabundancia comunicativa que precisa para actualizarse darse a los demás. Cada hombre –también radicalmente– es un ser social porque está constituido para amar a sus semejantes. Con razón propone J. Marías definir al hombre como "criatura amorosa" a título más radical y exacto que "animal racional", como imagen que es de Dios³⁰⁴. "Dios ha creado al hombre a su imagen y semejanza: llamándolo a la existencia por amor, lo ha llamado al mismo tiempo al amor. Dios es amor y vive en sí mismo un misterio de comunión personal de amor. Creándola a su imagen y conservándola continuamente en el ser, Dios inscribe en la humanidad del hombre y de la mujer la vocación y consiguientemente la capacidad y responsabilidad del amor y de la comunión. *El amor es, por tanto, la vocación fundamental e innata en todo ser humano*"³⁰⁵.*

Caben diversos grados de relaciones entre personas y cada una de ellas es, en cierto modo, una *comunión*³⁰⁶. Y la comunión más perfecta entre personas es el amor.

Se está promocionando incluso una *economía de comunión* en la empresa, que gana dinero, pero a la vez crea empleo y se enorgullece de favorecer unas relaciones de comunión personal en una economía libre de mercado, pero no desde el liberalismo, sino desde el cristianismo. Alberto FERRUCHI, prestigioso empresario italiano, consultor de Naciones Unidas, e impulsor de la "Economía de Comunión" en libertad, dió a conocer en una conferencia la iniciativa socio-económica ideada por Chiara Lubich, fundadora de los Focolares. Más de 700 empresas de todo el mundo se adhieren a este modelo, haciendo un reparto tripartito de sus ganancias: inversión en la propia empresa, promoción de proyectos sociales y caritativos, y formación de hombres nuevos según la cultura de dar. Es una nueva mentalidad en la que la persona pasa a ser objeto primordial de la empresa económica. Son extraordinariamente positivas las experiencias de estas empresas, que muestran cómo esta nueva mentalidad favorece su desarrollo económico, a la vez que devuelve al empresario su verdadera identidad, que no es la de quien quiere hacer dinero, como el financiero, sino la de emprender una iniciativa creativa con éxito, para lo cual es necesario que gane dinero, pero, a la vez, que dé puestos de trabajo, y que pueda sentirse orgulloso de su comunidad de trabajo.

Amar no es el simple "sentir" una inclinación de afecto espontáneo hacia alguien que nos cae bien. Amar es querer el bien del otro, un afecto que lleva a la entrega. Por eso, la perfección del amor requiere donación. *Paradójicamente, el hombre crece en el amor cuando da*. Esta idea aparece fuertemente reforzada en la Encíclica de Juan Pablo II *Dominum et vivificantem*, donde se recuerda que el Espíritu Santo es, al mismo tiempo "amor" y "don". *Decir que el hombre ha sido creado a imagen y semejanza de la Comunión trinitaria quiere decir, también, que el hombre está llamado a existir para los demás, a convertirse en un don*. Hay muchos tipos de relaciones humanas, y en todas se debe realizar, en diversos grados, lo que es la *comunión de personas, por el amor y la donación de sí mismo*. La imagen de Dios en el hombre es, por ello, en la Revelación bíblica, don y tarea moral de asemejarse más y más al paradigma trinitario. Las exigencias éticas de la moral cristiana pueden resumirse en el imperativo ético fundamental que enuncia S. Pablo: "Sed imitadores de Dios, y caminad en el amor, como Cristo nos amó y se entregó por nosotros" (Ef. 5, 1).

303 J. SEIFERT, *Essere e persona*, Milán, 1989.

304 J. MARÍAS, *Persona*, cit. 75.

305 JUAN PABLO II, *Familiaris consortio*, 11,1

306 Cfr. J. L. LORDA, *Antropología*, cit. 158 ss.

CAPÍTULO III
LAS RELACIONES SOCIALES
115

I. DIMENSIÓN COMUNITARIA DE LA PERSONA

La persona, decíamos, es constitutivamente relacional. Es innegable la irreductible unicidad o subsistencia de cada una de ellas –fundada en una relación singular y única al Dios Personal Creador³⁰⁷– en virtud de la cual no puede fundirse ontológicamente jamás con otra. Es, en este sentido, incomunicable e independiente. Pero está también esencialmente ordenada a otras personas: *es* –decíamos en el capítulo I– *constitutivamente un ser–de con y para–otros*. No basta, a mi juicio, con que digamos que hay en el hombre una tendencia o impulso connatural a la sociabilidad, consecutivo al hontanar más profundo de su ser. El mismo ser personal sólo puede constituirse en apertura a los demás hombres. Es, en la misma medida, y en una mutua implicación subsistente y comunitario³⁰⁸.

La metafísica de la persona que hemos expuesto aquí, inspirada en los principios de Tomás de Aquino, permite la conciliación de estas *dos dimensiones –subsistente y relacional* o comunitaria–*aparentemente antitéticas*. La persona *no es parte* o determinación de otra: es en este sentido independiente. Pero *tiene parte en la comunión que el ser es* (forma parte de un orden de participación en el *esse*), y sólo a través de aquella participación es subsistente e incomunicable. Por ello su *incomunicabilidad* no termina en sí misma, sino que está plena y esencialmente *abierta a las demás: es máxima comunicabilidad. El ser subsistente personal es constitutivamente un ser con otros*³⁰⁹.

Cabe describir a la persona como un ser *irrepetible, dueño de su propio destino, irreductible* a cualquier otro, *innumerable* (no es mero ejemplar de su especie³¹⁰, pues tiene "nombre" irreductiblemente "único". Se ha dicho acertadamente que Dios sólo sabe contar hasta uno, pues llama a la persona por su propio nombre, otorgándole una intimidad constitutivamente libre, que es como una respuesta ontológica, siempre inédita, a la Voz en la nada de la Palabra creadora); dotado de una intimidad *inacabable; inabarcable* (inaccesible al pensar objetivo: se me revela sólo libremente,

307. Cfr. Por ej. R. GUARDINI, *Welt und Person*, Wurzburgo, 1939, 163.

308. X. ZUBIRI, *Sobre el hombre*, Madrid 1986, 198.

309. X. ZUBIRI, *El hombre y Dios*, Cit. 1986, 202. *Estructura dinámica de la realidad*, Madrid 1989, 251.

310. *La individuación "por abajo"* ("materia signate quantitate") afecta al hombre sólo como *sujeto* espiritual reiforme o corpóreo, en unidad filética con los demás. Pero en tanto que *persona* llamada por su propio nombre (decíamos en el capítulo I) no es una réplica singular de una idea universal en virtud de la materia *quantitate signata*, sino una singularidad absoluta que se refleja en el *rostro* (E. Lévinas). Es la que se puede llamar *individuación "desde arriba"* por la Palabra creadora de Dios, que llama a cada persona por su propio nombre.

en el encuentro inmediato de la comunión de amor, a través de la expresión corpórea de su espíritu; de su rostro, en especial de su mirada que, como describe tan emotivamente E. Lévinas³¹¹, me interpela como un reto inquietante).

Pero, además de estos caracteres expresivos de una irreductible intimidad subsistente y ontológicamente incomunicable –que tan brillantemente describen los filósofos personalistas– debe afirmarse, con no menos énfasis, que la persona es un ser constitutivamente relacional, intrínsecamente *comunicativo*, con el *poder de darse* a los demás, y al Otro trascendente que funda ontológicamente aquella intimidad (*intimius intimo meo*, según la genial formulación agustiniana). Así lo hemos mostrado antes (Cfr. I, II, B) cumplidamente.

También Zubiri describe y *considera estos dos caracteres como "momentos" estructurales de la persona*. En cuanto al primero, describe la persona como "realidad en propiedad", pues, a diferencia de las cosas, tiene como suyas no sólo sus propiedades, sino su propio carácter de realidad. "La realidad humana es no sólo un simple sistema de notas que "de suyo" la constituyen, sino que es, ante todo y sobre todo la realidad que le es propia en cuanto realidad. Todas las demás realidades tienen de suyo las propiedades que tienen, pero su realidad no es formal y explícitamente suya. En cambio el hombre es, en virtud de su apertura intelectual, formalmente suyo, es *suidad*. La suidad no es un acto ni una nota o sistema de notas, sino que es la forma de la realidad humana en cuanto realidad"³¹².

Respecto a la *dimensión relacional* de la persona Zubiri la engarza también *en la estructura misma del "sí mismo" personal*. Así afirma:

"Cada hombre tiene en sí mismo, en su propio sí mismo, y por razón de sí mismo, algo que concierne a los demás hombres. Y este algo es un momento estructural de mi mismo. Aquí los demás no funcionan como algo con lo que hago mi vida, sino como algo que en alguna medida soy yo mismo. Y sólo porque esto es así a radice, sólo por esto puede el hombre después hacer su vida con los demás hombres. El mí mismo desde el cual hago mi vida es estructural y formalmente un mí mismo respecto de los demás"³¹³.

De ahí la afirmación zubiriana de la *diferencia de orden trascendental entre el Cosmos y las personas*. El primero –las cosas– es *esencia cerrada*, las personas, *esencias abiertas*. Aquella actúa porque es real, pero las segundas actúan teniendo en cuenta su momento de realidad que les corresponde en propiedad. Además, y en virtud de su misma apertura, introduce la dimensión relacional a nivel de estructura de la persona, por tanto a nivel constitutivo. En el orden trascendental, que para él es el de la realidad, hay un ascenso: no es lo mismo la realidad de las cosas que la de las personas. A esto lo denomina "tipicidad trascendental"³¹⁴.

B. Castilla propone, muy acertadamente a mi juicio, en numerosos escritos (que parecen inspirados en sus propias intuiciones y en el magisterio de Juan Pablo II), en integrar la condición sexual del hombre en la estructura de la persona, como había ya

³¹¹. Cfr. E. LÉVINAS, *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad*, Salamanca, 1977, *passim*. Subrayó la "sacralidad" de esos inauditos *centros de alteridad* que son *los rostros*, rostros para mirar, para respetar, para acariciar. En estos "centros" de alteridad nos abrimos al reconocimiento de un Tú creador que llama a cada uno por su propio nombre. "Algo que está abierto a un destino tan grande, es digno desde el principio de un enorme respeto". Ya aludiremos antes, con todo (Cfr. I, III, C), a la ambigüedad de Lévinas sobre la identidad del Otro y su enigmática trascendencia como indicativa del Dios bíblico.

³¹². X. ZUBIRI, *El hombre y Dios*, cit. 1986, 202.

³¹³. X. ZUBIRI, *Estructura dinámica de la realidad*, Madrid 1989, 251.

³¹⁴. Cfr. B. CASTILLA CORTÁZAR, *Noción de persona en X. Zubiri. Una aproximación al género*, Madrid 1196.

hecho J. Marías en su *Antropología filosófica* (159–221)³¹⁵ (aunque sin desarrollar tan valiosa intuición). La sexualidad humana –nos dice– a diferencia de la animal que cumple un papel meramente reproductor, supone ante todo un medio de comunicación, que permite establecer lazos estables entre las personas y organizar las relaciones humanas básicas. La persona tiene, en efecto, una estructura familiar, que tiene su raíz en la diferencia varón–mujer, y en la relación sponsal básica que subyace a esa diferencia. De ahí surge, al menos en los seres humanos, la relación de filiación, que es también constitutiva y permanente en la persona humana.

La condición sexuada es fundamentalmente un modo de comunicación. Pero recuérdese que la persona tiene dos dimensiones fundamentales: su incomunicabilidad (clausura) y su máxima comunicabilidad. Pues bien, la condición sexuada, se sitúa en esta última; en la estructura personal de la comunicación, de la coexistencia. Ser varón y ser mujer son dos modos de abrirse a los demás, dos modos de comunicarse que son relativos el uno al otro y, por ello, resultan complementarios.

Fenomenológicamente, en efecto, se advierte que el varón al darse sale de sí mismo. Saliendo de él se entrega a la mujer y se queda en ella. La mujer se da pero sin salir de ella. Es apertura pero acogiendo en ella. Su modo de darse es distinto al del varón y a la vez complementario, pues acoge al varón y a su amor.

Partiendo de las descripciones fenomenológicas la apertura del varón que se manifiesta como salida se puede describir con la preposición **desde**, y la de la mujer que se plasma como acogida en sí, con la preposición **en**. La coexistencia humana tiene, pues, dos modos diversos de abrirse al otro: la salida y el reposo, interdependientes y complementarios.

Según eso, el acto de ser propio del subsistir irreductible de cada persona humana, está internamente diferenciado por una relación constitutiva que funda, en su complementariedad, una unidad dual. El *co-esse* humano, o la **coexistencia** del hombre es disyuntivamente, *coexistencia–desde* o *coexistencia–en*.

La diferencia sexual humana consistiría, entonces, en una diferencia en el mismo interior del ser personal –constituyente de la persona– que sería, en terminología zubiriana “tipicidad trascendental”, como “persona masculina” diferente de la “persona femenina”. Vendrían a ser ambas personas complementarias, porque de la unión de ambas se derivaría una unidad de un rango superior: el familiar. Un rango, sin embargo, que hunde sus raíces en la persona misma, porque la persona tiene una estructura familiar.

La coexistencia constitutiva de la persona humana estaría, pues, según B. Castilla, internamente diferenciada por la *diada trascendental*, de un modo analógico a como Tomás de Aquino afirmaba que el número tres en Dios era trascendental³¹⁶.

También el P. Abelardo Lobato, fundador y director de la SITA, infatigable propagador por todo el mundo de la doctrina de Santo Tomás (llamado por Juan Pablo II *Doctor humanitatis*), afirma esta diferencia personal que califica de radical, sin más precisiones:

«Ser varón o ser mujer es algo constitutivo, afecta al individuo radicalmente. Es intrínseco a la corporeidad, modula las vivencias del alma en todos sus niveles, afecta a la personalidad. La unidad de ambos en la misma especie humana, sin que uno pueda decirse ser más humano y el

³¹⁵. J. MARÍAS trata también del mismo tema –del que es pionero– en *La mujer y su sombra*, Madrid 1987. Son muy sugerentes también las aproximaciones al tema de E. LÉVINAS, especialmente en *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad*, Salamanca 1977, 261 ss, que estudia B. CASTILLA (*La noción de persona*, cit. 394)

³¹⁶. Cfr. B. CASTILLA CORTÁZAR, *En torno a la diada trascendental*, Actas del Congreso internacional sobre la Filosofía de Leonardo POLO, Pamplona 1996 en *Anuario Filosófico*, del mismo año, donde expone de modo claro y resumido su pensamiento sobre este tema, expuesto en numerosos escritos, que juzgo del mayor interés.

otro menos, la identidad incomparable en la realidad personal, sin que se puede afirmar trascendencia del uno sobre el otro, no quita la real diferencia entre ambos»³¹⁷.

Juan Pablo II ha dedicado a estas relaciones constitutivas una larga serie de sus catequesis de las audiencias semanales, que han tenido un extraordinario eco, y están llamadas –a mi juicio– a suscitar una beneficiosa influencia en la antropología cristiana y puede contribuir a la eliminación de muchos falsos problemas teóricos y prácticos de la vida familiar y social³¹⁸.

Pero hay más. Sólo en la comunidad pueden ser realizados ciertos valores que no hubiera sido capaz de realizar el individuo abandonado a sí mismo.

«El hombre posee la facultad de construir campos culturales imposibles desde un punto de vista individual y que sólo cabe concebir como esferas de valor entre individuos socialmente unidos. Pensemos, por ejemplo, en creaciones como la lengua, las obras escritas, la poesía, las cuales carecen de sentido entendidas como monólogo del hombre; su sentido pleno se encuentra en la comunicación espiritual, en el dar y el recibir, en la convivencia espiritual. Pensemos igualmente en los bienes morales, como, por citar un ejemplo bien claro, el amor paterno y filial, algo incomparablemente magnífico en la vida humana, pero completamente imposible, inconcebible sin la comunidad de vida que une mutuamente a padres e hijos. Vemos aquí valores reales, existenciales y morales, situados absolutamente fuera del alcance de lo individual, que aun el mismo poder creador divino sólo puede conceder y hacer accesible a seres sociales. Para hacer posible la realización de estos valores quiso y creó Dios el hombre como ente social»³¹⁹.

La sabiduría revelada acerca del Misterio del Dios Uno y Trino permite profundizar con una nueva claridad en el último porqué de esta constitutiva dimensión relacional y comunitaria de la persona. La realidad divina tal como nos la muestra la revelación es comunidad de tres Personas en una sola Naturaleza. La diferencia de Personas va en Dios a la absoluta unidad de la Esencia común. Sabido es que la especulación teológica occidental ha entendido el constitutivo de cada una de ellas como *Relatio subsistens*. El ser personal no dice en Dios, pues, nada "absoluto": no significa estar "estar encerrado o desligado en sí mismo", sino que toda su esencia es donación, entrega, *esse ad* (Generación activa (Padre), Generación pasiva (Hijo), Espiración pasiva (Espíritu Santo)), es la oposición de relación donante la que distingue en Dios tres personas³²⁰.

Si el hombre –*imago Dei*, según la tradición cristiana–, es imagen fiel del Ser Divino, debe poderse definir también como un ser hacia. No basta con decir que el ser personal del hombre procede de una relación, de su relación al Amor difusivo del Dios Creador, sino que él es intrínsecamente respectivo a los demás. Si la humanidad refleja a la Divina Realidad como una imagen fiel, las personas que la componen no pueden subsistir desligadas y aisladas, sino que han de estar mutuamente unidas en su esencia y existencia: ³²¹.

Vemos, pues, como el Prototipo divino de comunidad nos permite profundizar más todavía en aquellas conclusiones sobre la dimensión comunitaria de la persona. Pues nos hace ver que lo comunitario no es posterior al individuo, sino más bien que

317. A. LOBATO, *Dignidad y aventura humana*, Salamanca 1997, 186.

318. JUAN PABLO II, *Uomo e donna lo creò. Catechesi sull'amore umano*. Città Nuova Editrice, Libreria Editrice Vaticana, 1985.

319. O. V. NELL-BREUNING y H. SACHER, *Beiträge zu einem Wörterbuch der Politik*, Fasc. 1, Friburgo Br., 1947, 43-44.

320. Vide, p. e., M. SCHEEBEN, *Los Misterios del Cristianismo 3*, trad. Herder, Barcelona, 1960, 59 ss. Puede verse en Anexo I una crítica de esta Teología trinitaria de origen agustiniana, y una propuesta inspirada en la Tradición más antigua, basada en la analogía familiar, que está siendo recuperada –desde SCHEEBEN– en la Teología católica.

321. J. FELLERMEIER, o. c, 63.

ella al mismo tiempo está con y en lo individual, a manera de un pálido reflejo del resplandor misterioso que envuelve la personalidad divina. En este sentido se puede decir sin exageración que la comunidad es una revelación especial de la gloria de Dios³²².

Las dos dimensiones más radicalmente constitutivas de la persona a las que cabe reconducir todos sus caracteres –que si pueden parecer incompatibles, ya vimos cómo se concilian a la luz de la experiencia ontológica– son: 1) su irrepetibilidad, que los clásicos denominaban *subsistencia* e *incomunicabilidad*. Por esta propiedad cada persona es un Quién, y no simplemente un qué. Y 2) su apertura a los demás, es decir, su máxima *comunicabilidad* o apertura constitutiva. Esta ha sido denominada también como *coexistencia*, que nosotros diferenciamos como *ser-de*, *ser-con* –diferenciado este a su vez en la "tipicidad trascendental" en *ser-desde* y *ser-en*, según sea varón o mujer– y *ser-para* (*diversas expresiones de la respectividad al orden de participación en el ser* –implícita en la metafísica de Tomás de Aquino– que expusimos en el capítulo primero).

Aquella constitutiva respectividad al orden de participación en el ser –que descansaba a su vez en la religación vertical a Dios creador– se concreta, en efecto, en toda aquella gama, indiscernible en su variadísima riqueza, de relaciones al cosmos material y a las otras personas que canalizan de manera bien necesaria, bien libre y contingente, la necesaria e incoercible tensión al Bien –al todo implícito en que se manifiesta psicológicamente aquella constitutiva relación.

A. *La comunidad en cuanto es constitutiva del ser personal*

Cada persona se vincula, decíamos, al orden de participación subsistente en el ser por toda su realidad. Esta respectividad es, pues, constitutiva de su ser. Si entendemos con los antiguos lógicos la palabra comunidad como unidad que resulta de una conveniencia de muchos en algún valor común³²³, cabe hablar de una comunidad de seres subsistentes fundándonos en la unidad relativa propia del orden de participación en el valor de ser. En este sentido puede decirse que el ser intramundano –el mundo de las personas, en función de las cuales ha sido creado el mundo infrapersonal bajo su dominio y cuidado– es comunidad. Cada persona "es", pero el ser no es esta persona: las trasciende a todas ellas y al mundo infrapersonal al que están constitutivamente vinculadas. Sin embargo no es "el ser" algo independiente de ellas, un valor que flota sobre las personas aisladas. Sólo es real constituyéndolas, pero las trasciende. El ser no puede hacerse exclusivamente solidario de cada una de ellas. Su insondable riqueza las desborda, pero no es algo distinto junto a o por encima de las personas. No es exageración, pues, ver la comunidad de participación en el ser _____ un reflejo analógico de la *circumincessio* trinitaria (la absorción de las tres Personas divinas por una única Esencia común, con las cuales se comunica ella sin residuo)³²⁴.

322. H. WELTY, o. c., 31.

323. Cfr. GRETT, o. c., n. 630.

324. H. DE LUBAC, *Catholicisme. Les aspects sociaux du Dogme*. París, 1952, 283 ss. Lo mismo ocurre en el plano sobrenatural de la economía salvífica. (LG,9a). El acto de la fe teologal, libre respuesta a la llamada de Dios que se revela en Cristo, es siempre un acto eclesial de adhesión a aquéllos que han sido llamados, al que corresponde un estructura social, en un "nosotros" cristiano que trasciende al propio yo, cuyo último fundamento es que Dios mismo es un "Nosotros" Cfr. J. RATZINGER, *Iglesia, ecumenismo y política*, 1990, 31). *Sólo desde esta antropología metafísica* –personalista y relacional–, que está latente en la Biblia, se alcanza una recta inteligencia

La fenomenología de la situación del hombre en el cosmos confirmó definitivamente hasta qué punto es constitutiva de su ser esa dimensión relacional comunitaria.

La vida comunitaria, repetimos, es constitutiva del ser de la persona. Así lo confirmaron los análisis fenomenológicos precedentes (Cfr. Capítulo I), en lo que concierne a los valores biológicos y económicos. Y constitutiva de su desarrollo perfecto –de su personalidad– respecto a las esferas superiores de valor. Desde el plano material de la pura biología hasta lo más elevado del espíritu la radical indigencia del hombre –que una vez remediada en su originaria precariedad con los necesarios auxilios de los primeros años, se manifiesta en sobreabundancia comunicativa en don de sí s los otros– requiere la comunidad³²⁵. Pero aquellos estratos o esferas son el resultado de una vivisección estática y conceptual de la indivisible y unitaria totalidad que es el ser personal. *La fenomenología confirma así una vez más aquella profunda observación metafísica*. La persona es constitutivamente relacional y comunitaria.

Esta antropología filosófica está subyacente en la Revelación bíblica. Juan Pablo II comenta en el segundo relato "yahvista" de la Creación (Gn 2, 5–6), donde se dice que el hombre fue puesto en la tierra para trabajarla, y que siente, con la experiencia de su "soledad originaria", la necesidad de encontrar un semejante.

El hombre puede dominar la tierra, porque sólo él –y ningún otro de los seres vivientes– es capaz de cultivarla y transformarla según sus propias necesidades. El trabajo es propio sólo del hombre. De manera que en el trabajo, toma también conciencia de su "soledad" es decir, de su identidad y distinción respecto a los demás seres.

Pero también siente la necesidad de encontrar un "semejante". En esto se manifiesta el carácter social del hombre: *necesita otros seres como él*. Esta tendencia a la relación personal es exclusiva y típica del ser humano, un componente esencial de la persona. Las relaciones interpersonales pertenecen al "ser" del hombre (no sólo a su haber, en el sentido de la distinción de G. Marcel).

«La creación comporta para el hombre tanto la relación con el mundo como la relación con el otro ser humano, la relación hombre–mujer, así como también con los otros semejantes suyos. El someter de la tierra pone de relieve el carácter relacional de la existencia humana. Las dimensiones con los otros, entre los otros y para los otros, propias de la persona humana en cuanto imagen de Dios establecen desde el principio el puesto del hombre entre las criaturas. Con esta finalidad es llamado el hombre a la existencia como sujeto como yo concreto, dotado de la conciencia intelectual y de libertad»³²⁶.

de la Iglesia como realización de la "economía salvífica" –y de la "Teología" del *Dios que salva*, que es *Uno único, pero no un solitario* (que se refleja en el hombre creado por El, a su imagen, para la comunión).

Se cumple así la ley de la nueva creación en Cristo que eleva al hombre respetando y potenciando su naturaleza personalizada –*síntesis de intimidad y apertura*– a una dignidad sobrenatural trascendente al dinamismo de su espíritu creado, pero respecto a la cual es, sin embargo, "obediencialmente" capaz; en tanto que, si bien es entitativamente finito, intencionalmente es infinito: capaz de vivir la infinitud del ser. Cf. J. FERRER ARELLANO, *La persona mística de la Iglesia, esposa del nuevo Adán*, cit. p. 818.

³²⁵. A. BASAVE FERNÁNDEZ DEL VALLE, *Filosofía del hombre*, México, 1957, 210 (que posteriormente he fundamentado en una metafísica "de la habencia"). Cfr. los últimos e interesantes desarrollos de su antropología en *Tratado de Filosofía. Amor a la sabiduría como propedeútica de salvación*, México 1995. J. FERRER ARELLANO, *Persona y respectividad*, Memorias del XII Congreso internacional de Filosofía de México, 1963, vol II, 126-137 y *El misterio de los orígenes*, cit.

³²⁶. JUAN PABLO II, *Audiencia general*, 23-IV-1986.

En la carta *Mulieris dignitatem*, interpretando ese texto yahvista de la creación del hombre a la luz de la verdad sobre la imagen y semejanza de Dios del primer relato sacerdotal (Gn. 1,2–27) escribe Juan Pablo II:

121

«El hecho de que el ser humano creado como hombre y mujer, sea imagen de Dios, no significa solamente que cada uno de ellos individualmente es semejante a Dios como ser racional y libre; significa además que el hombre y la mujer, creados como unidad de los dos (...) están llamados a vivir una comunión de amor que se da en Dios».

Es una semejanza que se da en el origen y que debe crecer hacia la unidad final que la Iglesia promete; por eso añade que:

"Esta semejanza se da (...) al mismo tiempo como una llamada y tarea".

En efecto, la comunión no llega a su plenitud de manera espontánea, sino que exige una dedicación, una donación, que es lo propio del amor entre personas.

«Dios ha creado al hombre a su imagen y semejanza: llamándolo a la existencia por amor, lo ha llamado al mismo tiempo al amor. Dios es amor y vive en sí mismo un misterio de comunión personal de amor. Creándola a su imagen y conservándola continuamente en el ser, Dios inscribe en la humanidad del hombre y de la mujer la vocación y consiguientemente la capacidad y responsabilidad del amor y de la comunión. *El amor es, por tanto, la vocación fundamental e innata en todo ser humano*»³²⁷.

*Que el hombre es un ser social no significa sólo, entonces, que necesite de los demás sólo para poder vivir o alimentarse por razón de su precariedad e indigencia. Es –radicalmente– sobreabundancia comunicativa que precisa para actualizarse de los demás. Cada hombre es un ser social porque está constituido para amar a sus semejantes. Con razón propone J. Marías definir al hombre como "criatura amorosa" a título más radical y exacto que "animal racional", como imagen que es de Dios*³²⁸.

Caben diversos grados de relaciones entre personas y cada una de ellas es, en cierto modo, una "comunión"³²⁹. Y la comunión más perfecta entre personas es el

327. JUAN PABLO II, *Familiaris consortio*, 11,1. La persona no puede ser meramente *entelecheia* –una esencia ordenada al autocumplimiento y a la autorrealización, como se ha entendido a menudo a partir de Aristóteles. La persona es, más bien, una *Transentelecheia*, que tiene su primera determinación en poder conocer y juzgar adecuadamente lo que es y, sobre todo, en amar y poder amar *propter se ipsum*, amar aquello que es digno de ser afirmado por sí mismo. Esto es, ante todo, el tú personal, la persona del otro.

En esta evidencia tiene su raíz la denominación ética personalista polaca que ha elegido como principio fundamental el principio del Concilio Vaticano Segundo (*Gaudium et Spes*), a saber, el hombre (toda persona creada) es la única criatura que Dios ha querido por sí misma. En el centro de esta ética está la exigencia moral, que Kant expresa en la versión personalista del imperativo categórico y que desarrolla expresamente Karol Wojtyła en su obra *Amor y responsabilidad* en la crítica del hedonismo, de que la persona nunca puede ser considerada y tratada como medio, sino como fin en sí mismo, está en el centro de esta ética.

Sólo así puede comprenderse que la ley de la vida personal sea la entrega a las otras personas, a un tú, por su dignidad de ser afirmado por sí mismo, y que la felicidad no es fin al cual la moral y el amor sirven como medio, sino un fruto superabundante de la entrega a las otras personas y a Dios por ellos mismos. Amar al Tú, porque es digno de ser amado, amar a Dios y alabarle *propter magnam gloriam suam* (por su gran gloria) abre el corazón y las fuentes de la felicidad de la persona que se ha de perder a sí misma para encontrarse. J. SEIFERT, *Essere e persona*, cit.

328. J. MARÍAS, *Persona*, cit, 75.

329. Se está promocionando incluso una *economía de comunión* en la empresa, que gana dinero, pero a la vez crea empleo y se enorgullece de favorecer unas relaciones de comunión personal en una economía libre de mercado, pero no desde el liberalismo, sino desde el cristianismo. En la II Semana de la Solidaridad, celebrada en Madrid en 1997.

Alberto FERRUCHI, prestigioso empresario italiano, consultor de Naciones Unidas, e impulsor de la Economía de Comunión en libertad, dió a conocer en una conferencia la iniciativa socio-económica ideada por Chiara Lubich, fundadora de los Focolares. Más de 700 empresas de todo el mundo se adhieren a este modelo, haciendo un reparto tripartito de sus ganancias: e inversión en la propia empresa, promoción de proyectos sociales y caritativos, y

amor. Amar no es el simple "sentir" una inclinación de afecto espontáneo hacia alguien que nos cae bien. Amar es querer bien al otro, un afecto que lleva a la entrega. Por eso, la perfección del amor requiere "donación".

122

Paradójicamente, el hombre crece en el amor cuando da. Esta idea aparece fuertemente reforzada en la Encíclica de Juan Pablo II *Dominum et vivificantem*, donde se recuerda que el Espíritu Santo es, al mismo tiempo "amor" y "don". Decir que el hombre ha sido creado a imagen y semejanza de la Comunión trinitaria quiere decir, también, que *el hombre está llamado a existir para los demás, a convertirse en un don.* Hay muchos tipos de relaciones humanas, y en todas se debe realizar, en diversos grados, lo que es la comunión de personas, *el amor y la donación de sí mismo*³³⁰.

El hombre, en efecto, no es una mónada aislada. San Josemaría ESCRIVÁ lo expresó en fórmula feliz: "Ninguno de nosotros somos un verso suelto, sino que formamos parte de un poema épico, divino".³³¹ Ningún hombre está encerrado en sí mismo, ninguno puede vivir sólo para sí y por sí.

Escribe acertadamente J. Ratzinger que *. El hombre tiene su mismidad no sólo dentro de sí, sino también fuera: vive para aquellos a los que ama; por aquellos gracias a los cuales vive y por los cuales existe. El hombre es en relación y tiene su vida, a sí mismo, sólo como relación. Yo sólo no soy nada, sólo en el tú soy yo-mismo. Verdadero hombre significa estar en la relación del amor, del "por" y del "para".* Una consecuencia de lo dicho es que –así lo observa justamente el mismo autor– «el pecado significa estorbar la relación o destruirla. *El pecado es la negación de la relación porque quiere convertir a los hombres en Dios* (olvidando que Dios es todo lo contrario de autarquía solipsística: es, en su intimidad trinitaria, apertura y relación). El pecado es pérdida de la relación, que transforma el mundo y lo perturba» El pecado de Adán es, en esencia, una negativa a la verdad, vive en la irrealidad de querer ser un pseudo-dios y se encuentra por ello bajo el dominio de la apariencia o de la muerte. coméis de él (si negáis los límites creaturales) ciertamente moriréis.

-----, cuando dejamos de "querer ser Dios" según una falsa imagen de Dios; cuando renunciamos a la ilusión de la autonomía y de la autarquía. Por eso nuestro salvador *Jesucristo recorre a la inversa el camino de Adán.* En oposición a Adán, El es realmente "como Dios". Pero este "ser como Dios", es la divinidad en su "ser-Hijo". "El Hijo no hace nada desde sí mismo" (Jn. 5,19. 30). *No tiene nada propio.* La verdadera Divinidad no se aferra a su autonomía, a la infinitud de su capacidad y de su voluntad. *Recorre el camino en el*

formación de *hombres nuevos según la cultura de dar.* Es una nueva mentalidad en la que la persona pasa a ser objeto primordial de la empresa económica. Son extraordinariamente positivas las experiencias de estas empresas, que muestran como esta nueva mentalidad favorece su desarrollo económico, a la vez que devuelve al empresario su verdadera identidad, que no es la de quién quiere hacer dinero, como el financiero, sino la de emprender una iniciativa creativa con éxito, para lo cual es necesario que gane dinero, pero, a la vez, que dé puestos de trabajo, y que pueda sentirse orgulloso de su comunidad de trabajo.

³³⁰. Juan Luis LORDA, *Antropología del Concilio Vaticano II a Juan Pablo II*, Madrid, Palabra, 1996. 156 ss. Muestra el A. la profunda influencia que han ejercido, tanto en los documentos de C. Vaticano II –especialmente en *Gaudium et Spes*– y en el pensamiento de JUAN PABLO II, los filósofos del diálogo (F. EBNER, M. BUBER, E. LEVINAS), el personalismo francés (G. MARCEL, J. MARITAIN, E. MOUNIER, M. NÉDONCELLE), y la fenomenología a través del círculo de Gotinge (A. VON REINACH, Th. CONRAD, E. MARTIUS, E. STEIN). Una buena exposición del pensamiento de JUAN PABLO II (*Persona y acción, Amor y responsabilidad*, etc), puede verse en la obra de ese mismo título de Rocco Butiglione, traducida por Ed. Encuentro, Madrid 1990.

Esta monografía incluye muy actualizados dos capítulos del libro *Filosofía de las relaciones jurídicas*, que escribí antes del Concilio (1962-3) en la que puede advertirse una influencia parecida que yo también recibí por entonces, de ellos y de otros personalistas españoles –como L. POLO, X. ZUBIRI, J. MARÍAS– de menor proyección internacional entonces, pero, a mi modo de ver, de mayor rigor intelectual. Cfr. A. GUY, *La Philosophie espagnola*, "Je sais, je crois", París, PUF, 1996.

³³¹ San Josemaría E. *Es Cristo que pasa*, 111, *Amigos de Dios*, 70.

*sentido contrario: se convierte –en su humanidad asumida– en la total dependencia, en "el siervo" obediente que pone en alto la Cruz salvadora, la verdad y da la vida, para "reunir los hijos de Dios dispersos" por el pecado, "al atraer todo hacia sí", restaurando el orden relacional*³³².

123

B. Socialidad e impulso de sociabilidad

Aquella relación trascendental que la vincula al orden de participación en el ser, y en última instancia, al Principio creador fundamentante que lo preside y sostiene arrancándolo de la nada, se manifiesta psicológicamente –en acto segundo– en *el impulso de sociabilidad* –volveremos enseguida sobre él–, connatural y necesitante. El hombre, radicalmente insuficiente, se abre a la vida comunitaria. Pero aquel impulso emerge, como de una instancia intermedia, de un momento estructural de la constitución psicoética de la talidad humana llamado *socialidad*.

La apertura constitutiva de la persona humana en el plano trascendental de la coexistencia, se manifiesta –al nivel de la constitución psicoética de la esencia humana, fundamento inmediato de su actividad en su enfrentamiento de lo otro que ella–, según Zubiri, en una *habitud* radical propia del hombre, que está *socialmente modulada*. La *habitud* es –recuérdese– "el modo" radical de habérselas con las cosas propio de los seres vivos, que hace posible toda acción de suscitación y respuesta propia del comportamiento del viviente³³³; en el caso del hombre consiste en enfrentarse con ellas como realidades, en virtud de su apertura intelectual al orden trascendental. Esta *habitud* humana tiene una dimensión social que es la *socialidad*: un *hábito entitativo* en cuya virtud su *versión* intraespecífica a los demás hombres (propia del *philum* humano) tiene unos caracteres típicos.

Veámoslo.

«Antes de que el hombre tenga la vivencia de los otros, los otros han intervenido ya en su vida y están interviniendo en ella. Esto es inexorable y radical. No se trata de meras preferencias: el niño se encuentra con que los demás se han metido en su vida. Sea lo que fuere de las vivencias, hay una dimensión previa. El problema de la versión a los otros es, ante todo, un problema de versión real y física, no meramente vivencial ni intencional. Y esto no es por una dialéctica abstracta, sino por una constatación. Es cierto que esta constatación no la hace el propio niño sino hasta más tarde. Pero nosotros vemos que los demás hemos intervenido en la vida y en la configuración de ese niño. Y esto no lo borrará ningún artificio del planeta, por muchas reducciones fenomenológicas que quieran hacerse³³⁴».

De aquí es de donde hay que partir. Es una constatación de hecho.

Este fenómeno, en su raíz última, –observa justamente Zubiri– no es exclusivo del hombre; es propio de todos los seres vivos constituidos según el esquema de su *philum*

³³². Cfr. J. RATZINGER, *Creación y pecado*, Pamplona 1992, 102. J. FERRER ARELLANO, *La persona mística de la Iglesia*, cit., 819.

³³³. Cfr. *supra*, nota 23, p 89. También E. VOEGELIN, años antes, había insistido con particular empeño y eficacia en la necesidad de fundar la estructura de la sociedad sobre una antropología filosófica y, en última instancia, en una metafísica del ser. No puede haber –segura– una investigación independiente del sentido de la sociedad, porque "la forma en que cualquier sociedad existe está determinada por la manera según la cual sus miembros experimentan su propia comunión con la totalidad del ser", *Vide Order and history*, vol. I, *Israel and revelation*. Louisiana University Press, 1939. Introducción. La Sociología científica es empírica y moralmente neutra, pero –como afirma acertadamente S. GINER (*Sociología*, Barcelona 1988, 4 ed, 23)–, se complementa con la Filosofía Social. . Ambas formas de actividad intelectual –la filosófica–social y la sociología– pueden convivir y enriquecerse por ello".

³³⁴. X. ZUBIRI, *Sobre el hombre*, cit. 233 ss.

específico. Por las mismas razones que el resto de los animales, el hombre se halla biológicamente vertido a un medio bióticamente humano.

«En el momento de su nacimiento adquiere el niño una mayor independencia y control específico respecto del medio. Pero el logro de independencia va unido a una baja inicial, no en las potencias, pero sí en las posibilidades de control. El niño, como otros animales, se encuentra primariamente vertido a algo, que es madre o hace sus veces, de donde el animal humano va a cobrar su nutrición y en lo que va a encontrar su amparo. Este fenómeno es puramente biológico, y en la medida en que está sentido por el niño, es una de las formas radicales de sentirse a sí mismo. Aquí está inscrito el fenómeno radical del encuentro con los demás». Su propia actividad le lleva a buscarlos, pero el encontrarlos depende de que los demás acudan, de que se introduzca en su vida. El encuentro no viene de uno mismo, viene de los demás»³³⁵.

A saber, de aquellos que le ayuden en su menesterosidad radical, en su necesidad de nutrición y de amparo (ya tratamos de ello en el Capítulo I).

Después de nacer –y aquí aparecen los caracteres más específicamente humanos de la versión a los demás propia del *philum* específico propio del hombre (desdotado de instintos, pero con cerebro –inteligencia– y manos) *el niño va aprendiendo*. Aprende a percibir, a moverse y a orientar el impulso vital. Y en ninguna de estas tres dimensiones el viviente opera solo. *Todo aprendizaje implica la cooperación de los demás: es la educación*. Al principio no tenía más recursos que las estructuras con las que nació y la apelación a la madre: ahora cuenta ya con recursos de orden superior que le ha proporcionado el aprendizaje. El ser humano no está nunca sólo al principio de su vida.

«Los demás están siempre presentes en él a través de los hábitos, tanto corporales como psíquicos (saber andar, correr o hablar). De este modo, los demás van imprimiendo en mí la impronta de lo que ellos son, me van haciendo semejantes a ellos. (...) Los demás están en mí físicamente. (...) y están en mi vida configurando la realidad de mi propia vida y por tanto en forma de autoposesión. Es una estructura constitutiva de lo humano, immanente y trascendente a la vez en mi vida»³³⁶.

Esto es así hasta que el ser humano “se pone en forma”, es decir, cuando en el niño se van formando sus estructuras psicofísicas, y se reorganizan –una vez poseídas– en determinada forma. Donde se ve más claramente el proceso de conformación de estructuras es en la creciente hiperformalización del cerebro, que es lo que hace posible, de manera gradual, el descubrimiento de la alteridad personal.

El *iter* a través de cual se descubre progresivamente al otro, o mejor dicho, en cuanto que el otro es otro "cada cual", es a la vez –dice justamente Zubiri– la estructura misma de los tres momentos sucesivos en ese descubrimiento de la alteridad:

«Esta es la triple e invariable estructura de la alteridad de *alter*: no como un *ego* sino como *alter* que es mío; el *alter* como *ego*; y al *alter* como otro *ego* que el *ego* mío. La realidad propia ha terminado por ser la realidad de cada cual. Esta es la estructura de la "monadización" como individualidad y como "cadacualidad"³³⁷, cada uno con sus características peculiares, que le hacen ser un "cadacual", es decir, él y no otro».

335. Ibidem.

336. Ibidem.

337. X. ZUBIRI, *Sobre el hombre*, cit., ibid. (cfr. p. I, c. B y C, b).

Si el hombre no fuera más que animal que siente, tendría una afinidad puramente biótica con los que intervienen en su vida. Solamente en tanto que dotado de inteligencia por su habitual radical de apertura a la realidad trascendental ----- se descubre la realidad de lo humano, extrínseca en mí, que confiere a las cosas un carácter más o menos público a diferencia de lo privado, que determina y modaliza al hombre aquellos tres pasos sucesivos: como "otros" que son ingredientes míos, como otros que son "como yo", como otros que son "otros que yo".

Esta versión a los otros en tanto que otros (la *alteridad*) puede discurrir por vías distintas.

Según una primera línea, más funcional que personal³³⁸ son *los otros hombres en tanto que son hombres*. Es decir, ----- la alteridad meramente plural. A esto Zubiri lo denomina *comunidad*³³⁹.

Hay otra forma de afección a mi realidad de ----- que se dirige no a la comunidad con otros individuos, sino a *su carácter de persona*. Como personas, los individuos no se organizan comunitariamente, se *compenetran*: ya no es mera comunidad, sino *comunión personal*. La comunión se da fundamentalmente en la *familia* y en la *amistad*³⁴⁰.

La realidad social no surge, pues, de una voluntad contractual (Rousseau) o una vivencia intencional (Scheller), sino que es una dimensión física propia de la apertura radical del hombre a los demás que le viene impuesta. El hombre se encuentra instalado en ella, imponiéndose a los individuos inexorablemente. Lo social arrastra, pero no por "lo que" es social, sino por su carácter de "*socialidad*". El arrastre no tiene, pues, el carácter físico de una fuerza, porque esto incumbiría a los contenidos sociales. Esta es una dimensión distinta: *es la imposición de la alteridad* en tanto que alteridad (lo humano), que le arrastra imprimiéndole su impronta.

Toda la fuerza de la imposición consiste en que confiere posibilidades que, si son aceptadas libremente, actúan en forma de *poder*, al ser apropiadas por el hombre. Apropiársela no consiste, en efecto, en considerarla y aun proyectar realizarla, sino en aceptarla y hacerla mía. *Mi aceptación y decisión es lo que otorga a una posibilidad ofrecida su carácter real* y positivo, el que se ponga en marcha. La posibilidad cobra, entonces, un carácter formalmente distinto, que es el poder, lo cual le da efectividad en

³³⁸ Esta funcionalidad se despliega en *dos dimensiones*: primera, una dimensión que va a los demás *hombres en tanto que son otros*, lo cual da paso a la funcionalidad de *comunidad* en su *triple forma* de comunidad de *los demás conmigo*, comunidad de *todos entre sí*, que es lo que constituye la *colectividad*, y esa forma de comunidad que es la *institución* como institucionalidad de la función. Esta agrupación en colectividad no puede darse de *distintas formas*, cuya descripción es cometido de la *sociología científica*.

³³⁹ "Esa comunidad empieza por ser una comunidad mía. Después aparece una pluralidad en la que queda neutralizado mi propio carácter central: soy un ego como los demás y los demás como yo; se adquiere a una el carácter de "individualidad" del ego y el carácter de "colectividad" de los demás. Sólo dentro de esa colectividad es posible una relación interindividual. Aquí aparece también la idea de solidaridad: uno depende de otro. La colectividad también puede organizarse en forma de "institución".

Pluralidad, colectividad e institución son las tres líneas fundamentales en las que puede discurrir la versión de los demás, en tanto que otros". *Sobre el hombre*, cit., 268.

B. CASTILLA, *Noción de persona en X. Zubiri*, cit. 212.

³⁴⁰ «Lo que constituye la dimensión lineal formal, donde se inscribe todo el problema, no es en la adición numérica ni en la organización, sino en la mayor o menor *distanciación*. La colectividad desconoce las distancias. Las personas empiezan por ser nuestros próximos, nuestros prójimos. Y sin que coincidan formal ni materialmente la distancia y la compenetración, sin embargo, la compenetración se constituye en la línea de la distancia». *Sobre el hombre*, cit., 269.

el orbe de las acciones. *La fuerza con que una posibilidad opera es en forma de poder*³⁴¹.

La socialidad sería, pues, según Zubiri, un hábito (hexis) entitativo que cualifica intrínsecamente mi realidad sustantiva. *El hombre está real y físicamente modulado constitutivamente por los demás*. El nexos social es, pues, –según Zubiri–, una habitud que modaliza la habitud radical del hombre (su apertura intelectual a la realidad trascendental) que consiste en la afección de la alteridad de lo humano que le viene impuesta en su situación concreta.

«Y digo que la sociedad es un momento estructural de la sustantividad humana que tiene carácter el habitud. Consiste esta *habitud* en estar afectado por los demás; pero no de cualquier manera, sino estando afectado por los otros *en tanto que otros*. Es decir, incluyendo su carácter de alteridad en la propia afección. Entonces hay una *hexis*, que es la que específicamente constituye, a mi modo de ver, *la socialidad*, a saber: *estar afectado po lo otros en tanto que otros*»³⁴².

¿En qué forma queda vinculado cada hombre a la sociedad en esta habitud de alteridad?

En primer lugar –responde Zubiri– queda vinculado al mero *haber humano*, que es lo primero que el hombre recibe de los demás. En segundo lugar, a una común *forma mentis* que resulta de la imposición –Zubiri la llama “instalación”– de un determinado *mundo cultural* (que N. Hartmann llamaba *espíritu objetivo* con terminología hegeliana) que le es transmitido en virtud del fenómeno de la *tradición*, categoría clave en la teoría de lo social (de ello trataremos con amplitud en un epígrafe próximo).

II. EL SER RELATIVO DE LA SOCIEDAD

Aquella imposición de la socialidad se concreta de manera en parte necesaria y en parte libre y contingente en una variadísima gama de formas sociales que son expresión del impulso de sociabilidad que de aquélla emerge.

No es este el lugar adecuado para hacer una descripción de las diferentes clases y formas de agrupación social (basten las referencias anteriores a la propuesta por Zubiri, pues aquí nos interesamos por la filosofía de lo social y –temáticamente– de las relaciones sociales). Baste advertir tan sólo que *la vida comunitaria, como vida que es, no admite esquemas rígidos*, sino que es orgánicamente coherente. En algunas, sí predomina la espontaneidad: su formación se produce bajo el impulso de naturaleza, movida por instintos e inclinaciones que son expresión de la necesidad de completarse que siente el hombre, y que le impele a la formación de aquellas comunidades sin las

³⁴¹. De ahí la distinción que hace Zubiri de las tres dimensiones del *posse*: propiedades que las cosas tienen y que constituyen una determinada *potencia*; propiedades como posibilidades ofrecidas, es la *posibilidad*; posibilidades en cuanto dominan, es el *poder*. Lo social es dominante, es imponente en el sentido del poder. Por esto, es el poder, la *poderosidad*, lo que la socialidad agrega al contenido en cuanto tal. El poder se funda en el haber, y sobre el poder se funda la presión que se ejerce sobre el individuo, y si esa presión se pone en marcha, es lo que origina la uniformación.

«Lo social como poder es inexorable, no porque sus efectos se produzcan inexorablemente, sino porque el hombre no puede sustraerse a tener que tomar posición ante ese poder. El hombre podrá dejarse llevar por él, o tendrá que ir contra él, pero no puede existir sin él. Como decía KANT, las palomas que sienten la resistencia del aire al volar, creen que volarían mejor sin esa resistencia, cuando vuelan porque la tiene» (X. ZUBIRI, o.c., 317).

³⁴². X. ZUBIRI, *Estructura dinámica de la realidad*, cit, 259. Cfr. B. CASTILLA CORTÁZAR, *Noción de persona en Xavier Zubiri. Una aproximación al género*, Madrid 1996, que expone este tema en pp. 204-235 muy acertadamente y con mayor holgura que esta breve recensión.

cuales no sería posible su desarrollo perfecto. De ellas algunas le viene *impuestas* y pueden ser calificadas –en la medida que han condicionado también la constitución misma de su ser personal– comunidades constitutivas. Pero hay otras en la cuales predomina el aspecto de *libre y voluntaria decisión*. No es ya tanto el "querer instintivo" cuanto un "pensar racional" (o voluntad deliberada) que se propone un interés o concreta utilidad como meta a conseguir –por emplear la terminología de Toennies (tan divulgada como imprecisa)–, el motor desencadenante de su surgir³⁴³.

A. Comunidad, comunión y sociedad

Todo ello ha movido a muchos sociólogos desde Toennies –como es archisabido– a una neta distinción entre *comunidades* –las agrupaciones fundadas en la voluntad innata, natural e instintiva– y *sociedades* –las fundadas en uniones artificiales y contractuales que resultan de la voluntad libre y arbitraria de lograr un interés. Repárese, sin embargo, que si bien esta distinción, rectamente entendida, no carece de fecundidad³⁴⁴, acecha el peligro de forzar la vida social con una falsa y esquemática distinción que no responda exactamente a la realidad. Pues toda agrupación humana supone un mínimo de espontaneidad natural. Todas ellas canalizan el *natural impulso de sociabilidad* –que emerge de aquella "habitud" de *socialidad*, y radicalmente de la *respectividad constitutiva* a los otros–, y todas se ordenan –de manera más o menos próxima– a remediar la constitutiva *indigencia* y precariedad del hombre, y a satisfacer su sed de comunión personal en su doble dimensión de indigencia radical y de *sobreabundancia* comunicativa –en sentido radical en el niño, y propio y formal al alcanzar alguna madurez– de su espíritu (*quodammodo nihilum et quodammodo omnia*, intencionalmente infinito)³⁴⁵, mediante un desarrollo perfecto (propio y ajeno en reciprocidad de servicios) que no es alcanzable sin la vida social.

Pero en todas ellas juega el *factor libre* en su momento fundacional, o al menos – en su momento– en la adhesión al grupo ya constituido. En algunos predomina el primer aspecto de necesidad connatural, que se impone con caracteres imperiosos o quizá obligatorios, mientras que en otras éste disminuye progresivamente para prevalecer de una manera correlativa aquella segunda faceta de arbitrariedad y contingencia³⁴⁶. En este sentido parece más afortunada la partición de *grupos sociales*

³⁴³. F. TOENNIES, *Gemeinschaft und Gesellschaft*, 1935, 87, 107, 159.

³⁴⁴. Cfr., por ejemplo, la recta aplicación que de ella hace E. WELTY, *Catecismo social*, Herder, Barcelona, 1956, 83. TOENNIES ha incurrido en graves unilateralismos e inexactitudes. No es la menor considerar algunas comunidades naturales y necesarias al hombre (el Estado, por ejemplo), como si fueran sociedades exclusivamente arbitrarias.

³⁴⁵. En algunas sociedades anónimas (o en otras tales como la protectora de animales, etc...), el fin inmediato suele ser externo a las personas que la constituyen. Pero no debe olvidarse que la dimensión técnico artística, ordenada inmediatamente a la perfección o bien de realidades externas al hombre, se endereza también de manera mediata a su propio bien o perfección; a la realización de un valor comunitario que le es immanente, y del cual cobra precisamente aquél fin externo inmediato todo su sentido.

³⁴⁶. A este respecto conviene distinguir: 1) La necesaria tensión de la voluntad al bien total (felicidad) considerado en abstracto, como fin todavía indeterminado (necesidad metafísica). En ella está implicada la "sociabilidad constitutiva del hombre, que funda su tendencia a la sociabilidad. 2) La libre determinación de aquellos concretos bienes en los que se cifra de una manera práctica la felicidad: a saber, la intención de concretos fines y la elección de aquellos medios que los hacen posibles. Entre estos últimos se cuenta necesariamente la vida comunitaria, pero no esta concreta forma de comunidad, que es en principio libremente elegida. Pero aunque libre nunca deja de ser forzada la forma de su configuración, en todo o en parte, por el conjunto de circunstancias que definen la situación personal e histórica. 3) Además, aquella libertad está en parte sujeta a la necesidad moral propia de la obligación o deber ético. En algunas comunidades la obligación afecta a su origen o a la personal adhesión; en otras al modo de su configuración; en todas, al menos, en lo que respecta al modo de conducirse en ellas, impuesto por los bienes comunes respectivos.

necesarios o naturales frente a los *arbitrarios o contingentes*, sin perder de vista que ninguno es exclusivamente lo primero ni lo segundo. Traduce esta distinción la diversa inflexión de significado –tan generalizada desde Toennies– de los vocablos comunidad y sociedad, pero de una manera más exacta³⁴⁷ sin sus inconvenientes. Por nuestra parte, emplearemos ambos indistintamente.

Sin embargo, haremos uso frecuentemente del segundo –*sociedad*– (como se va generalizando progresivamente en la moderna sociología) cuando queramos insistir en el aspecto de organización y orden configurador indispensable para que el grupo comunitario, que participa de un mismo valor común, se constituya en una sociedad propiamente dicha. De lo contrario –si el hecho de participar en un valor común (cultura, lengua, y –en menor medida ¡no seamos racistas!– parentesco de sangre, más o menos remoto: familia, estirpe, pueblo, raza..., por ejemplo), no se manifiesta en una conciencia colectiva engendrada por aquella unidad en un ideal colectivo que hace posible la organización unitaria– es preferible hablar tan sólo de *comunidad* (en el sentido tradicional de los antiguos lógicos a que aludíamos más arriba)³⁴⁷.

Otro criterio de diferenciación entre *sociedad*, *comunidad* y *comunidad*, propuesto por Zubiri –al que ya aludimos antes–, es la diversidad de formas de asociación humana, según que la *alteridad* interpersonal sea implicada en ellas como meramente "otra", o en su condición de persona irrepetible (en su dignidad de tal). El hombre "puede estar vertido a las demás personas meramente en tanto que "otras". Entonces se produce una forma de convivencia de personas que tiene carácter *impersonal*. Lo impersonal es un carácter exclusivo de las personas. Los animales no constituyen grupos *impersonales* sino grupos *a-personales*. La asociación impersonal de personas es lo que en un sentido restringido, pero estricto, debe llamarse *sociedad*. La sociedad es constitutivamente impersonal. Tiene instituciones, organización, modos de funcionamiento, etc. Y en esta sociedad cada uno de sus miembros tiene justamente un *lugar* en ella. El ocupar un *lugar* es la expresión, en cierto modo suprema, de la pura sociedad.

Pero hay otra forma de asociación: aquella que procede de la versión de lagunas personas a otras personas, pero no en tanto que otras sino –como antes observábamos en tanto que personas. Entonces, la asociación tiene un carácter distinto y superior: es lo que se suele llamar en el personalismo contemporáneo (por ejemplo en Juan Pablo II) "*comunidad personal*".³⁴⁸

Comunidad no es igual a *comunidad* –en la terminología zubiriana–. La versión a los otros en tanto que otros (la alteridad) puede discurrir por vías distintas.

a) La primera línea sin los otros hombres en tanto que son hombres, es decir, la alteridad meramente plural. A esto Zubiri lo denomina *comunidad*³⁴⁹.

b) Existe, además, otra dimensión de cómo afectan a mi realidad los otros. Esta vez *la versión a los demás puede dirigirse* no a la comunidad con otros individuos, sino *a su carácter de persona*. Como personas los individuos no se organizan, se

347. Cfr. DELOS, *Qu'est-ce que la société?* París, 1938, 63 ss. Hay trad. cast. en *Persona y Sociedad*, semanas sociales en CLERMONT FERRAND, México, 1947.

348. Cfr. X. ZUBIRI, *Sobre el hombre*, cit. 195-6.

349. Esa comunidad empieza por ser una comunidad mía. Después aparece una "pluralidad" en la que queda neutralizado mi propio carácter central: *soy un ego como los demás* y los demás como yo; se adquiere a una el carácter de individualidad del ego y el carácter de "colectividad" de los demás. Sólo dentro de esa colectividad es posible una relación interindividual. Aquí aparece también la idea de *solidaridad*: uno depende de otro. La colectividad puede también organizarse en forma de "institución".

Pluralidad, colectividad e institución son las tres líneas fundamentales en las que se puede discurrir la versión a los demás, en tanto que otros.

compenetran: ya no es mera comunidad, sino *comuni3n*. La comuni3n se da fundamentalmente en la *familia y en la amistad*³⁵⁰.

M. Buber opina que en la compenetraci3n propia de la comuni3n *yo-tu*, se comparte una esfera com3n a los dos, que 3l denomina "entre". "Un ser busca a otro, como este otro ser concreto, para comunicar con 3l en una esfera com3n a los dos, pero que sobrepasa el campo propio de cada uno. Esta esfera (...) la denomino la esfera del *entre*. Constituye una *protocategoría de la realidad humana*, aunque es verdad que se realiza en grados muy diferentes³⁵¹.

Respecto a si la *habitud* que posibilita la comuni3n de personas es sede de alg3n poder diferente a la socialidad, Zubiri habla del poder de la compa3a y de la fuerza de la irradiaci3n, como concrecci3n de la ejemplaridad.

La comuni3n cubre algunas de las necesidades m3s radicales del hombre, ayuda y compa3a que implican dar-aceptar, entrega-acogida, que se compenetran –seg3n Juan Pablo II– "de tal manera que el mismo donar se convierte en aceptar, y al aceptar se transforma en donar³⁵².

Las posibilidades que ofrece la *h3xis* propia de la comuni3n no son una ayuda m3s o menos importante, sino la propia vida de los dem3s, es decir, todo lo que tiene y son. La vida de los dem3s es, en este caso, lo que es brindado o lo que uno aporta a los dem3s. Es la propia vida como posibilidad para otros.

Si esta posibilidad es aceptada, siempre es necesario el consentimiento, entonces los dem3s ejercen un poder sobre uno de un car3cter diferente que el que se da en la comunidad que impone la sociedad, que es m3s fuerte y marca m3s la propia personalidad.

La unidad intrínseca de estas dos formas de versi3n a los dem3s, la *comunidad* y la *comuni3n* o compenetraci3n es, en opini3n de Zubiri, "lo que de una manera integral puede y debe llamar la *sociedad humana*"³⁵³ como meta ideal y tarea 3tica del hombre en su convivencia con los dem3s.

Toda la enorme diversidad de grupos sociales que se cruzan y entrecruzan en la vida del ser personal, prefigur3ndole, configur3ndole [y perfeccion3ndole –si no se degrada el irreversible proceso de creciente socializaci3n, como ocurre con frecuencia

350. «Lo que constituye la dimensi3n lineal formal, donde se inscribe todo el problema, no es en la adici3n num3rica ni en la organizaci3n, es la mayor o menor *distanciaci3n*. La colectividad desconoce las distancias. Las personas empiezan por ser nuestros pr3ximos, nuestros *pr3jimos*. Y sin que coincidan formal ni materialmente la distancia y la compenetraci3n, sin embargo, la compenetraci3n se constituye en la l3nea de la distancia». X. ZUBIRI, *Sobre el hombre*, cit. 269.

Como ejemplos donde se da la compenetraci3n, M. BUBER aporta varios: «Una *conversaci3n* de verdad (que es del todo espont3nea, pues cada uno se dirige directamente a su interlocutor y provoca en 3l una respuesta imprevista), una verdadera *lecci3n* (es decir, que no se repite maquinalmente, para cumplir, ni es tampoco una lecci3n cuyo resultado fuera conocido de antemano por el profesor, sino una lecci3n que se desarrolla con sorpresas por ambas partes), un *abrazo* verdadero y no de pura formalidad, un duelo de verdad y no una mera simulaci3n».

En todos esos casos se comparte una realidad com3n s3lo a las personas que est3n en comuni3n. "En todos esos casos, lo esencial no *ocurre* en uno y otro de los participantes ni tampoco en un mundo neutral que barca a los dos y a todas las dem3s cosas, sino en el sentido m3s preciso, "entre" *los dos*, en una dimensi3n a la que s3lo los dos tienen acceso. (...)

«Cuanto m3s se sepa preservar la intimidad conmigo mismo, m3s soy de tomar realmente contacto con mi pr3jimo, no con otro despersonalizado del que temo la censura o las bromas, sino con tal ser determinado, que he encontrado en una hora precisa de mi vida, y que ha entrado en m3 para no salir m3s, incluso aunque no le vuelva a ver, en el universo personal que es como mi envoltura viviente, mi biosfera espiritual y que puede ser llevar3 en mi muerte». G. MARCEL, *Homo viator*, Par3s 1945, 181.

351. M. BUBER, *¿Qu3 es el hombre?*, M3xico 1949, 147 ss.

352. Audiencia General de 6-2-80, n. 4, en *Var3n y mujer. Teolog3a del cuerpo*, ed Palabra, Madrid 1996, 121.

353. X. ZUBIRI, *Sobre el hombre*, cit. 268. Cfr. B. CASTILLA, *Noci3n de persona*, cit. 230-248.

en esta época nuestra (Cfr. GS, c.2)], tienen caracteres o trazos comunes que permiten una *definición universal de sociedad*.

³⁵⁴ la designó Santo Tomás en fórmula feliz. Todas ellas –en efecto– tienen en común esa característica de agrupación o ~~unión~~ ^{relación} ordenada de personas impuesta por la socialidad constitutiva de la persona que se manifiesta (en un segundo momento que sigue al previo proceso de "socialización" del niño, inerme e incapaz de proponerse nada sin el socorro humano que le salga al encuentro) *en la conciencia colectiva de un fin común que es inasequible sin su mutua colaboración*.

B. Sociedad y relación

Basta esta primera aproximación al *concepto de sociedad* para advertir ya, sin más, la función fundamental que en ella desempeñan la realidades relativas.

Su *causa material* –las personas que la forman– pueden y deben definirse, como decíamos, en términos de relación (“*distinctum subsistens respectivum*”, cfr. Capítulo I). Es más: algunas de las relaciones sociales (en esta concreta comunidad que ahora podemos estar considerando), son quizá relaciones constitutivas, en la medida en que advertimos en la persona asociada una necesaria dependencia respecto a ella en la configuración del ser personal³⁵⁵.

El *principio formal configurador* –el orden concreto por el que están mutuamente relacionados sus componentes (*causa formal*)– consta de todo un entramado de relaciones dinámicas de alteridad de las que resulta una unidad, derivada precisamente de la relación a un mismo fin que las solicita (*causa final*) a agruparse o adherirse a la agrupación (*causa eficiente*). Pero es precisamente la conciencia colectiva de un mismo proyecto ideal o bien común a todas ellas, y el acuerdo de voluntades en un querer común –adviértase– el primer elemento configurante del orden social³⁵⁶. La tendencia al mismo fin (bien común) –su relación a él– es la razón formal de la unidad del orden configurador de la vida social. Este se constituye como tal, en consecuencia, en virtud de una relación de dependencia al influjo ejemplar y final de aquel fin, bien común.

Este principio formalmente configurador de la sociedad de orden *operativo* se funda, a su vez, en una previa *vinculación* a nivel que Zubiri llama, como arriba exponíamos, *habitud* (talitativa) *de socialidad*, expresión del *respecto trascendental* de la constitutiva dimensión de coexistencia que antes estudiamos.

*Lo social del hombre no consiste en una realidad supra-individual, como sostiene Durkheim en su tesis del realismo social, según la cual existe "en" los individuos pero a modo de superestructura que es una realidad por sí misma como una sustancia sui generis formada por el conjunto de usos, costumbres, idiomas, creencias e instituciones con las que se encuentra el hombre y que grabitan sobre él en forma de presión o coacción configurándole sin que pueda desasirse de ellos*³⁵⁷ de modo tal que

³⁵⁴. *Contra impugnantes Dei cultum et religionem* q. 5, a. 1. Leonardo Polo, fértil en fórmulas felices y de rara profundidad, la define así: "Un sistema de auxilios a la perfectibilidad humana" ("de correcciones recíprocas en orden al mejoramiento de sus miembros"). Cfr. Fernando MÚGICA, Introducción al volumen de L. Polo, recientemente publicado, con ocasión del homenaje en su 70º cumpleaños, *La existencia cristiana*, Pamplona, 1996, 27 (, *Ibid.*, 21).

³⁵⁵. Cfr. G. PERTICONE, "La règle du Droit", en *Archives de Ph. du Droit*, n. 3-4 de 1931, 130.

³⁵⁶. DELOS escribe a este respecto: . *Ibid.*

³⁵⁷. Sabido es que DURKHEIM niega el carácter absoluto de la obligación moral. Explica el sentimiento de la obligación como mera presión social a la que el hombre no se puede sustraer. Sin embargo somos conscientes de

no hay lugar para la libertad personal ni la obligación moral. Pero –como justamente observa Zubiri– aparte de que muchos fenómenos sociales, como la amistad, nada tienen que ver con la presión, la presión es un carácter no constitutivo, sino consecutivo al fenómeno social formalmente considerado.

Lo social no es unidad sustancial, como dice Durkheim, sino una unidad operativa, que brota de una vinculación más honda de los hombres entre sí, en tanto que la realidad de cada uno es afectada por la realidad de los demás modalizándola según un hábito entitativo que se expresa en una común visión del mundo y en formas de vida de rasgos parecidos. Esto es lo que confiere carácter físico y real a la sociedad sin darle el carácter de sustancia que le atribuye Durkheim.

«Esa afección es un modo real y físico, es una *habitud*, es una *hexis*. La *habitud* no es simplemente una manera de conducirse o comportarse; éstos son hábitos operativos, habilidades que pueden convertirse en costumbre. Pero hay hábitos de otro tipo; por ejemplo, cuando decimos de una puerta que ha hecho vicio. Esta *habitud* no es simplemente de orden operativo – pues no consiste en hacer las cosas de determinada manera– sino algo que conforma la realidad material de la puerta»³⁵⁸.

Esto es lo que acontece analógicamente en la sociedad humana, en la que la realidad de cada miembro está afectada por la de otros en tanto que realidad, de modo tal que se imprime en ellos una *forma mentis* común.

Tampoco es admisible la tesis de G. Tarde, según la cual lo que en el individuo hay de individual es lo que él hace por sí mismo; en cambio lo social, lo que hay en él de social, es lo que hace como los demás, por contagio mimético inevitable.

De la tesis de G. Tarde, dice Zubiri, que sólo si se entiende el nexo formal de la sociedad como una *hexis*, un hábito "entitativo" (en terminología escolástica) de mi realidad en orden a la alteridad en tanto que real, solamente entonces, es comprensible la imitación.

*La sociedad –fundada en la dimensión coexistencial constitutiva del hombre– que se manifiesta en el plano psico-ético, en la vinculación propia del espíritu objetivo (hábito configurador de una común forma mentis y comunes formas de vida que modulan y condicionan positiva o negativamente el ejercicio de la libertad, sin suprimirla) se define formalmente –a nivel operativo– como unidad de relación, es decir, de orden dinámico que concierne conductas en el todo social*³⁵⁹.

No existe independientemente de las personas que la forman, a la manera de aquellas realidades que gozan de *sustancialidad* subsistente, como pretenden el realismo social de Durkheim, o –lo que es peor– aquellas teorías que –desarrolladas en formas muy variadas, desde Hegel, Fichte, a través de Adan Müller y Ranke, hasta Jellinek, Othomar Spann y Grabowski– han alimentado los modernos sistemas totalitarios y colectivistas, desconocedores de la irreductible dignidad de la persona. Pero tampoco es un mero producto ideal, una *pura ficción*, algo fuera de la realidad, como afirman la sociología liberal y otras muchas raíces nominalistas³⁶⁰, ni tampoco

que la voz categórica de la conciencia, en ocasiones puede urgir a evadirse de ella o a resistir aquella presión ambiental.

³⁵⁸. X. ZUBIRI, *Sobre el hombre*, cit., 267.

³⁵⁹. Cfr. Sobre la unidad de orden. SCHILLING OTTO: *Christilische Staatlehre und Staatspflichtenlehre*. Donaworth, 1955, 22-29; G. RENARD, *Philosophie de l'institution*, París, 1939, 146 ss.; J. T. ESCHMANN, "De societate in genere", *Angelicum* (1934), 214-27; KREMPEL., o. c, 215 ss.; DE ROOY, *La nature de la société selon Saint Thomas*, *Angelicum* (1929), 321 ss.; L. LACHANCE, o. c, 283 ss. y 361 ss. RAMÍREZ, *De ordine*, Salamanca, 1963, 327 ss.

³⁶⁰. Cfr. S. A. TURIENZO, "Investigación en torno al bien común. Nominalismo y comunidad", *La ciudad de Dios* (1960), 32 ss.

una mera interacción accidental –mimética, por ejemplo (como quiere G. Tarde)– sin raíces en la constitutiva coexistencia y socialidad de la persona humana.

La *unidad de orden* –realidad relativa– que emerge de la vinculación propia de la socialidad (radicada en la constitutiva coexistencia de la persona) se contrapone tanto a una mera pluralidad o multitud de individuos atomizados sin otra cohesión que la de una yuxtaposición lograda con medios coactivos de los teóricos del liberalismo (pues la unidad existe en ellas sólo mentalmente –realidad de ficción–), cuanto a la realidad sustancial absoluta que absorbe a los individuos de los teóricos del totalitarismo.

Una vez más *la filosofía de la relación sólidamente fundada* en una filosofía del ser bien controlada, *tiene la última palabra para superar aquellas posiciones unilaterales* y antitéticas que tan desastrosas consecuencias han tenido en el desarrollo de la historia de la humanidad³⁶¹.

C. La dimensión social e histórica del conocimiento y del lenguaje

Una consecuencia de la socialidad en la que expresa talitativamente de la constitutiva dimensión coexistencial de la persona humana, fundamento de la vida social, es su reflejo en la *dimensión social e histórica del conocimiento* –que tiene su expresión en *el lenguaje*– y consecutivamente en su comportamiento.

X. Zubiri ha estudiado con agudeza la estructura del influjo de la cultura "ambiental" de un medio social que él llama *apoderamiento de la verdad pública* en la inteligencia humana en tres momentos estructurales: *instalación, configuración, y posibilitación*.

La cultura dominante del medio social, transmitida por *tradición*, se impone a las personas miembros de una determinada colectividad, en forma de "*hexis*" *dianoética* (hábito intelectual operativo fundado en el hábito entitativo de la socialidad), a todos común, que³⁶²: «les *instala* en un "mundo tópico" anónimo e impersonal³⁶³; les *configura* prestándoles una común mentalidad (*forma mentis*) que tiene su expresión en *el lenguaje* –con el que forma una unidad estructural– *posibilitándoles* tal selección y tal peculiar forma de articulación *originaria* (presistemática) de objetivaciones, y una peculiar visión del mundo históricamente cambiante. Equivale al *espíritu objetivo* (de N. Hartmann) o la "*Weltensschauung* pública", la visión común del mundo en un determinado medio social, *toto coelo* diverso del "espíritu objetivo" de Hegel³⁶⁴, que le

«Lo social, la convivencia, no tiene sustantividad alguna; no es lo mismo tener realidad propia que tener sustantividad; la realidad propia de lo social es ser *habitud* física; la sociedad no es ciertamente una mera *congeries* de individuos, sino una realidad de habitualidad y no una especie de sustantividad o super-hombre». (X. ZUBIRI, *Sobre el hombre*, cit. 272)

³⁶¹. Algunos autores modernos buscan una vía media en un intento encaminado a concebir lo social como una realidad intermedia entre el ser sustancial y el accidental. Se trata de serios esfuerzos dignos de ser tenidos en cuenta, pero no han logrado poner en claro, a mi juicio, en qué pueda consistir tal realidad *sui generis*. Así por ejemplo, D. V. HILDEBRAND, *Methaphysik der Gemeinschaft*, Augsburg, 1930, que entreve la *habitud* zubiriana (sin precisar bien su sugerencia) la cual pertenece a la categoría clásica de los hábitos entitativos en cuanto fundan relaciones, que son –reductramente– de orden accidental. Adviértase, en todo caso, que sustancia y accidente son categorías "esenciales". Una investigación metafísica de su último fundamento debe trascender aquélla categorización "del modo de ser" comunitario, para profundizar en *la respectividad trascendental de la coexistencia humana, que está a la base de la talidad (habitud) del grupo comunitario, fundándolo*.

³⁶². X. ZUBIRI, *El problema filosófico de la historia de las religiones*, Madrid, 1983, 305; *Sobre el hombre*, cit., 262-282.

³⁶³. Cfr. sus curso de 1968 sobre "El hombre y la verdad", todavía no publicado.

³⁶⁴. Para HEGEL, la historia y la sociedad entera, el espíritu objetivo, va pasando sobre los individuos y los va absorbiendo; va dejando de lado lo que hay en ellos de pura naturaleza absorbiendo tan sólo su recuerdo. Pero como observa justamente Zubiri, en primer lugar "no es verdad que el espíritu objetivo sea una *res* sustantiva. Es algo de

es transmitido de unas generaciones a las siguientes por la *tradicción*, categoría clave en Zubiri para entender la historia.

Cada animal infrahumano comienza su vida en cero; solamente hay transmisión de ciertos tipos de vida unívocamente determinados por factores orgánicos, por ejemplo, la vida en el agua, en el aire, el ser roedor, etc. De ahí su carencia de tradición y por tanto de historia. Pero gracias a estar vertido en la realidad, el hombre llevará una vida no enclasadada sino abierta a cualquier realidad. Para ello no basta con que cada hombre reciba una inteligencia sino que necesita que se den a su intelección misma formas de vida en la realidad. *El hombre no puede comenzar en cero*.

La tradición no es mera transmisión. La mera transmisión de vida del viviente tiene lugar transmitiendo los caracteres específicos y por tanto, la actividad vital. No transmite, pues, sino la "fuerza" de la vida. Pero en la tradición se transmiten

«las formas de vida fundadas en hacerse cargo intelectivamente de la realidad; formas, por tanto, que carecen de especificidad determinada de antemano, y que en su virtud no se transmiten por el mero hecho de que se haya transmitido la inteligencia; sólo se puede transmitir por entrega directa, por así decirlo, por un *tradere*. La tradición es continuidad de formas de vida en la realidad, y no sólo continuidad de generación del viviente»³⁶⁵.

La historia es, precisamente, esta transmisión tradente, sobre todo de una comunidad a otra. Toda tradición, aun la más conformista, envuelve un carácter de novedad. Los que han recibido una tradición tienen, en efecto, un carácter que no tenían los hombres anteriores porque, aunque vivan lo mismo que estos últimos, el mero hecho de esta "mismidad", el mero hecho de la repetición, ha orlado con un nuevo carácter la vida de los receptores de la tradición.

una *res*, el hombre, pero no es por sí mismo una *res*, ni en el sentido del realismo social de Durkheim, ni mucho menos en el sentido de esa especie de metafísica sustancialista del espíritu objetivo. Hegel ha convertido en sustancia y en potencia de esa sustancia lo que no son sino poderes y posibilidades".

En segundo lugar, "el espíritu objetivo no tiene razón alguna; la razón no la tienen más que los individuos (...) No se trata, pues, del intelecto ni aun de la razón, si se quiere emplear el término de Hegel (*vernunft*), sino del *haber* del intelecto y de la razón. Dicho en otros términos, el espíritu objetivo no es *mens*, pero es mentalidad; *forma mentis* (...)

La mentalidad no es un acto de pensamiento; es el modo de pensar y el modo de inteligir que cada cual tiene, precisamente afectado como modo por los demás. Ahí está el momento formal de la *hêxis* (*habitud* –hábito dianoético–). El *haber* en el orden del intelecto es lo que constituye la mentalidad. La mentalidad es *los modos de pensar y entender* que tiene cada una de las mentes en tanto que formalmente afectados por los demás. *La mentalidad* es, pues, aquél modo por el que yo estoy afectado por el haber humano que me viene de fuera".

Los propios modos de sentir y de pensar una vez exteriorizados (por la mediación del "espíritu objetivado" (N. HARTMANN) en expresiones culturales pasan a formar parte del acervo que encuentra el hombre del haber puramente humano. En este caso, la forma como formalmente existe no es mentalidad; es algo más: es *tradicción* en el sentido etimológico de *dar, entregar*. El hombre vertido a los demás se encuentra no sólo con un haber en forma de *mentalidad*; se encuentra también con un haber en forma de *tradicción*, pero tradición estrictamente humana. X. ZUBIRI, o. c., 262 ss.

Toda tradición, por muy antigua que sea, es *constitutiva* para el que la recibe en el momento de la *tradicción*; pero a su vez ese momento constituyente remite a otro momento constituyente anterior, y por eso la tradición en su constitución misma es ya *continuativa y prospectiva*.

La tradición es una dimensión prospectiva no afecta necesariamente a su propio contenido como realidad; afecta formalmente a las posibilidades que el contenido de la tradición otorga al hombre que se enfrenta con ellas.

Las tres dimensiones: la constitutiva, la continuativa y la prospectiva son tres dimensiones de este fenómeno único que es la *tradicción* (ZUBIRI los pone en relación con las tres generaciones que conviven en cada momento histórico que en fecunda inter-relación contribuyen al cambio histórico de mentalidades y de sus expresiones culturales). Cfr. X. ZUBIRI, *Sobre el hombre*, cit., 262-8.

³⁶⁵. «El falso concepto de historia natural es lo que ha llevado a considerar a veces que la historia es una prolongación de la evolución. Pero si el mecanismo de la evolución es "mutación" en generación; el mecanismo de la historia es "invención" en entrega. *La historia consiste en la continuidad de formas de vida en la realidad*, mientras que la evolución es un fenómeno de mera continuidad en la constitución del viviente mismo». Cfr. X. ZUBIRI, *Sobre el hombre*, cit 202 ss.

De ahí la importancia en orden al progreso humano –o regreso si se esteriliza en conflicto de contrastación dialéctica– que tiene la *convivencia*, en cada momento histórico, de *tres generaciones* con la lógica diversidad de mentalidades connaturales a la edad biológica. (No desarrollo el tema, lo dejo sólo apuntado).

Lo que la entrega confiere a la inteligencia y la mente entera del hombre que tenga una precisa forma real propia, una propia "*forma mentis*" que le hace ver la realidad de determinada manera. Por nacer en determinado momento de la historia el hombre tiene una forma de realidad distinta de la que tendría si hubiera nacido en otro momento. El hombre de hoy no sólo tiene organizada su vida de forma distinta a como la tenía el hombre de hace tres siglos, sino que es en su configuración mental típicamente distinto del hombre de hace tres siglos, o de otra comunidad humana aislada de la suya propia, si bien tiende el mundo a convertirse de manera progresiva en la "aldea global" (se dice –yo no lo creo: los particularismos excluyentes –que están en las antípodas de la deseable enriquecedora diversidad proteica de expresiones culturales que tanto echaba en falta mi amigo el exiliado en México Eduardo Nicol– van evidentemente, por desgracia, a más).

En la historia el hombre se va haciendo a sí mismo no sólo conforme al esquema filético transmitido por generación biológica, sino también apoyado sobre las posibilidades de realización que recibió de sus predecesores vehiculadas en su génesis filética. El "*ad*" de la entrega (*traditio*) de posibilidades de vida no es una relación extrínseca del ser ya constituido sino que *es una dimensión formal y estructural suya*.

Son, en efecto, "posibilidades de ser" de las que "está surgiendo" el ser mismo del hombre. Yo soy algo que no sólo voy siendo sino que estoy surgiendo de mi mismo en forma de acrecentamiento o autorrealización perfectiva por apropiación de posibilidades (hábitos éticos y dianoéticos).

Por eso, cada hombre es *una personalidad individual, social e históricamente determinada en toda su concreción por cuasi creación de sí propio*; cada persona va *cinzelando su propia personalidad* por libre apropiación (progrediente o regrediente) de sus posibilidades, vehiculadas por la común *forma mentis*, constituida por lo que Zubiri llama formas de vida o *espíritu objetivo* que se transmiten de una a otra generación³⁶⁶.

Lo que constituye el llamado espíritu objetivo es, por consiguiente, un sistema de posibilidades que están en mí, pero vienen de los otros.

Son, pues, los demás, en tanto que me ofrecen un sistema de posibilidades –en sentido positivo o negativo– los que ayudan a forjar libremente por decisión autorrealizadora, según se apropie, por decisión, de unas u otras posibilidades, su propia personalidad.

«Desde las propias necesidades que son inexorables es como se da la apertura de cada hombre a la ayuda que los otros le pueden brindar. Y se podría decir viceversa. Porque cada uno puede aportar también lo que otros necesitan. Así, desde la realidad de la propia vida se vé como los demás pueden formar parte intrínseca de mi propia persona, al ayudarme a realizar la propia personalidad. El conjunto de posibilidades que me ofrecen los demás forma una especie de

³⁶⁶. Cfr. X. ZUBIRI, o. c., 200-220. Cfr. X. ZUBIRI, *Sobre el hombre*, cit. 262 ss, 311. ZUBIRI distingue el constitutivo de la persona, que llama *personeidad* (que es *suidad* en *respectividad*), de la *personalidad* que libremente va adquiriendo, en el orden operativo, por libre apropiación de posibilidades. Cfr. Joaquín FERRER ARELLANO, *Persona y respectividad*, y *La evolución de la teoría de la respectividad en el pensamiento personalista de Zubiri*, cits.

cuerpo social. El hombre no sólo se encuentra en alteridad, sino que se encuentra incorporado en un cuerpo social, que es un sistema de propiedades solidarias en tanto que posibilitantes»³⁶⁷.

No es lo mismo inteligir una cosa en cierto modo individualmente por ella misma, que inteligirla en un medio social. En este aspecto *la sociedad es un medio de intelección*. La sociedad en sus diversas formas, la religión, etc., son desde este punto de vista no lo que inteligimos, sino algo que nos hace inteligir las cosas. En diferentes medios se ven las cosas de distinta manera. Por eso, el medio es algo esencial a la intelección en todos los órdenes.

Por otra parte, el cuerpo social da una estabilidad en cuanto a las posibles respuestas a esas posibilidades, que pueden transmitirse a los demás en forma de usos, costumbres, maneras de vivir o de pensar³⁶⁸.

La *dimensión histórica del hombre*, entendida como la sucesiva realización libre de aquellas posibilidades de vida –de perspectivas de comprensión teórica y práctica, en última instancia– del sistema de las mismas que ofrece cada situación (en distensión temporal del pasado a cada nuevo presente) abre, pues, nuevas posibilidades de comprensión de cara al futuro. Con tal fundamento, puede hablarse de una *dimensión histórica de la verdad lógica humana*, si entendemos el sucederse temporal de las proposiciones judicativas en *conformidad* con la estructura de lo real, como una articulación de sucesos en los que se van *cumpliendo* de manera creadora (en cuanto emergentes de la condición libre del hombre) *nuevas posibilidades metódicas de intelección*, entre aquellas ofrecidas por la cambiante situación que nos configura y es por nosotros configurada. Es decir, si no la consideramos como un mero *hecho* intemporal de conformidad, sino en su carácter *suceso*: de acontecer incoativo y progrediente en *dirección hacia* el misterio del ser que se revela en cualquier experiencia humana (*ad-aequatio*).

La perspectiva metódica de acceso cognoscitivo a la realidad, es, pues, un hábito intelectual, que está condicionado por la libre aceptación realizadora de alguna entre las varias posibilidades de comprensión que se le ofrecen al cognoscente en su trato con las cosas, con los otros hombres (en la vida social), y consigo mismo, en tal determinada situación histórica (según que se adopte una u otra actitud personal). Es, pues, libre la adopción de una u otra perspectiva metódica o esbozo posibilitante de comprensión con el que sale al encuentro noético de la realidad. Pero el encuentro cognoscitivo así libremente condicionado, es necesariamente uno y solo uno en cada caso: el connatural a la perspectiva metódica propia de la "*forma mentis*" que *la posibilita y tiene su expresión en el lenguaje con el que forma una unidad estructural*³⁶⁹: nos abre los ojos a unos determinados aspectos de la realidad y nos *los cierra* para otros; ya nos encamina a la Trascendencia, ya nos obtura la vía noética hacia ellos.

367. X. ZUBIRI, *Sobre el hombre*, cit.

368. X. ZUBIRI, *Inteligencia y logos*, 75. Cfr. B. CASTILLA COTÁZAR, *Noción de persona en X. Zubiri*, cit. 244.

369. También M. HEIDEGGER ha insistido en la honda unidad estructural que se da entre la *comprensión del ser* y los dos momentos que la condicionan: la *Befinlinkait* (sentimiento de la situación, que en la "existencia auténtica" del hombre no inmerso en el *dans man* –el "se impersonal"– es sentimiento de derelicción, calificada como angustia al sentirse arrojado en la existencia, en el horizonte de la muerte, y el *Rede* (el lenguaje y sus estructuras). Zubiri distingue, por ejemplo, (*Sobre la esencia*, cit. *Inteligencia y logos*, cit.) el "logos de la constructividad", al que corresponde fielmente el lenguaje semítico) el "logos flexivo" (de las declinaciones), y el "logos predicativo" (heredero del pensamiento griego, que trocea la realidad en un "morcelage conceptuel" para enlazarlo luego con relaciones de orden adventicio o accidental, de modo que queda en la penumbra la respectividad constitutiva de lo real. (Cfr. J. FERRER ARELLANO, "Evolución de la teoría de la respectividad en el pensamiento personalista de Zubiri").

A esa misma dimensión social e histórica del conocimiento humano (que estudia la psicología social) hace referencia la conocida *distinción orteguiana entre "ideas" y "creencias"* (en conocido ensayo del mismo título). Las primeras son aquellas que tenemos por descubrimiento personalmente fundado, Las ciencias son "ideas que somos" –no vienen dadas como indiscutibles por el secreto influjo de las vigencias sociales e históricamente cambiantes– y desde ellas como *a priori* cognoscitivo emergen aquellas primeras más o menos condicionadas³⁷⁰.

Las primeras son aquellas, cuyo ser consiste en el hecho de que piensan. Son ideas que tenemos. Las segundas son ideas que poco a poco, por costumbre, se han hundido en la fuente inconsciente de la vida. Ya no pensamos en ellas, sino que contamos con ellas: "No son *ideas que tenemos*, sino *ideas que somos*... son nuestro mundo y nuestro ser". En un libro póstumo sobre Leibniz, Ortega formulará esta distinción fundamental aguda y elegantemente: .

La creencia es la categoría fundamental de la interpretación orteguiana de la historia. Los cambios profundos que se producen en la vida histórica y en la cultura no son causados por cambios materiales en la estructura económica –con eso Ortega se opone al Marxismo–, ni tampoco en la vida de las ideas en que se piensa –con eso se opone al idealismo–, sino por cambios en la región más profunda de estas ideas sociales con que contamos sin pensar en ellas y a las que llama Ortega "creencias".

Así pues el mundo humano, el mundo de las ideas –pero cuya realidad fundamental consiste en un sistema de creencias– continuamente va cambiando. En el decurso de muchas generaciones, estos cambios son más bien superficiales. Pero *al fin y al cabo el desarrollo ataca a las raíces de la vida, es decir, a las creencias.* El hombre pierde la fe en ellas. Y puesto, que el mundo humano es un mundo de ideas, cuya sustancia es la creencia, perdidas sus creencias, el hombre pierde su mundo y se halla otra vez en el piélago, en un mar de dudas. Se le rompió la barca frágil de la cultura, mediante la cual había sustituido al navío de la naturaleza instintiva.

La pérdida de un sistema histórico de creencias no es puramente negativa. Se pierde el mundo pasado porque un nuevo mundo, una nueva fase de la existencia humana ya está formándose en la hondura subconsciente de la vida. Como observa agudamente Ortega, *el hombre en la crisis no es tanto pobre cuanto demasiado rico:*

«La *duda*, descrita como fluctuación, nos hace caer en la cuenta de hasta qué punto es creencia. Tanto lo es, que consiste en la superfetación del creer. Se duda porque se está entre dos creencias antagónicas, que entrechocan y nos lanzan la una a la otra, dejándonos sin suelo bajo las plantas. El *dos* va bien claro en el *du* de la duda. El hombre, pues, vive en una situación vertiginosa entre el mundo que ya no existe y otro que todavía no existe. Pertenece a los dos, vive en la contradicción existencial, arrastrado en direcciones contrarias» (Ibid.).

También NEWMAN se refiere a esas creencias con la terminología "primeros principios" *de origen social o cultural*, en sentido distinto de los axiomas propiamente dichos³⁷¹. Cfr. su *Grammar of assent*. Cit. La idea fundamental de Newman es que la persona humana, en cuanto humana, coincide con el conjunto de sus "primeros principios". Desde luego que no se entiende esta expresión "primeros principios" en un sentido lógico o metafísico, ya que esos principios no son tanto instrumentos del pensamiento técnico como realidades del pensamiento espontáneo y personal. Hay, no cabe duda, principios generalísimos comunes del pensamiento humano en cuanto tal, pero hay también principios propios a una cultura, una época, una generación. Lo interesante de esos principios es que generalmente *son sociales y escondidos*,

370. J. ORTEGA Y GASSET, *Ideas y creencias*, Madrid 1934 y *La idea de principio en Leibniz*, editado póstumamente. Cfr. J. H. WALGRAVE, "De Newman a Ortega y Gasset", en *Revista de Occidente*, 1964 y 154 ss.

371. Cfr. J. H. NEWMAN, *Grammar of assent*, cit., *passim*; J. H. WALGRAVE, *De Newman a Ortega y Gasset*, cit.

inconscientes. Los primeros principios son los *primeros movedores ocultos del pensamiento*. No se piensan, pero gobiernan el pensamiento por vía de evidencias que por supuesto no necesitan pruebas. *A menudo no son más que prejuicios sociales de una época*; prejuicios en los que no se repite porque todos los aceptan tácitamente. He aquí el texto típico de Newman:

«... En resumen, los principios *son el mismo hombre... Están escondidos*, por la razón de que totalmente nos absorben, penetrando la vida entera de la mente. *Se han hundido en ti; te impregnan*. No tanto apelas a ellos, antes bien *tu conducta brota de ellos*. Y eso es por lo que se dice que es tan difícil conocerse a sí mismo. En otras palabras, *generalmente no conocemos a nuestros principios*».

El hombre de hoy no es menos accesible que el hombre del pasado al encuentro con Dios y con la fe. El drama está en que entre Dios que quiere hablar al hombre y el hombre que está dispuesto a escuchar a Dios a menudo, hay algo que obstaculiza la comprensión, por culpa de la pantalla de un *lenguaje* que no corresponde de modo adecuado (no absoluto) a la experiencia del hombre de hoy, en virtud de diversos factores sociológicos que configuran una *forma mentis* (las "creencias" de Ortega o "*primeros principios ocultos*" de Newman) cerradamente *inmanentista* que tiene su expresión en determinado lenguaje contemporáneo de gran vigencia social³⁷². Por eso el gran problema que tiene planteado actualmente la Iglesia, es, como repite a cada paso la *Gaudium et Spes*, el de conseguir que la palabra de Dios alcance el corazón del hombre de hoy, es decir, que tome contacto con las experiencias humanas fundamentales que le son propias, porque sólo partiendo de ellas se puede establecer para él el encuentro con Dios.

A mi modo de ver, no debe exagerarse el problema. Corresponde a la razón filosófica tratar, con sus propios recursos, los problemas del ser y del conocimiento, y recoger las grandes intuiciones de la filosofía del ser y confrontarlas con la serie de problemas nuevos planteados por la toma de conciencia de la condición sociocultural e histórica del ejercicio del pensamiento. *Todo pensador está condicionado por una cultura y un lenguaje*. Pero estas condiciones *no son los elementos que determinan el contenido de la verdad del saber*. *En relación con el aspecto metafísico y religioso, los hechos sociales, culturales y lingüísticos tienen valor de instrumentos*, y han de ser tomados reflexivamente como tales³⁷³.

³⁷². La revolución del lenguaje preconizada por GRAMSCI como instrumento de marxistización está logrando, por desgracia, su objetivo descristianizador de la cultura. Las estructuras del lenguaje, mejor que las materiales del proceso productivo, son puestas al servicio del cambio ideológico revolucionario de una sociedad cristiana a una colectividad materialista y atea. Cfr. R. GAMBRA (*El lenguaje y los mitos*, Madrid 1983) tras un espléndido estudio preliminar sobre la mutación del lenguaje y sus técnicas con vistas a la corrupción mental, ofrece un extenso vocabulario de términos transmutados sobre el saber y la cultura, la actitud y la acción, la fe, y un regocijante "denuestario" (de ayer y de hoy).

³⁷³. Cfr. G. M. M. COTTIER, *Posiciones filosóficas frente a la fe*, en "de fe hoy", Madrid 1970, 25 ss. Y J. DANIELOU, *Lenguaje y fe*, cit., 141 ss. Este último observa muy justamente: "Me parece algo verdaderamente estúpido pensar que existe impermeabilidad entre el pensamiento de los hombres del siglo IV antes de nuestra era y el de los hombres de nuestros días. Hoy sigue siendo absolutamente posible el diálogo con PLATÓN, con la condición –entiéndase bien– de interpretar y captar lo que él quería decir. Existe una unidad del espíritu, una unidad de lo real, y las vicisitudes del lenguaje, aunque tengan su importancia, nunca son un obstáculo para que subsista esta permanencia del pensamiento y de la verdad.

Heidegger en los escritos posteriores a *Ser y tiempo*, especialmente en su escrito del último período –como *Unterwegs zur sprache (En el camino hacia el lenguaje)*, 1959), busca el surgir del ser en el lenguaje como transmisor de la voz muda del ser que congrega y reúne a los hombres, como en la auténtica obra de arte. Gadamer desarrolla estas intuiciones de su maestro. En su conocida obra, *Verdad y método*, 1960, sostiene que la comprensión acontece cuando se confronta el horizonte cultural propio con el del interlocutor, o con el texto de otra cultura (fusión de horizontes), para que la precomprensión llegue a ser verdadera comprensión del otro. Cada generación debe hacer relectura de los textos antiguos en el horizonte cultural del lenguaje que le es propio, para alcanzar nuevas verdades. P. RICOEUR (*Exegèse et herméneutique*, París 1971, 35 ss), no acepta ese planteamiento relativista

El paso del mensaje perenne de Cristo de un lenguaje a otro, es un problema que ya ha sido planteado en varias ocasiones a lo largo de la historia. Más concretamente fue planteado ya en los orígenes de la Iglesia, cuando está trató de pasar de una estructura lingüística semítica, la del hebreo y del arameo, en la cual había sido pronunciado en un principio el mensaje evangélico, a la estructura y lenguaje helenísticos. Evidentemente, esto creaba inmensos problemas, ya que suponía una mutación esencial del lenguaje cristiano.

Sin embargo, esto no impidió que se produjese perfectamente la continuidad entre aquél primer cristianismo expresado en raíces semíticas, y el subsiguiente cristianismo helénico. La unidad del contenido de adhesión de la fe se mantuvo permanente a través de las vicisitudes que llevó consigo el revestimiento que este mensaje recibió al pasar de una estructura a otra. Afirmar lo contrario es delirar. Lo han negado numerosos autores tan listos como superficiales (disculpables por el *nominalismo* subyacente en la *forma mentis* de numerosos "ilustrados", víctimas de una "modernidad" que, con el subjetivismo inmanentista luterano –para desgracia de Occidente–, triunfó con las armas en Westfalia)³⁷⁴.

Es evidente que encontramos dificultades de un *lenguaje* que se apoya en una civilización y en una cultura en trance de extinción, pero esto en ningún modo quiere decir que las realidades expresadas a través de este lenguaje no sigan siendo hoy las mismas de ayer. *Estamos entrando en un nuevo tipo de civilización*, profundamente modificado por lo avances de la ciencia y por la evolución de la sociedad, lo postula algún cambio de lenguaje para el mensaje cristiano, es decir, al descubrimiento del lenguaje propio del hombre de nuestros días. Pero *no por ello ha cambiado nada en absoluto en las estructuras del espíritu ni en las estructuras de lo real*, y desde este punto de vista el lenguaje acerca de Dios, y el mensaje cristiano tampoco tiene que cambiar nada en su sustancia, por el hecho de que se esté produciendo esta mutación lingüística y cultural de verdadero cambio epocal.

En esta *cuestión del lenguaje*, hoy nos encontramos con algunas corrientes, como el *estructuralismo*, que van mucho más lejos, y establecen unos vínculos tales entre los lenguajes y las realidades, que se daría un cambio tanto de aquellos cómo de estas de suerte que habría una casi impenetrabilidad entre *culturas* y lenguajes diferentes, y en consecuencia, se daría una especie de *mutación que afectaría no sólo a las palabras sino también a las cosas*, según la expresión que usa en su libro el estructuralista Michel de Foucault³⁷⁵.

de la verdad histórica con su presupuesto del método de "discernimiento" como fundamento de la hermenéutica del texto, que se independiza de alguna manera del sujeto y deber ser respetado el mundo del texto en su alteridad.

374. J. FERRER ARELLANO, *Lutero y la reforma protestante*, cit., 39 ss.

375. J. M. IBAÑEZ LANGLOIS dice (Cfr. *Sobre el estructuralismo*, Pamplona 1985, 20 ss) que "el estructuralismo incluye una buena dosis de filosofía en su proyecto implícito de una ciencia universal. Sus presupuestos filosóficos se esclarecen a la luz de las influencias que ha recibido, todas ellas de un marcado carácter "impersonalista" como visiones globales del hombre".

Algunas de estas influencias son restringidas y locales, como la del *conductismo psicológico* en Estados Unidos y la sociología de DURKHEIM en Francia.

Pero los influjos más generales y reconocibles provienen de Marx y Freud. El pensar estructuralista comparte con ambos el "método de la sospecha": el hombre al hablar no dice lo que dice; el sentido radical de su discurso debe buscarse en ese fondo impersonal que para Marx es la infraestructura económica y para Freud el inconsciente. "Los hombres hacen su propia historia, pero no saben lo que hacen, cita Lévi Strauss a Marx (*Antropología estructural*, París 1974, 31). El hombre no es lo que piensa de sí mismo –la conciencia es en el fondo una ilusión. El texto que aparece en la pantalla de nuestra conciencia sería una versión traspuesta del discurso profundo que se gesta en el seno de la infraestructura. Ésta, en el caso del estructuralismo, es el inconsciente. Pero, a diferencia de FREUD, se trata de un inconsciente racional, que contiene el código lingüístico y no meros impulsos. Negar la existencia del espíritu humano fue el intento de los materialismos anteriores, incluidos los de MARX y FREUD. Pero, negar la existencia del "hombre mismo", del yo, del sujeto humano, es el intento que emprende el estructuralismo a partir del lenguaje, y con términos diferentes pero análogos, LÉVI-STRAUSS, LACAN y FOUCAULT" (felizmente declinante – como tantas modas efímeras que tienen su origen en Francia–).

Hay subordinación de las palabras a las cosas y no al revés. Lo que se da en primer lugar son realidades. Estas realidades son permanentes. Sin duda que siempre son expresadas de un modo imperfecto, incompleto según formas de expresión cultural a través de las palabras. Pero hay que decir que lo que ahí importa son las realidades que se quieren alcanzar fundamentalmente por las palabras, mucho más que los vocablos, que no son más que los instrumentos de expresión de esta realidad. La inteligencia capta directamente la realidad, y los vocablos no son más que los instrumentos a través de los cuales ella sabe expresar esta experiencia.

La inteligencia humana posee la capacidad ontológica de alcanzar el ser en sí mismo, *la idea de la muerte de la metafísica está desprovista de sentido. Ella es la condición de posibilidad de cualquier lenguaje*, que expresa en perspectivas diversas pero convergentes y complementarias, la dimensión representativa de los conceptos de la experiencia óntica, que hace posible la experiencia ontológica del "ser del ente". De lo que hay que hablar es del fenómeno cultural del "olvido del ser", del que se lamentaba M. Heidegger, que –pese a sus esfuerzos– no logró recuperar³⁷⁶.

El influjo del *espíritu objetivo de nuestra época* –al menos en Occidente– tiende a dictar su tiranía –su *ley tópica*– instalándonos en una situación despersonalizada del hombre–masa (se habla de *crisis de la intimidad*, a la que no es ajena la tecnificación. Es el famoso *das man* de Heidegger que caracteriza la "existencia inauténtica"³⁷⁷). Tal situación, al impedir la actitud personal de amor trascendente llamado dilección benevolente –el don de sí, sólo posible en quien es dueño de sí– de la que emerge, como veíamos, por connaturalidad, la experiencia originaria del Dios trascendente como fundamento, *conduce a un ateísmo* práctico que ordinariamente desemboca en una absolutización o divinización de algún valor intramundano centrado en el yo. (Más adelante volveremos sobre el tema). El hombre –peregrino del Absoluto– si se cierra a la trascendencia donde verdaderamente se encuentra el absolutamente Absoluto, se ve impulsado por la constitutiva apertura trascendental de su espíritu al valor absoluto del ser (finito capaz de la infinito) a absolutizar lo finito y relativo. El ateísmo tiende a absolutizar el mundo, lo diviniza (tras haber negado –tal es su positiva función purificadora– a una figuración antropomórfica de la Trascendencia), en un mito de sustitución idólatrico. De este tema capital trataremos con detenimiento en el capítulo 4º de este apartado.

Ser vitalmente teísta, en nuestro tiempo –y en nuestro "mundo" socio cultural–, es por lo general un problema de personalidad: de *rebeldía ante el influjo tiránico, despersonalizante*, de la mentalidad pública, originada por nuestro espíritu objetivo ambiental (*das man*) cerradamente inmanentista. Es preciso ir contracorriente, en una actitud cifrada en aquel supremo coraje que es necesario para evadirse de la instalación en un cómodo anonimato egoísta e inauténtico, y adoptar así la más auténtica de las actitudes: la actitud supremamente personal que hace posible el encuentro de la propia intimidad, paradójicamente, en la entrega confiada al otro que yo, –al "*Alter Ego*"

³⁷⁶. C. CARDONA, *Memoria y olvido del ser*, Madrid 1997.

³⁷⁷. ZUBIRI observa con la agudeza que le es habitual que HEIDEGGER confunda lo impersonal con lo impropio. Habla del "man", del "se", diciendo que es la forma de una existencia impropia o inauténtica. El hombre comienza por ser una medianía, empieza por hacer las cosas, por término medio, como las hacen los demás, y sólamente apoyado en eso, llega a ser sí mismo, en el sentido que sea él no como los demás, no como quién hace las cosas como los demás las hacen, sino haciéndolas de una manera propia. Ahí el "se", como impersonal, expresaría la medianía.

La medianía no estriba en que uno haga las cosas porque se hacen, sino en que uno haga las cosas como se hacen. El hombre comienza a tener existencia propia, cuando lo que hace no lo hace simplemente porque los demás lo hacen, sino por propias razones internas. Ahí es donde se da formalmente la propiedad. El "se" como impersonal y no como impropio es lo que constituye el poder de la tradición y el poder de la mentalidad, que el hombre debe discernir y valorar para apropiarse de las posibilidades valiosas y rechazar enérgicamente las demás.

Trascendente en última instancia— en una común tarea de autorrealización cuasi— creadora. Actitud, en suma, de valentía, que se sobrepone al vértigo miedoso ante la silente invocación del Absoluto que insta a la magnanimidad de una vocación de plenitud y —con ella— a la superación de la angustia ante la propia finitud más o menos inauténticamente reprimida en la huida miedosa (la “desesperación de los débiles” magistralmente descrita por S. Kierkegaard) que ahoga la llamada a la plenitud personal en comunión con El.

Es frecuente hoy una peculiar *forma mentis* que constituye una deformación a la que es proclive el científico (en el sentido de que suele hablarse coloquialmente de “mental deformación profesional”) y —por el contagio inducido por un falso prestigio mitificador difundido en amplios estratos de nuestra civilización tecnificada (la que suele considerarse “desarrollada” con una valoración superficialmente unidimensional)— en un segundo sentido, suele hablarse de la *mentalidad “cientista”*, que *obstaculiza a muchos espíritus que nada tienen de científicos*, en nombre de la “ciencia de falso nombre” (1 Tim 6, 20), *el espontáneo conocimiento originario de Dios*, propio de la experiencia religiosa fundamental y de la experiencia originaria de los valores morales connaturales al hombre, que estudiamos en el capítulo I, III, A).

Es un hecho que *el científico sucumbre fácilmente a la tentación de pensar que la única especie de conocimiento racional auténtico de que el hombre es capaz es la propia de la ciencia*, con sus peculiares métodos de observación y medida de los fenómenos. J. Maritain ha calificado de *sabios “exclusivos”* a aquellos científicos que, llevados de sus convicciones positivistas, rechazan toda la fe religiosa, salvo quizá aquella forma de religión atea construida en forma de mito, tal como la religión de la humanidad, que su gran pontífice Augusto Comte concebía como una regeneración positiva del fetichismo, o como la religión sin revelación de Julián Huxley, que considera a sí mismo como un producto del método científico³⁷⁸.

Según Maritain, los que él califica de *sabios “liberales”*, a saber, los que están dispuestos a tomar en consideración una captación racional de inteligibilidades que trascienden a los fenómenos (tales como Sir Hugh Taylor, Niels Bohr, Oppenheimer, Heisenberg), suelen creer todo lo más en una inteligencia todopoderosa que gobierna el Universo, que es concebida generalmente a la manera estoica, como el orden mismo inmanente al Universo. Es raro que crean en un Dios personal; y cuando creen en El, es en virtud, frecuentemente, de su adhesión a algún credo religioso —sea como un don de la gracia divina, sea como una respuesta a sus necesidades espirituales, sea como un efecto de su adaptación a un medio dado— aunque debe reconocerse que también ellos serían ateos por lo que toca a la razón misma. Fideistas, por consiguiente, en el mejor de los casos.

Se trata, pues, de una situación enteramente anormal, si tenemos en cuenta que, si bien la fe religiosa está por encima de la razón, presupone normalmente una convicción racional de la existencia de Dios (*rationabile obsequium*). Un mínimo de base racional sería —recuérdese— absolutamente necesaria, si no queremos incurrir en una especie de monofisismo gnoseológico, en un fideísmo inadmisiblemente irracional e indigno del hombre.

Nos encontramos con la siguiente paradoja: de una parte, *la inteligencia humana es espontáneamente metafísica*, pues sus primeras concepciones lo son (el ser, el uno, los primeros principios indemostrables)³⁷⁹. Pero lo son de una manera vaga, ideterminada, confusa. En su virtud, la inteligencia se plantea interrogantes radicales,

³⁷⁸. J. MARITAIN, *On the use of Philosophy*, 1961, ensayo 3º, trad. fr. cfr. “Dieu et la science”, en *La Table Ronde*, diciembre, 1962, 9 y 22.

³⁷⁹. *In Boethium de Trinitate*, L. II, 2, 4, 23.

últimos. De otra parte *los hábitos de la mentalidad científica inclinan a la inteligencia a ir, por así decirlo, a contracorriente de su tendencia espontánea, sometiéndola a una suerte de ascética (no advertida, quizá, por la inclinación del todo connatural que aquellos hábitos les han prestado al deformarla) que agosta la fuerza metafísica que Dios ha impreso en la inteligencia humana*³⁸⁰.

Para decirlo con las palabras de Husserl³⁸¹, *el científico ha hecho, sin saberlo, voto de pobreza intelectual*; a renunciar a todo uso trascendente de la virtualidad metafísica de los principios de la razón. Pero la prueba de Dios precisa este uso. Comienza con datos empíricamente constatables, que sólo conducen a Dios cuando se advierte a la luz de aquellos principios que existe un último "porque" más allá del cual no hay "por qué". A saber, a una suprema noción que es la de ser, el ser que no es más que ser sin ninguna determinación particular. Pero ello implica una metafísica, por la que la inteligencia remonta, por así decirlo, a su propia raíz –sus primeras concepciones– ya que se ha remontado de la semejanza de Dios en las cosas observables, entendidas en cuanto reales –en cuanto *son*, no como mero espectáculo o *phainómenon*³⁸²– hasta Dios mismo, gracias a la semejanza de sí mismo que El ha impreso en la inteligencia, en sus primeras concepciones³⁸³.

Las demostraciones matemáticas mantienen un equilibrio perfecto entre la excesiva complejidad del conocimiento concreto y la simplicidad arbitraria de las nociones metafísicas, totalmente abstractas aunque no prescinden de nada concreto. Considera, en efecto, relaciones entre conceptos abstractos, siempre con referencia a imágenes sensibles³⁸⁴. Ello le confiere una gran *sensación* de certeza. Se explica, pues, el afán de la mentalidad moderna, heredera al fin del programa epistemológico galileo–cartesiano³⁸⁵, de valerse de las deducciones matemáticas, rigurosamente ciertas, cómodas para un espíritu encarnado que piensa en imágenes, para interpretar los fenómenos en sus leyes y regularidades observadas. Y que lo haga aún a precio de forzar su aparición si ello va a facilitar la regla de su ordenación matemática³⁸⁶.

Pero ya los antiguos habían advertido *que, efectivamente las matemáticas son más ciertas que la física y la metafísica*³⁸⁷. Sin embargo, *ello no quiere decir que la certeza matemática sea más apetecible para la inteligencia natural*, llevada espontáneamente por su misma estructura al saboreo de la realidad misma de las cosas, y no a contentarse con una mera satisfacción ante la seguridad en las conexiones lógicas de unos signos abstractos, que aunque más o menos remotamente fundados en la realidad, se constituyen como tales de espaldas a ella misma –el mundo de lo "irreal" de Popper–, necesarios –por otra parte– para acceder teórica y prácticamente a la realidad en sí misma extramental³⁸⁸.

Decíamos que la noción de causa tiene pleno alcance ontológico en el uso metafísico que de ella se hace en las pruebas de la existencia de Dios, a diferencia de las meras relaciones entre los fenómenos que considera la ciencia, en las cuales el nexo

380. J. MARITAIN, *La Filosofía de la naturaleza*. Trad. Club de los lectores, 1952, 113 ss.

381. E. HUSSERL, *Méditations cartésiennes*, trad. franc. 1938, 198.

382. Cfr. X. ZUBIRI, o. o., *Ciencia y realidad*, 79 y ss.

383. *Contra gentiles*, 7, 2.

384. E. GILSON, o. c., 72.

385. J. MARITAIN, o. c., 48.

386. X. ZUBIRI, o. c., 84 y ss.

387. *In Boethium de Trinitate*, L. 2, 1, *sed contra*, 1, y "ad secundam quaestionem".

388. J. MARITAIN, *Les degrés du savoir*, 1958, 6 ed., 320.

causal no tiene otro alcance que la constatación de que un fenómeno dado es función de otro (uso empírico del principio de causalidad)³⁸⁹.

Sin embargo, vamos a ver cómo también las ciencias de los fenómenos, aun permaneciendo encerradas en el campo de la experiencia mensurable, pueden dar un testimonio indirecto, pero testimonio al fin, de la existencia de Dios. En otro lugar he tratado de esta temática. Aquí baste la siguiente observación: *si la naturaleza no fuera inteligible, no habría ciencia*. Tienden a la inteligibilidad de la naturaleza de una manera oblicua, en cuanto está implicada y enmascarada a la vez en los datos observables y medibles del mundo experimental, tal y como se traduce en una inteligibilidad no real, ontológica sino matemática. En efecto, esta inteligibilidad no puede menos de estar fundada en aquélla, pues las constancias relacionales que recogen las leyes, comprendida aquella clase especial de leyes no referidas sino a meras probabilidades, no puede ser otra que la esencia, la naturaleza (*la physis*, que sólo es accesible a una perspectiva ontológica)³⁹⁰. Ella, repetimos, es el fundamento mismo de los sistemas explicativos de índole matemática (euclídea o no), de los lenguajes cifrados que emplea el sabio en orden a la construcción científica de los datos de observación y medida.

Ahora bien, ¿cómo podrían ser inteligibles las cosas si no procediera su inteligibilidad de una inteligencia? La famosa frase de Einstein. "Dios no juega a los dados", podría interpretarse seguramente como una advertencia confusa e implícita de la fuerza ontológica del principio de causalidad y tal y como es empleado en la *quinta vía de Santo Tomás* para demostrar la existencia de Dios. Algo le dice, le permite percibir al científico "no excluyente" –siempre que sus disposiciones éticas no le nublen la mirada intelectual– que el orden cósmico que permite la *inteligibilidad* de las cosas, no puede proceder de las fuerzas ciegas del caos, sino que exige necesariamente una inteligencia supramundana ordenadora³⁹¹.

D. *El triple principio formalmente constitutivo de la sociedad*

Toda profundización filosófica en el ser de la realidad social –formalmente constituida como sociedad organizada (no hablo ahora de la *socialidad* que la fundamenta) debe tomar necesariamente como punto de partida³⁹²– la consideración

389. Una acertada crítica del uso empírico kantiano del principio de causalidad puede verse en E. GILSON, o. c., 16 y ss. Cfr. más adelante, apartado 8.

390. J. MARITAIN, o. c., 213 y ss.

391. J. MARITAIN, *Dieu et la science*, cit., 32 y ss.

392. Como han puesto de relieve los mejores sociólogos, la sociedad es una realidad eminentemente práctica. (Cfr. interesantes testimonios en UTZ, o. c, 104). La unidad concertada de voluntades en tensión al fin común en que esencialmente consiste, es dirigible por la inteligencia, que se esfuerza en extraer consecuencias normativas de orden esencial al bien común de su ser constitutivamente teleológico. De ahí que no sea posible obtener una comprensión adecuada de lo social sin esa consideración de las normas del orden comunitario (axiología o ética social) que él impone de manera vinculante. Ellas presuponen, pues (subalternación!), una profundización especulativa en el ser dinámico de la sociedad (ontología social) constituido por su tensión al bien común. Pero esta investigación filosófica debe tomar como punto de partida –para evitar un posible apriorismo de espaldas a la realidad existencial– un observación empírica y científicamente ordenada de los fenómenos de la vida de relación interpersonal (sociología positiva o fenomenología social). Cabe distinguir, pues, diversos niveles en el conocimiento de la realidad social, que difieren en su "tipo epistemológico" por ser diversa su especificación (perspectiva de consideración u "objeto formal motivo"; pero sujetos a una mutua exigencia de complementariedad (autonomía). Desarrollo ampliamente esas ideas en el vol. I de la *Memoria sobre concepto, método y fuente de Ética y Sociología*, presentada para opositar a esas disciplinas en la Universidad de Valencia (con amplia bibliografía).

del fin (*bien común*), pues es precisamente el ideal del conseguirlo el que la configura en una unidad operativa en el acuerdo de voluntades (causa formal de la sociedad).

Pero no es posible tal acuerdo sin un principio unitario de *autoridad*³⁹³ que señale imperativamente un *ordenamiento normativo*³⁹⁴ que enderece a aquella común finalidad la conducta de sus miembros. La implantación del bien común, valor y meta ideal de la comunidad, debe ser lograda con la cooperación de todos sus miembros. Ello impone necesariamente la promulgación por una autoridad de un conjunto de normas que ordenen la actividad de los individuos a aquella meta común. La idea anarquista de que los individuos, tan distintos por naturaleza e inclinados hacia sí mismos –y dados, por ende, con tanta frecuencia a posponer los intereses comunes a sus miras egoístas– pueden obtener, dejados de sí, aquél fin social, es una utopía desconocedora de la naturaleza del hombre.

Pero el fin no existe para el orden y los medios que a él conducen, sino al revés, el orden existe por el fin. El es la primera de las causas, y determina en consecuencia, la medida, la necesidad y el empleo de los medios que se ordenan a su consecución³⁹⁴. Quiere ello decir que tanto la justificación de la autoridad y la medida de atribuciones, por una parte; como de otra, la naturaleza de las normas ordenadoras, deberán lógicamente estar fundadas en las exigencias normativas del fin³⁹⁵.

Por consiguiente, *el bien común, la autoridad y las normas sociales constituyen tres momentos jerárquicamente escalonados que configuran a la sociedad, dándole su forma específica*, que no es otra que la conducta social ordenada (unidad relativa del orden accidental).

Pero estudiemos con más detención este proceso configurador.

El fin común, decíamos, es un objetivo ideal, una meta a alcanzar constantemente (en cuanto a la intención), pero nunca totalmente realizada de hecho (en cuanto a ejecución). Es, concretamente, el ser ideal de la comunidad considerado intencionalmente en su máximo desarrollo. Por consiguiente, deberá tener como principio formal que lo configure, el orden social mismo, entre los elementos que componen la sociedad idealmente considerada. Todo el conjunto de ellos sería, pues, la materia, también ideal o intencional, del bien común. Ella debe comprender a su vez, ante todo, el bien o la perfección inmanente que deriva a las personas que forman la sociedad de su cooperación en ella, inalcanzable sin esa cooperación. Pero supone también –en el orden de la causalidad quasi–material– dispositiva– como elementos que le estén jerárquicamente subordinados, todo aquel conjunto de bienes exteriores a la persona que posibilitan aquella perfección inmanente³⁹⁶.

³⁹³. Entendemos "*autoridad*" como "poder legítimo" no en el sentido que propone A. D'ORS, como "un saber reconocido" diverso de la "potestad", que sería un "poder reconocido", distinción esta inspirada en los juristas romanos. No basta la sola realidad psicológica del poder ni la sola legitimidad moral del derecho a gobernar. Es precisa su conjunción. Nada decimos aquí de su origen (si procede directa o mediatamente de Dios, a través del pueblo, por designación o delegación, etc...). Tampoco nos referimos en el texto a las personas concretas que puedan ejercer en sus variadas funciones la autoridad, sino a la absoluta necesidad de admitir en ella una jerarquía unitaria. Tan sólo deseamos explicitar en orden a nuestro actual propósito, que Dios es la primera autoridad social en cuanto legisladora de normas ético-sociales (*Lex Aeterna*), y Providencia gobernadora; y que de manera subordinada –pues todo legislador humano es súbdito de la ley moral– deberá gobernar todo un conjunto de personas cuyas respectivas funciones dependerán de la exigencias normativas del bien común. Exigencias de gran plasticidad y amplitud, que permiten un amplio margen de discrecionalidad en la elección de las formas de gobierno. Queremos señalar en el texto la necesidad de que, sean ellas cuales fueren, estén jerárquicamente ordenados los detentadores de la autoridad formando unidad. Cfr. UTZ, o. c., pág. 326; ROMMEN, *El estado en el pensamiento católico*, Madrid, 1955, 432 ss.

³⁹⁴. L. LACHANCE, *Le concept du droit selon Aristote et Saint Thomas*, París, Monreal, 1933, 372 ss.

³⁹⁵. J. FELLERMEIER, o. c, 68.

³⁹⁶. Vide, por ejemplo, L. LACHANCE, o. c, 116 ss.; A. F. UTZ, *Ética social*, t. I, Barcelona, 1962, 263 ss. A. Millán Puelles, *Persona y justicia social*.

¿Cómo realizar este ideal?

Aquí intervienen las otras dos instancias. La autoridad legisla, vigila, aplica – sanciona si es preciso– todo un plan normativo de ordenación de las conductas individuales, en una mutua disposición ^{relativa} de los elementos de que consta la vida social que sea apta lo más posible a aquel ideal (bien común). Y la observancia – espontánea o coaccionada en su caso– de las normas, implanta en la existencia real el concreto orden social por ellas previsto en un orden ideal o intencional.

Resumiendo: el orden previsto como meta o fin ideal (bien común) por un ordenamiento normativo ejemplar y vinculante (normas sociales) –elaborado por una autoridad celosa de su efectiva vigencia– es implantado de hecho en el grupo comunitario al ir surgiendo, con la observancia, el orden vivido (ajustado a aquél orden ideal) que le configura como sociedad: es su causa formal.

La idea del orden, –de relación– es, por consiguiente, el núcleo esclarecedor de la filosofía social. Orden como forma intencional constitutiva del bien común. Orden ejemplar, acompañado de moción intimativa y obligatoria, de las normas. Y orden como forma actualmente configuradora del grupo comunitario en sociedad organizada.

Es este último la causa formal propiamente dicha de la sociedad: pero deriva ella a su vez del influjo causal del fin (causa final y especificativa), ejercido mediante la norma ejemplar y vinculante (causa ejemplar y eficiente moral).

El fin (causa final) es, como tal, extrínseco a la conducta social organizada, es decir, a la realidad social. Pero imprime a ésta como efecto de su eficacia causal, la impronta ordenadora que la organiza como sociedad. Surge así el orden concreto y dinámico como una participación del orden ideal del bien común.

Recordemos, para entender las precedentes disposiciones en su verdadera profundidad, el influjo causal del fin en toda la gama de sus matices.

III. LA RELACIÓN VERTICAL AL FIN SOCIAL Y A LAS NORMAS SOCIALES

A. *El influjo causal del fin*

145

Es sabido que la causa final tiene primacía sobre las demás causas predicamentales³⁹⁷. El agente no obraría –no ejercería su propia causalidad eficiente– si no fuera a su vez movido por la atracción de un bien que trata de conseguir como fin³⁹⁸.

Su efectiva consecución no es causa que influya en la actuación del agente, sino, precisamente todo lo contrario: es efecto. (*Finis effectus, finis operis*).

El fin es, pues, causa. Pero lo es solamente en el orden de la intención o de la representación intelectual, no en el de su efectiva ejecución o consecución. Tanto más cuanto que en numerosas ocasiones es aquél un ideal irrealizable en su plenitud.

Es, pues, el fin conocido (o bien ideal a conseguir) el que mueve a obrar a la voluntad. Y la mueve provocando en ella un movimiento de apetencia (*mediante appetitione*). Es decir, atrayéndola hacia su consecución³⁹⁹.

La moción del fin no puede ser, pues, concebida como un influjo meramente metafórico, sino muy real: influye realmente en la posición existencial de la misma, *realiter causat actionem agentis*. Por ese motivo su influjo causal ha sido certeramente denominado "eficiencia moral" –(*efficit movendo efficientem*)⁴⁰⁰ –bien distinta de la eficiencia propiamente dicha o física⁴⁰¹.

Pero no se limita su influjo a la posición existencial o ejercicio de la conducta (*quoad exercitium*). Además, la especifica como tal, imponiéndole su forma específica o modo de ser (*quoad specificationem*).

Recordemos que la actividad –que pertenece al orden accidental– es esencialmente relativa. Se constituye como tal actividad –es decir, recibe su especificación– en virtud de una relación trascendental de dependencia a su objeto, que es precisamente el bien o finalidad que la solicita o causa.⁴⁰²

La relación de dependencia del efecto (en este caso la talidad de la acción) a su causa, recuérdese, es real, trascendental.

La relación trascendental, decíamos, es intrínseca y constitutiva de la entidad a que afecta. Pero el término de tal relación no es totalmente extrínseco a la misma, sino que le pertenece esencialmente. Y como la actividad no puede dejar de ser algo esencialmente referido al bien o fin que la solicita, éste no puede dejar de afectar a aquélla de una manera intrínseca. En este sentido pudo decir Santo Tomás que:⁴⁰³

Con demasiada frecuencia se descuida este aspecto de la intrinsecidad en la información de la actividad por parte del bien u objeto especificativo a que ella apunta como fin. Se destaca tan sólo la función especificadora extrínseca que le compete, a diferencia de la que ejerce la forma sustancial en compuesto, que es intrínseca.

397. , *De Principiis naturae*, C. IV, n. 356. ,*De Verit.*, 28, 7.

398.

399. *Ibid.*

400. (*De verit.*, 22, 2c.).

401. (*De Veritate*, 22, 2).

402. *De verit.*, 15, 2. Cfr. In *De Anima*, lec. 6, n. 305, en Ed. Marietti.

403. Cfr., p. e., GREDT, o. c., n. 342, R. GARRIGOU LAGRANGE, *Actus specificantur ab obiecto formali*, en *Acta Pont. Acad. Rom. S. Th.*, 1934, 139-153.

Es cierto que si consideramos al objeto de una manera material en su ser absoluto independiente de la operación –como "res quaedam"– es ella totalmente extrínseca a él. La cosa deseada no puede confundirse, como es obvio con el acto de deseo, que es una realidad vital inmanente a la persona que desea. No se tiene en cuenta, por otra parte, que el fin especifica frecuentemente cuando no existe todavía realizado y aún a veces –este es el caso del bien común– nunca va a serlo del todo. En estos casos, como en todos no especifica el bien en cuanto *res extrínseca* (real o ideal), sino en cuanto "objeto" de tendencia previamente conocido. Sólo así considerado (como objeto de tendencia) afecta intrínsecamente al acto de la voluntad, que está constitutivamente ordenado a él⁴⁰⁴. No es precisa para tal información intrínseca una inherencia entitativa del principio informante, como ocurre en la forma sustancial respecto del todo substancial⁴⁰⁵. Basta en estos casos con que el objeto, como término inmediato de la acción, la determine intrínseca e inmediatamente dándole forma o ser específico⁴⁰⁶, según este proceso de dependencia que acabamos de precisar.

Las precedentes observaciones nos permiten comprender con mayor profundidad cómo puede ser participado de hecho en la conducta de alteridad –en un orden concreto que dé forma al grupo societario– el orden ideal que configura idealmente la compleja estructura material del bien común.

B. *La relación trascendental de la conducta social al bien común*

Pero el bien común no es un bien cualquiera que puede o no ser propuesto como fin según el caprichoso arbitrio de los miembros de la sociedad. Es un bien indispensable para el pleno desarrollo perfectivo de la persona, para ser plenamente hombre: un bien "en sí", un bien substancial (*bonum honestum*)⁴⁰⁷. El bien individual de los miembros de una sociedad, recuérdese, no es algo independiente del bien común a todos ellos en tanto que unidos comunitariamente. Es, sí, formalmente diverso del bien individual, pero difiere de él como el todo ordenado es distinto de las partes de que consta. No es posible que la persona alcance su propio bien total, que adquiera la personalidad que le compete, su pleno acabamiento ontológico, si no lo procura proponiéndose a la vez el bien común de todos cuantos con él formen la sociedad (de cada una de las sociedades de que forma parte, en especial de las naturales).

Por ello, se presenta a la conciencia de la persona con carácter obligatorio y vinculante.

1) *La moción intimativa del bien sustancial ("bonum honestum")*

404. *S. Th.*, I-II, 18-4, 2: . Cfr. *S. Th.*, I-II, 3, 1. Cfr. *De Malo*, 2, 6, 1.

405. Así como las formas sustancial y accidentales especifican al ser finito corpóreo constituyendo su taleidad –modo de ser sustancial o accidental– la actividad recibe su especificación, o peculiar modo de ser, de aquello a que se ordena de una manera esencial; pues pertenece a aquellas realidades dinámicas que "*sortiuntur speciem ex aliquo extrínseco ad quod ordinantur, sicut motus sortiuntur speciem ex término*" (*De Virt. card.* a. 3. Cfr. *S. Th.* I, II, 52, 1).

406. Cfr. las profundas consideraciones al respecto del P. RAMÍREZ en *De hominis beatitudine*, cit. I, 273, n. 582-583.

407. J. MARITAIN, en *Neuf Leçons sur les leçons fondamentales de la philosophie morale*, París, 1949, 37, propone denominar así al bien honesto de la tradición. Pues no es otra cosa tal bien que la plenitud de ser del acto mismo de la libertad, . Así como la sustancia respecto al ser, es la primera significación de las modalidades de ser en el orden de las categorías, lo mismo, en el orden moral, es aquel bien deseable y amable "por sí mismo" ("*Quod vi sua nos trahit et sua dignitate nos allicit*". *Comm. Eth.*, L. 10, lect. 91); a diferencia del bien útil, que lo es tan sólo de modo instrumental, y del bien deleitable, que es una mera repercusión o redundancia en los poderes afectivos del sujeto de un bien ontológico, quizá no moral. Cfr. LACHANCE, o. c, 206 ss.

Recordemos los caracteres de la obligación: ella es precisamente aquella presión que experimenta la voluntad, ejercida por el entendimiento, que ha advertido un bien necesario para el bien total de la persona⁴⁰⁷. El sentimiento de obligación es el sentimiento de una atadura que deriva de un bien sustancial que yo veo⁴⁰⁸. Si mi entendimiento advierte que yo sólo puedo ser plenamente hombre –sólo puedo alcanzar mi verdadero "bien sustancial" (*bonum honestum*)– concertando mi conducta según una norma o patrón de comportamiento que a él conduce, me siento constreñido, categóricamente obligado a observar aquella norma. No es este el caso de los bienes relativos, que no son advertidos por mí como necesariamente ordenados a la consecución de mi bien total. Guardan con él un nexo tan sólo contingente, y los imperativos que a él apuntan no tienen este carácter absoluto o categórico propio de la obligación, sino meramente condicional o hipotético.

Es cierto que en la práctica puedo evadirme a la presión obligatoria y obrar en contra de su imperativo categórico. Pero sólo es ello posible en virtud de una no consideración de la norma que me obliga. En el momento de la visión concreta y enteramente individualizada de la acción en contra del mandato, he debido desviar la atención, dejar de tener en cuenta lo que vio mi inteligencia como opuesto a mi verdadero bien, deteniéndome, en su lugar, en la consideración de otros aspectos apetecibles (deleite o utilidad). Sólo así puedo escapar a la presión necesitante de la obligación, porque me es absolutamente imposible querer algo que veo como mal en tanto que es malo. Es preciso, pues, apartar la mirada en el momento de la acción de este aspecto por el que no es apetecible (sabiendo perfectamente que es malo: advertencia) para fijarse en esos aspectos deseables (goce, utilidad) más acordes con las malas disposiciones actuales que podían haber sido modificadas⁴⁰⁹.

2) *Normatividad del bien común*

La digresión que precede nos permite concluir que el bien común tiene carácter normativo; pues es precisamente un orden ideal que se impone de manera imperativo–categórica u obligatoria a la conciencia. Es más, toda norma social de él recibe su normatividad, pues de él debe tomar necesariamente el "patrón ordenador" de la conducta. En tanto cobran ellas fuerza obligatoria o vinculante, en cuanto conducen a su implantación.

3) *La causalidad eficiente moral del bien común*

Ya conocemos en su naturaleza el influjo causal del fin como bien especificativo. Bastará añadir ahora algunas precisiones que nos permitan conocer las peculiares características que competen a los bienes obligatorios –fines éticos en general– y al

408. A diferencia de la coacción física, que me sujeta desde fuera a la observancia forzada de un imperativo, la obligación –verdadera coacción moral– me obliga a observarlo desde dentro (mediante la inteligencia) de una manera libre y espontánea.

409. J. MARITAIN, o. c, 157 ss. Sobre el origen de la obligación vide O. N. DERISI, *Los fundamentos metafísicos del orden moral*, Madrid, CSIC, 1950, cap. VI. Muestra por qué razones no puede estar en ninguna realidad intramundana; ni en la voluntad autónoma (KANT), ni en la presión social, etc... Es una de las versiones del argumento "deontológico" de la teodicea clásica. Una exposición del argumento en perspectiva "personalista" puede verse en A. MILLÁN PUELLES, *La libre aceptación del propio ser*. (Una fundamentación realista de la Ética) Madrid 1994. J. FERRER ARELLANO, "Obligación ética personal y orden social", *Anuario Filosófico del Derecho*, 1972. *El misterio de los orígenes*, cit. p. III c. 2.

bien común o social en particular, en su eficacia organizadora de la conducta comunitaria.

Es propio del bien "en sí" (bien sustancial) mover a la voluntad –por medio de la inteligencia– de una manera categórica⁴⁰⁸ "sin condiciones". La mueve, pues, constriñéndola, ligándola a la observancia de la conducta que a él conduce, sin apelación posible. La moción es, pues, más fuerte que la de los bienes relativos, que no son presentados por la inteligencia en un nexo necesario con el bien total: la atracción sobre la voluntad del bien sustancial a diferencia de estos últimos, es, de suyo, invencible⁴¹⁰. Hasta el punto –decíamos– que sólo por el momentáneo desvío de la atención a este vínculo necesario advertido por la inteligencia es posible otra conducta de ella diversa orientada a un bien relativo (bien ontológico, útil o delitable, deshonesto).

Por este motivo ha sido calificado su especial influjo de eficiencia moral necesaria y absoluta (categórica), pues tiene de suyo –a diferencia de los bienes relativos que son de elección arbitraria a los que están referidas las normas éticas permisivas, o la necesidad meramente hipotética propia de la eficiencia moral las normas técnico–artísticas o de la lógica formal– virtualidad eficiente para mover a la voluntad bien dispuesta.

La eficiencia en sentido estricto –eficiencia física– compete tan sólo, obviamente –en este plano espiritual que ahora consideramos– a la voluntad. Pero es tal la analogía que con ella guarda la moción intelectual o intencional del bien obligatorio, que no se ha propuesto otra denominación más adecuada para caracterizarla que la de la eficiencia, si bien en un orden intencional o moral, por atracción final (no física) y moralmente necesaria y categórica (no contingente o hipotética, como acontece con los bienes relativos)⁴¹¹.

4) *La causalidad ejemplar del bien común*

En lo que concierne al bien común debe señalarse todavía una particularidad que no compete a los bienes particulares aisladamente considerados (en cuanto particulares es). A diferencia de ellos, el momento específico o formal que lo configura es un orden: el orden ideal entre los elementos materiales de la sociedad, que obtienen su propio bien precisamente en cuanto es obtenido el bien a todos común. No olvidemos que en tanto es realizable el ideal personal es cuanto en realizado el ideal común de la sociedad. Se deduce de ahí que tanto él como las otras normas de él derivadas y que a él conducen ejercen una función de ejemplaridad: presentan el modelo, la semejanza según la cual debe ser realizado el orden social. Por esa razón no es sólo objeto que especifica intrínsecamente a la conducta dándole forma, sino principio extrínseco y

⁴¹⁰. Invencible, por supuesto, es el orden todavía teórico del juicio especulativo–práctico de conciencia (orden de la especificación, pues se considera el bien como "valor" personal absoluto último: *bonum honestum*). No en el orden de la concreta decisión, según precisamos en el texto (orden del ejercicio o de efectiva influencia del valor como "fin"). En la práctica, la conducta puede estar influida tanto por aquel valor ético como por un bien ontológico moralmente desvalioso.

⁴¹¹. En sentido estricto se entiende por causa eficiente moral (sobre todo desde SUÁREZ; cfr *De bonitate et malitia...*, cit. disp. I, Sect. 2; *Disputationes metaphys.*, XVII, 2, 6, ed. Vivés, t. 25, 585), la que ejerce un agente por medio de su actividad (una cualidad activa) sobre otra causa inteligente que actúa movida por aquella actividad. Tal causa no produce el efecto por lo que tiene de acción –pues según ese aspecto su causalidad sería eficiente física– sino por lo que tiene de cualificada o de buena; su bondad mueve a aquella otra causa que, al conocerla, realiza lo que la causa eficiente moral intenta y no produce de suyo. Es pues, una causa instrumental, pero de orden moral (no físico). El proceso de causalidad propio de las acciones meritorias es de este tipo, porque mueven al sujeto ante el que se merece a dar aquello que no puede conseguir el sujeto que merece. Cfr. *De Veritate*, 29, 6, y un excelente comentario de E. SAURAS, *El Cuerpo Místico de Cristo*, Madrid 1949, 262 ss.

ejemplar (causa formal extrínseca –ejemplar– del orden interpersonal)⁴¹². Concluimos, pues, que el orden social es una modalidad inherente a la conducta de interacción comunitaria que se constituye en virtud de una relación trascendental de dependencia a la causalidad ejemplar y eficiente moral (intimante especificativa) del bien social a que inmediatamente se ordenan las normas y –en última instancia– al bien común. Y que consiste en un orden, concreto y existencial, entre los elementos de que consta.

C. Impulso de Sociabilidad y relación

El mismo impulso de sociabilidad ha sido identificado con una relación trascendental de la persona al bien común⁴¹³ considerado como valor que reside en la naturaleza misma del hombre. Este valor total –se añade– mueve íntimamente a la interacción social. Pero, a mi juicio, el valor total a que se alude debe identificarse necesariamente con el valor de ser. Ya tuvimos ocasión de ver cómo el amor ontológico del yo sólo puede sostenerse sobre la base del amor al todo en su raíz divina (el Todo trascendente). En este sentido, cabe considerar el valor de ser como el bien común inmanente a toda la humanidad. Y la relación trascendental en cuestión no sería otra, en consecuencia, que aquella respectividad por la que se vincula cada una de ellas a todo el orden de participación en el ser –sostenida a su vez por la religación a Dios– que es constitutiva de cada uno de los seres personales y subsistentes.

Pero el sentimiento de obligación no surge propiamente todavía en este plano entitativo que precede y causa la apertura –en acto segundo– a los otros (y que se manifiesta –en un plano psicológico– en una relación trascendental de la voluntad al bien total que la especifica). Afecta él más bien al modo de conducirse en tal apertura, al enfrentarse con las diversas posibilidades que ofrece cada uno de los concretos grupos sociales en orden a sus bienes comunes respectivos. Aquél impulso procede del plano profundo del ser –de la *respectividad trascendental*, que se manifiesta, en relación con los demás hombres, en la dimensión que denomina Zubiri, muy acertadamente, *habitud de socialidad* (constitutiva de la naturaleza personal de cada uno de ellos) y, por derivación, del plano de la voluntad como naturaleza (*voluntas ut natura*). Pero no del plano de la voluntad deliberada (*voluntas ut ratio*). Y no hay lugar –en consecuencia– para hablar todavía de la obligación propia del impulso de sociabilidad, que es requerimiento intimativo –moral– a una libertad personal creada

D. La relación trascendental de la conducta social a las normas sociales

412. No es éste el caso contra lo que suele decirse– de los bienes particulares (quiero decir en cuanto particulares; pues no hay bien tan particular que no sea tributario del todo ontológico; del orden de participación en el ser). Hace falta imaginación –se ha dicho– para ver en el bien que especifica un acto el ejemplar que él imita cuando surge de la facultad (Cfr. V. RODRÍGUEZ, "La causalidad del bien conocido en el amor", *Ciencia Tomista*, 1961, 137 ss). Nos referimos, claro, al bien de cada potencia o facultad, no a su conjunto en la totalidad personal, verdadero "microcosmos", pues también el bien estrictamente individual de la persona (que es una unitaria totalidad de partes) implica un orden jerárquico en su dinamismo. Por esta razón las normas éticas individuales pueden y deben considerarse ejemplares, pues el bien moral individual no es alcanzable sin una mutua disposición, debidamente jerarquizada, en el ejercicio de sus fuerzas operativas o facultades, que se apta para conseguir el último fin del hombre; es decir, permiten el advenimiento de la suprema perfección, del bien inmanente o acabamiento ontológico que resulta de la posesión de Dios: el bien plenario del supremo destino (último fin) al que el hombre está llamado por su Creador.

413. Cfr. G. del ESTAL, *Lo social y las ciencias sociales*, cit, 15 ss.; A. F. UTZ, *Ética Social*, cit, 61 ss.; D. Von HILDEBRAND ha insistido en la fuerza unitiva de los valores sociales (bien común) que impulsa a una espontánea inclinación y autocomunicación con el prójimo. Cfr. *Metaphysik der Gemeinschaft*, cit, 111 ss.

1) *Fines normativos y bien común*

Todas las normas sociales que pueden ser calificadas de normas propiamente dichas –jurídicas o no– se ordenan en definitiva al bien común. Cada grupo orgánico de ellas se endereza a disponer y ordenar algún aspecto parcial de la vida humana en sociedad. Tal es el objetivo inmediato. Pero todas se ordenan, en última instancia, al mismo fin remoto, que no puede ser otro que la implantación del bien común: la realización de aquél ideal de plenitud en la vida del hombre en sociedad. Las normas jurídicas, por ejemplo, tienen como fin inmediato obtener un mínimo de orden y de seguridad aún a costa quizá de alguna exigencia de justicia estricta incompatible con ella⁴¹⁴. Pero este objetivo inmediato dispone a un fin más elevado que no es otro que la realización del bien común, imposible sin aquella cooperación del Derecho. Contribuye, pues, a su progresiva realización de una manera decisiva, pero no exclusivamente.

2) *El orden ejemplar del bien común*

El orden interno ideal del bien común es, pues, en última instancia, el modelo arquetipo o ejemplar de todas las normas sociales, jurídicas y no jurídicas. Proponen ellas a la conducta una parcela concreta de ese amplio cuadro ordenado que ofrece aquél ideal, prestando su contribución parcial para que sea realizado. En este sentido ha podido ser comparada la función del legislador al sastre que reúne las piezas del tejido en una síntesis capaz de lograr la prenda necesaria para el bien del hombre (que está implicado en el bien de todos), o al arte del arquitecto que logra una unidad llena de sentido en el abigarrado conjunto de materiales de construcción, haciendo de ellos un lugar de abrigo y habitación⁴¹⁵.

3) *La relación de la conducta social a los fines normativos*

Pero el bien común, decíamos, no es sólo ejemplar del que toman las normas sociales sus planes de ordenación de la conducta. Es también el fundamento de su misma obligatoriedad. Si la obligación consiste precisamente en una vinculación de la voluntad, derivada de la visión intelectual de un nexo necesario entre un patrón de conducta y la obtención del bien total o plenario –pues la voluntad no puede dejar de tender a él mientras es especulativamente contemplado por el logos– en tanto gozará una norma de esta virtualidad intimativa, en cuanto se advierte en el plano ordenador que propone una instancia conducente a su obtención.

Sólo él es capaz de mover por sí mismo, intimativamente, con su atracción invencible. Los demás bienes sólo podrán hacerlo en cuanto conducen a él. Concluimos, pues, una vez más, que la normatividad de las reglas sociales –siendo ella

⁴¹⁴. Así ARISTÓTELES y SANTO TOMÁS. Cfr. textos de LACHANCE, o. c., 194 ss. Una acertada justificación de esta doctrina puede verse en G. GRANERIS. *La filosofía del diritto nella sua storia e nei suoi problemi*, Roma, 1960, 199 ss., 241 ss. Vide infra.

⁴¹⁵. Cfr. las observaciones de DELOS, LE FUR, etc..., en el t. III del *Annuaire de L'Inst. Int. de Phil. du droit*, dedicado a este tema.

constitutivamente "ordenación imperativa"— deriva en última instancia de la virtualidad normativa más eminente del bien común⁴¹⁶.

En consecuencia, las reglas sociales, en tanto son normas en sentido propio — pueden influir imperativa y eficazmente en la conducta de interacción— en cuanto participan de la virtualidad normativa del bien común (a través de fines ordenadores inmediatos que les dan sentido).

Imprimen ellas en la conducta social una concreta forma ordenadora, que derivará también de una relación trascendental de dependencia al influjo causal del fin inmediato a que ella se ordenan, y que afectará intrínsecamente a la conducta social imprimiéndole la forma apta para que sea intrínsecamente implantado en la existencia el orden ideal normativo.

4) *La relación de conformidad a las normas sociales*

Esta manera de enfocar el tema, difiere casi exclusivamente en la forma de la tradicional doctrina de la escuela de Santo Tomás, según la cual la moralidad de los actos humanos es una dimensión en ellos inherente, que se constituye en virtud de una relación trascendental a su objeto propio en cuanto es medido o regulado por las normas éticas, y —en definitiva— a ellas mismas.

Si la relación es de conformidad con el ejemplar que ellas presentan, surge la bondad o plenitud moral de la conducta: y si ésta es a ellas disconforme, la malicia, etc.

Esta manera de expresarse, aún siendo sustancialmente correcta, tiene un doble inconveniente; pues no expresa la última razón de tal respecto trascendental —de hecho expone en gran número de escritos aduciendo menguadas y aun falsas razones— e induce además fácilmente al error, muy extendido, de pensar que es la misma relación de causalidad ejemplar (de conformidad o disconformidad), la que sustituye la moral ideal de la conducta.

Pero —obsérvese bien— la causa ejemplar actúa sólo en cuanto es dirigida la actividad del agente por la idea o modelo que le sirve de guía, constituyendo con ella un sólo principio de operación. La idea mueve al agente a obrar, pero no en cuanto ejemplar para ser imitado, sino en cuanto objeto o bien al que tender como meta: en cuanto provoca en él un movimiento de apetición, una actividad por él especificada.

La ejemplaridad de la idea es sólo una condición, necesaria en algunas ocasiones (no siempre), para que pueda actuar el fin sobre el agente, que sólo podría ser atraído por la bondad del efecto si la conoce previamente mediante una representación ideal que le sirva de guía, bien en su conducta inmanente, bien en la realización de una obra exterior⁴¹⁷. No mueve, pues, en cuanto idea ejemplar, sino en cuanto presenta un bien como objeto apetecible⁴¹⁸. De ahí que no pueda fundarse la relación trascendental —que es necesariamente de dependencia— en la ejemplaridad misma en cuanto tal.

416. «En estos movimientos encadenados, el primero regula la rapidez de los otros y determina la medida de su eficacia. Así como en la ciencia los principios señalan la naturaleza de las conclusiones y delimitan su alcance..., en la esfera de la acción siendo el fin el primer principio, tiene razón de regla y medida, pues prolonga su influencia reguladora a las normas secundarias del obrar humano, a la manera de un género cuyos atributos esenciales se encuentran en las especies que de él participan» LACHANCE, o. c, 83.

417. Sólo puede ser explicado el dinamismo de los irracionales en tensión a su fin acudiendo a la previsión (Providencia), de una Inteligencia ordenadora. . *S. Th.*, I, II, 1, 2, 3. Lo mismo cabe decir de la ordenación necesaria (trascendental) de la inteligencia a la verdad y de la bondad al bien.

En estas consideraciones se funda, como es sabido la 5.^a Vía de SANTO TOMÁS para probar la existencia de Dios.

418. , *S. Th.*, I, II, 19, 1, 3. Crf. 185.

La relación de conformidad o disconformidad a la norma manifiesta la moralidad de la conducta, pero ella misma no la constituye. Así como en el dominio de la actividad técnico-artística (de lo *factible*), la perfección de las obras ejecutadas deriva de una sumisión a los objetivos propuestos por las normas técnicas o artísticas que gobiernan el proceso de producción, y se manifiesta por el ajuste del artefacto al arquetipo normativo por ellas propuesto, la perfección moral de la conducta (de lo *agible*) se manifiesta, de manera paralela, por su conformidad con la "*recta ratio*" o norma ética⁴¹⁹. Pero no es constituida por ella.

Ya probamos con detenimiento que la relación trascendental no es algo añadido a la entidad física de la realidad que afecta. Es ella misma en cuanto está íntimamente penetrada de respectividad (*ordo imbitus in ipsa essentia rei*). El respecto en cuestión no es algo, pues, añadido a la entidad física de la actividad libre⁴²⁰, sino ella misma en cuanto depende del bien moral que la especifica (*bonum honestum*).

Suele repetirse desde Juan de Santo Tomás que hay una distinción inadecuada o modal entre el acto libre entitativamente considerado y él mismo en cuanto moral. El acto físico –dice el Dr. de Alcalá⁴²¹, se refiere al bien *sub ratione appetibilis*, pero no *sub ratione regulabilis*. Sin embargo, el acto moral añade a aquél primer aspecto de su atingencia una nueva formalidad, que es precisamente la ordenación al bien en cuanto medido por la norma ética (recta razón). Así como la visión se constituye por una ordenación trascendental a su objeto propio (color), pero también puede captar con la misma ordenación los sensibles comunes (figura, movimiento, reposo...) que le afectan accidentalmente, de manera análoga, el acto moral se refiere con la misma ordenación al bien moral que al bien físico, pero añade una nueva modalidad, pues se ordena a aquél en cuanto afectada de una dimensión accidental que no es otra que la ordenación introducida por la norma moral (*sub ratione regulabilis*)⁴²².

A mi modo de ver, la cuestión está mal planteada y la solución que se propone, consecuentemente, no puede menos de ser algo artificiosa.

El bien moral o valor no debe considerarse –sería imposible acceder a su conocimiento– atendiendo a actos aislados sin tener en cuenta la íntima unidad de la persona. Las disposiciones que afectan al agente moral (pasiones y hábitos) en cada concreta situación, determinan de tal modo su conducta que sólo es posible en la práctica, la posición de otra conducta diversa provocando libremente un cambio en aquellas disposiciones. La elección de un acto orientado a la obtención de un bien supone una naturaleza determinada por aquellas disposiciones que condicionan la actual conveniencia de ese fin a su naturaleza así individualizada aquí y ahora. Quiere ello decir que el bien físico que puede satisfacer a la persona es diverso en cada caso, pero único. Falta por saber si precisamente ese bien o sistema de bienes, en que se cifra la felicidad o acabamiento ontológico de la persona, puede o no conseguirla.

Si aquellas disposiciones provocan una *falsa perspectiva en la verdadera jerarquía de tales bienes* (imputable al agente moral, que podría haber provocado un cambio en ellas si hubiera atendido al orden que impone a la mente la observación de la naturaleza, o de las normas positivas que lo han formulado), lejos de proponer la

419. *De Malo*, 2, 6; *S. Th.*, I-II, 18, aa. 5, 10 y 11.

420. Así opinaban los SALMANTICENSES, según los cuales, aquella relación sería distinta de la relación al objeto físicamente considerado: un modo intrínseco esencialmente relativo y sobreañadido a la entidad física del acto libre, como una cualidad: *Cursus theologicus, De bonitate et malitia hum. actuum*, disp. 1, dub. 3, n. 37 ss. También S. M. RAMÍREZ parece adherirse a éste modo de ver, cuando afirma que la moralidad es un accidente que cualifica al acto psicológico. Cfr. *De ordine*, cit, 202, n. 599.

421. *Cursus Theolog*, 8, 1, a. n.27; 50, a, 2, n. 10,13.

422. Cfr. el comentario de IBRANYI, *Ethica secundum S. Thomam et Kant*, Roma, 1935, 36.

conducta capaz de conseguir el estado de pleno desarrollo perfectivo, propone otra manera de comportarse que no puede conducir a otro resultado que a su propia degradación: a la privación de algo que le es debido en cuanto "persona".

El bien o valor moral no puede ser impuesto, por consiguiente, en actos aislados de voluntad, sino en la mutua relación de los bienes o valores de aquella o en las facultades por ella imperadas. Si existe el debido orden jerárquico entre ellos (y también por consiguiente, entre los actos que especifican), es posible un conveniente desarrollo perfectivo, y en última instancia, el acabamiento ontológico que sigue a su plena consecución. Bien y perfección morales son, pues, sinónimos del orden jerárquico en el seno inmanente de la persona, y en el cuadro más amplio de la comunidad universal. Es, pues, el orden intrasubjetivo e intersubjetivo del agente libre (en la medida en que el primero precisa del segundo para que pueda ser instaurado)⁴²³, la categoría a que debe acudir para captar la esencia del bien ético social.

Puede no diferir la entidad física de un acto humano moralmente bueno de otro rechazable. Dar dinero a alguien es un acto ontológico; el dinero pasa de uno a otro. Puede ser un acto de liberalidad o compasión, pero también un acto de corrupción que fuerce una conciencia. ¿En virtud de qué se especifica como viciosa esta última conducta? Para ello debe *ponerse en relación aquella conducta con el orden ideal jerárquico* del microcosmos que es la persona agente, subsistente y comunitaria. Nos referimos, concretamente, al orden ideal normativo que se patentiza a la recta razón práctica cuando descubre la verdadera jerarquía de las inclinaciones de la naturaleza humana en sus relaciones con otro (ya valiéndose exclusivamente de la *sindéresis*, ya acudiendo a sus formulaciones positivas). Pero si abusando de su poder autónomo, rehusa someterse a la ley natural de su desarrollo y se orienta en un sentido opuesto, se desvía de la línea normal de su evolución e introduce deliberadamente el desorden en su propia vida, y casi siempre también en la vida social.

Orden social es sinónimo, por consiguiente, de bien ético-social. Como el orden ideal trascendente del bien común englobaba en su seno los bienes ideales de cada uno de sus miembros (en la medida, claro, que están ellos implicados en cada concreta comunidad para lograrlo), de manera paralela, el concreto orden social, participación existencial del bien común, puede ser calificado de un *bien común inmanente* que reúne concretos bienes particulares en un todo ordenado.

Pero ese orden o bien ético sólo surge en la existencia real por la atracción cognoscitiva del bien obligatorio (*eficiencia moral necesaria*)⁴²⁴, sólo se manifiesta de

423. G. GRANERIS advierte que sólo está implicado el bien de la persona en cada comunidad según la medida en que es exigida su cooperación a ella para lograrlo. Se trata de aspectos en profundidad, no de una artificial división en partes, tales como persona-individuo (según pretenden J. MARITAIN, y sus seguidores). Tal es el sentido de . S. Th., I-II, 21,4, y otros textos de SANTO TOMÁS. Cfr. *Contributi tomistici alla Filosofia del diritto*, Torino, 1949. "Concordantia discordantium textuum", 173 ss.

424. No abstractamente considerado en las normas generales, de tan diversa naturaleza, sino en la *síntesis* particularizada –del juicio de conciencia– frente al complejo de circunstancias que definen la situación. Deben ser atendidos, pues, tanto el fin inmanente a la conducta "típicamente" considerada (su *objeto* o *finis operis*), como el personal *fin* que con ella *se propone el agente* (el *finis operantis* o intención), y todas aquellas *circunstancias* objetivas y subjetivas que pudieron influir en aquella bondad ética (es decir, en el debido orden jerárquico a que debe tender el dinamismo operativo del agente). Cabe hablar, pues, tan sólo, de *actos éticamente indiferentes*, si son ellos considerados en su "tipo abstracto" normativo. Pero *en modo alguno* si los consideramos existencialmente, en su *concreción situacional*.

La Encíclica *Veritatis Splendor*, de JUAN PABLO II sale al paso de la insuficiente posición del llamado "consecuencialismo" –que sólo valora las consecuencias (una de las *circunstancias* clásicas: los efectos que se producen con la conducta, buenos o malos), inclinando la balanza a lo mejor, o menos malo; – o de la "moral de actitudes", o de la "opción fundamental", que sólo tiene en cuenta la intención última, recordando que "la moralidad del acto humano, depende sobre todo y fundamentalmente del *objeto* elegido racionalmente por la voluntad deliberada". Sólo después entran en consideración las otras dos fuentes de la moralidad, *fin* y *circunstancias* (entre las que destacan las consecuencias buenas o malas). Pero llama la atención también sobre el verdadero alcance del "objeto moral", que no es la mera entidad física del acto, sino "el fin próximo de la elección deliberada de la

hecho a la inteligencia acudiendo a una relación de conformidad o disconformidad de la conducta de relación con el orden ideal de los fines normativos –y en última instancia del bien común– particularizados a la situación.

Concluimos, pues, que *la relación 154a norma social* no es constitutiva de la eticidad social de la conducta, si la consideramos exclusivamente como una relación de *conformidad o disconformidad* a ella. Entonces *es* solamente *manifestativa*. *Sólo por la eficacia ejemplar e intimativa del fin normativo sería constitutiva del bien ético-social*, que es precisamente orden jerárquico de bienes particulares. Y sólo *la relación de dependencia a aquella influencia causal* sería propiamente relación trascendental.

IV. LAS RELACIONES HORIZONTALES CONSECUTIVAS O REFLEJAS DEL ORDEN SOCIAL CONCRETO: LA ACCIÓN SOCIAL

La relación trascendental de dependencia al bien común y a las normas sociales que a él conducen, es constitutiva, decíamos, del orden social.

La ordenación al bien común es la razón de ser del orden mutuo que une entre sí a los elementos que componen la estructura material comunitaria. Las normas, pues, pueden ser consideradas como los principios de cohesión, los ligámenes, los nervios que (en un orden ideal), prestan su parcial contribución para configurar en una organización estable y ordenada la conducta de la personas miembros de la comunidad⁴²⁵. Es preciso que el orden ideal que ellas presentan intimativamente –con carácter obligatorio– en una idea ejemplar (reflejo parcial a su vez del orden ideal más amplio del bien común)⁴²⁶, pase de la idea intencional al acto vital por una efectiva observancia.

A. *Proceso psicológico de transformación del orden ideal normativo en concreto orden social*

Estudiemos brevemente el proceso psicológico de esta transformación del orden ideal y esencial en orden vivido y existencial. Nos referimos aquí tan sólo a la observancia espontánea de las normas, aunque puede ser en ocasiones forzada la conducta mediante concretas coacciones.

La norma se constituye como tal –recuérdese– cuando es concebida por su autor o conocida intimativamente por su destinatario⁴²⁷. El legislador comunica la ley por el acto de *promulgación*. Gracias a ella –sea de la naturaleza que fuere– es conocida, y *se*

persona que actúa" (VS, 78), es decir, la conducta en cuanto querida por la persona en su dinamismo subjetivo; no el mero *finis operis*, desvinculado de la teleología del sujeto personal. Es decir: en cuanto tal *finis operis* está en relación de conveniencia o inconveniencia para él como persona. Sólo así se superan las objeciones de las escuelas de "nueva moral" que rechaza la Encíclica. En los epígrafes anteriores podrá observarse que esa es la perspectiva personalista que aquí se adopta.

⁴²⁵. Cfr. L. LACHANCE, o. c, 180.

⁴²⁶. "Ratio operis paexistens in mente", S. Th. II-II, 57, 2.

⁴²⁷. S. Th. I-II, 90, 1. Sin embargo, también puede denominarse norma por analogía de atribución a los regulado y medido, como las inclinaciones efecto de su dirección activa. En este sentido "denominan" algunos a la naturaleza norma manifestativa. Cfr. O. N. DERISI, *Los fundamentos metafísicos...*, cit, 382 ss. Se trata, obviamente, de una denominación extrínseca.

constituye de nuevo en norma al ser racionalmente asimilada por el súbdito. *Participa él en el conocimiento del orden* que conduce al bien común, establecido por aquel principio normativo de carácter general, y como consecuencia de su cabal conocimiento, se siente constreñido a ajustar su conducta a aquel orden, único que hace posible el advenimiento de su propio bien, implicado necesariamente en el de los demás. Puede decirse, en consecuencia, que *cada uno es su ley para sí mismo*, en la medida en que participa conscientemente en el orden que propone quién gobierna. El súbdito, por racional, debe utilizar la inteligencia al obedecer y actuar aprobando intelectualmente la sabiduría del mandato⁴²⁸.

Si no desvía la atención de la norma, como consecuencia de un conjunto de malas disposiciones⁴²⁹ que estaba en su mano modificar (salvo en casos patológicos), prorrumpirá necesariamente en la concreta conducta que reclama la norma de manera general.

Es preciso para ello una particularización del principio normativo general a la concreta situación existencial. Aquí interviene, con el juicio teórico-práctico de conciencia, el dictamen inmediatamente práctico del *imperio* prudencial, singularizador de todos los principios normativos generales que se refieren a la concreta situación, en función de todas las circunstancias que la individualizan. De esta manera la luz de la ley pasa a iluminar la conducta vivida, de modo actual y afectivo, por medio de la *prudencia* política⁴³⁰, que *dirige* la conducta concreta apoyándose en los principios generales normativos, y de la *voluntad* debidamente rectificadora por virtudes sociales que *ejecuta*. La norma social, en definitiva, comunica su forma ideal ordenadora a la conducta de alteridad por ministerio de la prudencia política.

Las normas sociales son, pues, mediante la obligación, causa del orden social; pero lo son gracias a la *mediación* de la *prudencia* individualizadora de la normas generales que orientan y de las *virtudes sociales* de la voluntad que ejecuta. Sólo así pueden declararse *causa del orden concreto* existencialmente vivido y configurador de la vida comunitaria: en cuanto realizan un concreto orden social, adaptando existencialmente a la situación histórica las exigencias ideales del orden ideal normativo del bien común.

B. Bien común y orden concreto

Según este proceso que acabamos de describir, va surgiendo de manera sucesiva el orden social dinámico. La continua repetición de actos de la conducta establemente ordenada no puede menos de contribuir al origen y a la consolidación de las virtudes sociales, imprimiendo aquella facilidad y prontitud que implica una estable rectificación de las facultades sociales operativas en orden al cumplimiento de sus imperativos. Quiere ello decir que, al ordenar la vida comunitaria, *promueve el advenimiento de la paz y engendra la virtud*, que da origen a la felicidad terrestre (bien común participado). Es la virtud, pues, el verdadero principio vital de la realización del

⁴²⁸. Cfr. en LACHANCE o. c, 215 ss., los textos de Sto. Tomás al respecto.

⁴²⁹. Pasiones no controladas y hábitos viciosos. Los hábitos y las pasiones han sido certeramente denominados por A. MILLÁN PUELLES "causas dispositivas de la actividad humana", *Fundamentos de Filosofía*, t. II, 351 ss.

⁴³⁰. Que compete también al súbdito por derivación de la prudencia arquitectónica o gubernativa del príncipe. Ha sido llamada "prudencia cívica", Cfr. *S. Th.* II-II, 48, a. único. *Vide coment.* de S. RAMÍREZ en edic. bilingüe BAC, t. VIII, 55.

bien común. El orden social es virtud ejercida, y su ejercicio mismo es a su vez, en una mutua implicación, fuente y vida de virtudes ciudadanas⁴³¹.

Pero en la medida misma en que las normas sociales no obtienen una espontánea observancia, se van corrompiendo las virtudes, ya menguadas por el inicial incumplimiento; se quebranta el orden y se pone en peligro la paz social. La conducta en desacuerdo con las normas sociales es una conducta antisocial en el más amplio sentido de la palabra, pues se atenta contra el principio mismo de la vida de la sociedad; pues es la *unidad de orden* la que da forma societaria al grupo comunitario. Y la forma es, decíamos, principio de existencia y de vida⁴³².

Se ha denominado a esta participación del bien común ideal, que es el orden social concreto, *bien común inmanente*⁴³³ o distributivo⁴³⁴, para distinguirlo del colectivo o *trascendente*, que no es otro que el ideal social perseguido por la comunidad como fin a él extrínseco⁴³⁵.

Esta denominación parece bien fundada en la realidad de la vida social. El ideal del bien común trascendente (*finis causa*, de orden intencional) puede ser realizado en la medida que se haya logrado un sistema de normas éticamente perfectivas, y una correcta aplicación y observancia de las mismas. En esa misma medida se consigue la implantación en la existencia (*finis effectus*) del fin idealmente propuesto, que puede ser considerado como una participación real de la sociedad en aquél ideal trascendente y, como tal, a ella extrínseco.

Del bien común inmanente, escribe acertadamente el P. Ramírez⁴³⁶ que es un bien análogo universal o común con comunidad análoga o de igualdad proporcional, *como el ser*, y un todo virtual o potestativo *como el alma* "que está toda en todas las partes que componen el cuerpo con totalidad de esencia, pero no con totalidad de virtud, sino que en cada órgano está según su capacidad y aptitud funcional".

Si el orden social concreto es *la forma* misma del bien común⁴³⁷ inmanente, es indudable que estará él en todos sus miembros con totalidad de esencia, si bien será diversamente participada por ellos su virtualidad comunicativa según la función que

431. El fin de las norma de justicia, fue descrito por Sto. Tomás como *ordo ad pacem et virtutem*, *S. Th.*, I-II, 95, 1. Cfr. un comentario de GRANERIS, *Contributi*, cit, 123 ss.

432. *Forma dat esse* repite incansablemente SANTO TOMÁS. Cfr. Cap. I, B, 2.

433. Así, entre otros, S. RAMÍREZ, *Ibid.*; T. URDANOZ, Comentario a *S. Th.* cit. t. VIII, apéndice, RENARD, *Philosophie de l'institution*, cit.

434. Así, FERNÁNDEZ ALVAR, *La ley*, Barcelona, 1935; E. GALÁN y GUTIÉRREZ, *La filosofía política de Sto Tomás de Aquino*, Madrid, 1945, págs. 97 ss.; G. GONELLA, *Il bene commune*, cit., C. CARDONA, *Metafísica del bien común*, cit, *passim*.

435. Cfr. *S. Th.*, II-II, 39, 2, 2.

436. *Doctrina política de Sto. Tomás*, Madrid, 1952, 34 ss y A. F. Utz, o. c., pág. 176, que le sigue en este punto.

437. Su *contenido material* son los bienes o valores sectoriales (biológicos, económicos, culturales, espirituales...) que integran el bien plenario del hombre, que jerarquiza según el orden al fin, principio formal del bien común. El bienestar material, no debe considerarse, pues, –en terminología de L. POLO– como vivir la "buena vida", sino como elemento integrado en la "vida buena" o virtuosa, propia del *orden moral* del bien común, fundado en la ordenalización al supremo destino hacia Dios como fin último, en el que encuentra el hombre su propia plenitud. Por ello, la justicia social o general del bien común postula no sólo la recta producción y distribución de bienes materiales, sino también el fomento de una cultura humanista (de ahí la importante función social de los saberes liberales, que estudió A. MILLÁN PUELLES en su conocido –y excelente– ensayo del mismo título) abierta al destino sobrenatural del hombre. La fe debe inculturizarse para que se haga efectiva en el hombre, pues, sólo por mediación del legado cultural de su medio social transmitido en el proceso de socialización (vide infra) se realiza como tal en la medida en que facilita el encuentro con Cristo. Toda cultura debe, pues, dejarse interpelar, y juzgar – y modelar– por el Único que es camino, verdad y vida. Una sociedad perfectamente organizada –desde el punto de vista material, (que a la larga dejaría de estarlo en el caso que consideramos)– que dificulta el encuentro con Cristo (puede haber sociedades de cultura no-cristiana menos cerradas a valores humanos que en Cristo culminan, y tienen en Él su consistencia) es una sociedad *radicalmente injusta*, pues obstaculiza la única meta –a la que se ordena su verdadero bien común que funda la justicia social o general: que da sentido al humano vivir; lograr "el galardón de la soberana vocación de Dios en Cristo Jesús (*Fil.* 3, 12).

cada uno esté llamado a desempeñar: a saber, en la medida en que está implicada la perfección de su ser personal en el todo social⁴³⁸.

No podemos suscribir, sin embargo, la otra afirmación del P. Ramírez. Pues sólo a la sociedad universal –a la comunidad del bien de participación en el ser– competiría tal analogía de proporcionalidad propia. No olvidemos que, si bien entra "*totus homo*" a formar parte de cada una de las sociedades particulares, no están implicadas en ellas las personas *secundum tota sua*, sino tan sólo según aquella medida a que acabamos de aludir⁴³⁹. Y tal analogía es, como él mismo parece reconocer en otro lugar, atributo exclusivo del ser y de sus trascendentales⁴⁴⁰. Competiría, pues, exclusivamente a la comunidad universal de participación en el ser *sub Deo Gubernatore* (Al menos en sentido propio y estricto).

C. Las diversas relaciones de conducta social. La "acción social"

Toda esta conducta ordenada es relativa. Consta de un entramado de *relaciones de alteridad* –bien inmediatamente a otra persona, bien a través de la mediación de una cosa material del que resulta un orden concreto –conveniente y mutuamente ajustado–, que derivaba –decíamos– a su vez, de aquella relación trascendental de dependencia al fin y a las normas sociales. El orden interpersonal es, pues, el resultado de la eficacia efectiva de los fines sociales normativos.

Todas las normas se enderezan al bien común. Quizá algunas de ellas sólo de una manera mediata, si miran directamente al bien de algunos de los consociados en concreto (pensemos en las relaciones contractuales éticamente referidas a la justicia particular, conmutativa o distributiva). Todos ellos, en efecto, están interesados en su observancia, si advertimos que constituye, en definitiva, un positivo bien a todos común, un efectivo cumplimiento que va a hacer posible el orden social. Las relaciones que ellas regulan no tendrían, sin embargo, como término de referencia directamente el todo social, pues se dirigen inmediatamente a una concreta persona (física o moral). Pero también ellas se orientarían, en última instancia, si bien de una manera mediata, al todo social, a su bien común.

438. Cfr. L. E. PALACIOS, *La primacía absoluta del bien común*, Arbor, 1950, 360; GRANERIS, *Contributi*, cit, 173 ss.

439. "*Ipse totus homo ordinatur ut ad finem, ad totam communitatem cuius est pars*" (*S. Th.*, I-II, 65, 1). "*Homo non ordinatur ad communitatem secundum omnia sua*" (*S. Th.*, I-II, 21-4). Se ha intentado explicar la razón de la discordancia entre las series de textos cuyo paradigma constituyen estos dos ahora aducidos, atribuyendo a la primera una influencia de la absorbente politicidad de su maestro Aristóteles, facilitada por la coyuntura política, tan diversa de la actual, de la cristiandad medieval; en cuanto a los segundos se les interpreta como una corrección provocada por la conciencia teológica de la dignidad sobrenatural del hombre, que reúne en su personalidad "existencial" dimensiones que escapan a toda comunidad natural, para quedar integradas en la comunidad sobrenatural. (Cfr. E. KURTZ, *Individuum und Gemeinschaft bei hl. Thomas. von Aq.*, 1932, 47, que cuenta 60 veces en SANTO TOMÁS "*bonum commune est divinius quam bonum unius*"; A. F. UTZ, *Recht und Gerechtigkeit, Deutsche Thomas-Ausbape*, t. XVIII, 1953, 499, 565.

Vide J. MESSNER, *Problemas de una ontología del bien común*, trad. F. PUY, Anales cat. F. SUÁREZ, fasc. I, 1961, Granada, 96 ss.

Parece infundada, sin embargo, tal acusación de "politicidad" en el pensamiento de SANTO TOMÁS al respecto. Parece que la conciliación debe interpretarse en el sentido a que nos referíamos anteriormente, sin incurrir en la exageraciones de los teóricos de la absoluta primacía del bien común (Ch. de KÖNINCK, L. E. PALACIOS). Estos autores se han visto precisados de interpretar también el último fin sobrenatural como una participación común en la visión beatificante de Dios (Bien común *in essendo*). Y a considerar que en la aprehensión comunitaria se manifiestan las perfecciones divinas por la vida activa en cuanto reflejan su esencia a manera de *Bonum universale in causando*. Una acertada crítica de la anfibiología significativa del vocablo "bien común", según que se emplee en uno u oyo sentido puede verse en la obra de J. TODOLI, *El bien común*, Madrid 1951, 92 ss. Muestra como la polémica en contra del personalismo de MARITAIN y ESCHMANN tiene mucho de *lis de nominibus*.

440. *De analogía sec. doctrinam aristotelico-thomistam*, Matriti, 1932 ss. Cfr. MANSER, o. c, 523.

Los fundamentos de tales relaciones son los actos de conducta social, que es una realidad dinámica de orden accidental: son relaciones accidentales. A mi juicio, no se distinguen ellas de sus respectivos fundamentos. Ya expusimos detenidamente en el capítulo anterior las razones que nos han inducido a adherirnos a este punto de vista, tan tradicional, según vimos, como el contrario. La conducta misma es respectiva. Conducta social y relación social de alteridad son una y la misma cosa. Los sociólogos no hablan de relaciones en sentido ontológico, categorial o trascendental –cuyo tratamiento requiere una perspectiva metódica filosófica, como la aquí adoptada– pero aluden a ellas en el concepto de "acción social", comunmente adoptado por los tratadistas.

Escribe, por ejemplo, S. Giner:

«Hay *acción social* siempre que uno o varios individuos se comporten con respecto a una situación en la que están presentes otros seres humanos, y a la que atribuyen un significado subjetivo. Cuando ello no es así nos hallamos frente a un caso de comportamiento meramente biológico, o de alguna otra índole no social. Esta última clase de comportamiento pertenece a una esfera muy reducida de la actividad humana, puesto que casi toda ella cae dentro de la esfera social. Ciertas acciones que en un principio parecen asociales (la plegaria del eremita, las pesquisas de un químico en su laboratorio) son profundamente sociales, aunque lo social no agote ni mucho menos su naturaleza. *Prácticamente todas las actividades humanas tienen una dimensión social*. Un almuerzo, por ejemplo, puede ser entendido como acto biológico, pero es evidente que los componentes de comensalidad, convivialidad e igualdad social y ritual familiar o de amistad que lo acompañan lo convierten en un acto social. Lo mismo puede decirse de las prácticas litúrgicas: no son sólo actos mediante los cuales los fieles desean ponerse en contacto con lo divino, sino que obedecen a normas colectivas sociales estrictas. Y no digamos de la actividad laboral o la política, pues ambas son obvia y abiertamente sociales»⁴⁴¹.

¿Que calificación compete a las diversas relaciones horizontales de alteridad? La respuesta se impone, después de cuanto llevamos dicho: habremos de averiguar, para saberlo, las notas distintivas de las diversas esferas de normas que regulan la vida social en función de los valores y fines a ellas correlativos en su mutua interrelación.

441. S. GINER, *Sociología*, Barcelona 1984, 45. Es clásica la definición de Max WEBER "cualquier actitud o conducta (*Verhalten*)... en la medida en que el agente o agentes de la misma asocian un sentido (o significado, *Sin*) subjetivo a la misma": Y : "La acción social entraña, de acuerdo con el sentido subjetivo del agente o agentes, la actividad y actos de los demás y está orientada hacia ellos" (M. WEBER, *Wirtschaft und Gesellschaft*, Tubinga: Mohr, 1952, vol I, 210).

Las acciones existen sólo en el seno de las redes o sistemas interrelacionales. Como dice Parsons, es propiedad fundamental de la acción el hecho de que no consiste tan sólo de respuestas ad hoc a estímulos situacionales particulares, sino que el agente lo rodea de un verdadero sistema de expectativas relativas a la configuración social en que se encuentra Cfr. T. PARSONS, *The Social System*, Londres 1951.

La intencionalidad de la acción social –que niegan los conductistas o behavioristas– no entraña un rechazo de los condicionamientos externos y socio-estructurales, que piden que los efectos objetivos de tal acción se correspondan a los deseados. Por ello la sociología tiene que estudiar la zona en que la libertad y el condicionamiento se entrecruzan; como dice Karl POPPER, los resultados no anticipados y no deseados de la acción humana. (*The Logic of Social Sciences* en T. W. ADORNO, et. al., *The positivist, Dispute in German Sociology*, Londres, 1976, 87-104.) "Nuestro futuro siempre tiene un elemento imprevisible, lo cual no quiere decir que no puedan verse en él ciertas regularidades ni que podamos construirlo y darle en parte el sentido que nuestra intención imponga. Si ello no fuera así tendríamos que caer en el más extremo de los escepticismos, el generado por un completo determinismo". Cfr. S. GINER, *Sociología*, 46.

D. *Las diversas esferas de normatividad social, jurídica y extrajurídicas, su impronta ordenadora de las relaciones de alteridad*

Para descubrir el último sentido de¹⁵⁹ los diversos tipos normativos o pautas de comportamiento social, nada mejor que contemplar su vigencia en el amplio cuadro de la vida social, en sus mutuas implicaciones e influencias. *Los sociólogos engloban las pautas de comportamiento vigente en la conducta social en la noción más amplia de "cultura".* Es clásica la definición de Tylor:

«El complejo de creencias, arte, moral, leyes, usos y otras capacidades y usanzas adquiridas por el hombre en cuanto que es miembro de una sociedad, dispuestos en esquemas o patrones que poseen una cierta estabilidad dentro de una sociedad dada, de modo que influyen en su conducta y estructura: todo aquello que el hombre es y hace y que no procede únicamente de su herencia biológica, pues básicamente consiste en contenidos de conocimiento y pautas de conducta que han sido socialmente comprendidos en el llamado "proceso de socialización"»⁴⁴².

La cultura tiene los siguientes elementos: los *aspectos cognoscitivos*, las *creencias*, los *valores*, las *normas* los *signos* y los *modos no normativos de conducta*. Aquí nos referimos sólo a las normas propiamente dichas, y a esos modos "no normativos" en sentido estricto, pero que, en virtud de su vigencia, más o menos espontánea, equivalen a pautas de comportamiento que contribuyen a formar actitudes de no poca influencia en la cohesión social, en función –claro es– de determinados fines y valores⁴⁴³.

¿*Cuáles son esos tipos normativos o pautas de comportamiento?* Debemos tener en cuenta, para averiguarlo, la naturaleza misma del ser personal que vive en sociedad. Sabido es que en esta perspectiva de pensamiento, *toda norma que señala un deber ha de descubrirse considerando la naturaleza del ser, pues ella nos manifiesta su peculiar teleología*, y nos indica, en consecuencia, qué es conveniente para él; lo que ha de hacer y lo que ha de omitir. Tiene en este sentido carácter normativo.

Descubrimos al considerar a la *persona en sociedad que se halla inmersa en un orden de relaciones múltiples*. Se relaciona ante todo, también en cuanto social, con *Dios creador*, pues de El depende todo su ser. Advertimos además dentro de la naturaleza humana, todo un conjunto de *relaciones intrapersonales* que fundan un orden jerárquico en el ejercicio de sus facultades espirituales y de sus fuerzas inferiores, tales como los apetitos sensibles. Si falta la debida jerarquía entre ellas de manera notable, puede tener su desorden una influencia perturbadora en la vida social. Finalmente, descubrimos todo un abigarrado repertorio de *relaciones de alteridad (interpersonales)* por las cuales se refiere, bien inmediatamente a personas, bien mediante cosas de naturaleza irracional: pues los hombres comunican entre sí por las acciones y cosas exteriores⁴⁴⁴.

De la consideración de todo este orden natural de relaciones surge todo un conjunto de consecuencias normativas, que regulan la conducta del hombre en

442. E. B. TYLOR, *Primitive Culture*, Londres, 1871. J. FERRER ARELLANO, Memoria de oposiciones a Cátedra de Ética y Sociología, Pamplona, Febrero de 1971, t. II.

443. «Los valores con que nos acercamos a la realidad y las normas de conducta que los enmarcan determinan nuestras actitudes. Los signos culturales incluyen señales y símbolos. Los primeros indican un hecho, simplemente, como es el caso de las señales de tránsito. Los símbolos son más complejos y son parte central del sistema de comunicación que es la cultura. La red simbólica más importante es el lenguaje; sin él la estructura social se desvanecería. La sociedad humana es inconcebible sin lenguaje. Las formas de conducta no normativa, como son el estilo peculiar de las gentes de una comunidad nacional: los andaluces tienen un "estilo" propio, como lo tienen los sicilianos o los escoceses. Este último elemento es algo vago, pero no por ello menos real en la conformación de las culturas». (Cfr. S. GINER, *Sociología*, cit. 67-70).

444. *S. Th.*, II-II, 58, 8.

sociedad, en las correspondientes esferas de relaciones, en orden a la implantación del bien común y en última instancia, al fin último de los asociados. Son, pues, todas ellas normas ético–sociales de conducta.

De aquella primera relación constitutiva a Dios (el respecto creatural) deriva una *primera esfera de concretas normas sociales de carácter religioso* (referidas a la virtud de la religión) concordes al carácter constitutivo y necesario de tal relación de absoluta y total dependencia al Ser Fundamentante (a ellas hago referencia en el apartado II del próximo capítulo al tratar de las instituciones que resultan de las diversas religiones. Derivan ellas de modo connatural de aquella ontológica religación constitutiva de la persona –en su dimensión de socialidad– según el genio religioso o "*forma mentis*" de cada pueblo).

Una *segunda esfera* de normas sociales deriva de las relaciones internas entre las diversas facultades determinan, a su vez, todo un conjunto de *normas éticas individuales*, tales como las referidas a las virtudes de templanza, fortaleza, prudencia individual, etc. También *tienen* ellas una *dimensión social*, en la medida en que pueden afectar indirectamente al bien de los demás asociados⁴⁴⁵.

Entre las normas jurídicas puede haber algunas, en efecto, que, si bien se enderezan a regular la conducta referida directamente a virtudes individuales (y a la virtud de la religión), pueden ser también consideradas, de manera mediata, de justicia estricta (plenamente jurídicas y coactivamente exigibles, como exponemos a continuación), si es ella –su posición externa, por los menos– necesaria para evitar que se ponga en peligro ese mínimo de estabilidad y de interna unidad o cohesión –orden– sin el cual no podría subsistir la comunidad. ⁴⁴⁶.

La última esfera –le de las relaciones interpersonales propiamente dichas– da lugar a las normas sociales directamente enderezadas a regular la *conducta de alteridad*, referida a la *virtud cardinal de la justicia*.

De todas las normas comprendidas en estos sectores, algunas son coactivamente exigibles en cuanto regulan el mínimo necesario para la subsistencia del cuerpo social organizado. Son *normas jurídicas referidas a la justicia estricta*. Veámoslo con brevedad. (De ellas trato ampliamente en mi libro *Filosofía de las relaciones jurídicas*, cuya segunda edición –actualizada y ampliada– es inminente).

A diferencia de las otras virtudes cardinales, que no pueden rectificar la conducta humana sin rectificar simultáneamente la interna disposición actual del agente, *puede obtenerse*, al menos en parte –observa agudamente Tomás de Aquino (en S.Th. II-II, 57, 1c)–, *el bien de la justicia "estricta" (no se refiere aquí a sus partes potenciales), "etiam non considerando qualiter ab agente fiat"*. Es decir: que haciendo abstracción del ajuste entre la conducta interna y la dimensión estrictamente ética de la *justicia–virtud* (es decir, el *medium rationis* que la prudencia introduce en la voluntad justa; la *constans et perpetua voluntas*) puede obtenerse la prestación de lo debido a otro, y en última instancia, un indispensable orden social; o lo que es igual: el bien externo que la ley de justicia persigue; que, por regular precisamente las relaciones *ad alterum* (sociales), no es otro que procurar un orden objetivo (*medium rei*) entre los elementos que integran la llamada vida social en su exterioridad. Concluimos, pues, que la ley

⁴⁴⁵. Cfr. BENDER. *Philosophia iuris*, 152 ss.

⁴⁴⁶. Corresponde a la justicia general o legal orientar los actos de la misma justicia particular-commutativa y distributiva y de las demás virtudes éticas–individuales y religiosas– al bien común de los asociados. Es, pues, de justicia estricta legislar en materia de templanza, de religión, etc..., en cuanto su manifestación externa les confiere relevancia social. Para más precisiones, que aquí silenciamos, Cfr. L. BENDER. o. c, 114; G. GRANERIS, *La filosofía*, cit, 243 ss.

jurídica (*lex iustitiae*) regula sólo aquellas relaciones que permiten una separación entre la actividad externa, única controlable en su influencia social, y las disposiciones internas que la acompañan, conservando a pesar de aquella separación un positivo valor en orden a la promoción del bien social.

Por consiguiente, *no pueden ser objeto de regulación jurídica aquellos actos sociales que, como los de amor y la gratitud, perderían todo valor si no estuviesen acompañados de una determinada actitud interna*. Nadie puede ser constreñido a amar. Los actos externos de amor que no procedieran de un afecto interno no serían ni estimados ni tolerados. (Por eso no son objeto de justicia estricta, sino de otras virtudes satélites que de ella participan: partes potenciales).

El objeto de la justicia estricta (*ius: quod est alteri debitum ad aequalitatem*), es, pues, aquél acto social de prestación –dar, hacer, permitir, omitir– debido a otro (*ad alterum*) que admite una consideración independiente del ánimo con el que se presta, en su *exterioridad*, conservando, a pesar de ello, un positivo valor social (contribuir al orden externo de justicia objetiva). Los actos así considerados, en su exterioridad, adquieren el matiz de un cosa objetiva. En ese sentido definió Santo Tomás al *ius* (derecho "objetivo" en la terminología de los antiguos) como *ipsa res iusta*⁴⁴⁷.

De esta exterioridad de la conducta que la norma jurídica regula de una manera directa –porque se endereza a conseguir al menos un orden objetivo y externo– deriva su *coercibilidad*, es decir, la posibilidad, no necesariamente actualizada de obtener la ejecución del imperio de la norma también en aquellos casos de disonancia, voluntaria o no, entre la conducta externa y el plan previsto por ella⁴⁴⁸.

Es, pues, la *coercibilidad* una propiedad que necesariamente acompaña al ordenamiento jurídico. Sin embargo, no lo constituye (no es de su esencia), porque deriva de un análisis de sus elementos constitutivos a manera de propiedad esencial del Derecho. Hemos visto, en efecto, que la coercibilidad se impone necesariamente al espíritu cuando analiza las notas integrantes del concepto de *ius*. No puede decirse lo mismo de la *coacción*, pues a veces no se dispone de medios físicos para hacer valer un derecho. Siempre restará, con todo, la posibilidad moral o facultad de servirse para ello de la fuerza. Rechazamos, por consiguiente, todas aquellas teorías que identifican al Derecho con la fuerza (Spinoza, Nietzsche, Spencer, etc...) y aquellas otras que ven en la coacción estatal un elemento esencial del mismo (Kant y Kelsen, por ejemplo).

447. *S. Th.* II-II, 57, 1 *S. Th.*, II-II, 58, 8. El *solum* hace referencia a la necesidad de que sea sólo objeto de justicia estricta aquella conducta de alteridad que admite una separación del ánimo con que se realiza, conservando a pesar de ella una rectitud objetiva de relevancia social. Pero no excluye la posibilidad de tener en cuenta las disposiciones internas (dolo, culpa, buena fe, etc.) en cuanto son deducibles de la actitud externa.

448. El sujeto que ejerce tales facultades deber ser, pues, de ordinario el órgano de tutela sancionadora (coactiva, o también represiva) que la autoridad designe. Se evitan así arbitrariedades y –con la certeza del Derecho positivo– se hacen posibles el orden y la seguridad social.

Salvo en casos extremos de *coacción natural* (*legítima defensa*, etc.), el derecho "secundario" de coacción se transforma, en la práctica, en un derecho de denunciar la violación –temida o consumada– del derecho "primario". Es decir, en la llamada *acción*, que pone en marcha el proceso (civil, penal, contencioso, etc..., según la naturaleza y la lesión –al menos temida, o incluso aparente– del derecho en juego). No siempre será precisa la denuncia del particular (a instancia de parte). Si entra especialmente en juego una exigencia de justicia social; deberá ser en ocasiones ser incoado (de oficio) por el representante del todo social (el ministerio fiscal, por ejemplo).

Si no se dispone de medios coactivos regulados en su naturaleza y en su aplicación procesal por concretas normas jurídico-positivas, debe admitirse al menos, la posibilidad moral de obtener la ejecución de su imperio (*contra vel praeter voluntatem subiecti obligati*) mediante coacciones reguladas por normas jurídico naturales.

La legítima defensa privada, el derecho natural de resistencia a normas manifiestamente injustas y la guerra justa, serían interesantes aplicaciones a esta doctrina, aquí sólo esbozada. Todas ellas son coacciones, reguladas por normas de Derecho natural. No sólo en cuanto a su naturaleza, sino también respecto a su mismo "procedimiento" de aplicación: Recordemos, por ejemplo, que la legítima defensa está sujeta a condiciones jurídico naturales tales como las siguientes: que no sea posible defender el derecho sin acudir a la fuerza; que se ejerza en el mismo acto de agresión; que el móvil sea tan sólo la defensa del derecho vulnerado, no el odio, etc.; proporción entre lo defendido y la defensa coactiva...

Aunque el sujeto inmediato de la facultad de coacción es el titular del derecho en toda sociedad bien constituida el bien común –y la ley natural, por consiguiente– exige que sea transferido su ejercicio a la autoridad. Es fácil ver, en efecto, que de no hacerlo sería imposible la implantación del orden. No se podrán evitar graves perturbaciones: muchos son débiles; los fuertes impondrían "su ley"; pocos ponderarían prudentemente –de hecho– la justa cuantía del castigo, etc... La autoridad social, sin embargo, puede legislar, de manera cierta e inequívoca para todos, la naturaleza –por ejemplo– de las penas adecuadas a cada figura delictiva (*Derecho penal*) y un razonable procedimiento de aplicación (*Derecho procesal*).

Otra característica del Derecho es su *tendencia a la positivización* a ser expresado de una manera inequívoca mediante normas positivas, fácilmente accesibles y ciertas para todos. La norma jurídica lleva consigo, en efecto, una pretensión inmanente de vigencia, que precisa la libre determinación positiva de las exigencias genéricas del Derecho natural atendiendo a las situaciones concretas, que es obra del legislador humano. Sólo así es posible su *vigencia social*, inviable contando sólo con sugerencias indeterminadas de la naturaleza, determinables, quizá de mil maneras. Además, ha de tenerse en cuenta que el Derecho es norma de vida asociada, y cuando muchos sujetos concurren al mismo fin, es preciso que cada uno sepa con exactitud sus propias funciones, y que es norma bilateral, y siempre existe el peligro de que una de las partes exigiera sus pretensiones sin tener en cuenta los justos límites: deben ser, pues, "fijados" de manera inequívoca. Así lo exige la seguridad o certeza jurídica.

Por eso, el *Derecho natural "clama" por el Derecho positivo, que es su complemento y determinación, formando ambos el único ordenamiento jurídico vigente*, que consta de unas normas exclusivamente naturales en cuanto a su contenido, y otras –la inmensa mayoría– normas positivas, con un núcleo de juridicidad natural que las legitima, y del cual son una libre concreción de sus exigencias que resultan genéricas e indeterminadas, incapaces para regular tantas complejas situaciones de la vida social⁴⁴⁹.

De lo dicho, podemos destacar las siguientes *diferencias entre Moral y Derecho*:

1) Respecto a la *alteridad*: El Derecho puede regular sólo aquellas relaciones de alteridad que admiten una consideración externa prescindiendo del ánimo interno; conservando, a pesar de ello, un positivo valor social. La Moral regula toda la conducta humana, personal e interpersonal.

2) *Exterioridad*: El Derecho regula de manera directa sólo la conducta que se manifiesta externamente. Las motivaciones internas le interesan de manera indirecta (en cuanto son deducibles de lo externo), y no siempre. Si ha habido prestación externa de lo mandado por la norma no interesa averiguar más. La Moral regula ante todo los actos internos. Son manifestaciones externas también, pero sólo en cuanto preceden de la intimidad personal y tienen relevancia interna.

El Derecho considera, pues, la conducta de fuera adentro, y la Moral de dentro afuera.

⁴⁴⁹ Cfr. J. FERRER ARELLANO, *Filosofía de las relaciones jurídicas*, cit. 304 ss (con numerosos textos de Sto. Tomás de Aquino). Recientemente A. OLLERO (*¿Tiene razón el Derecho?*, Madrid 1996,443) ha escrito en el mismo sentido: "Derecho natural y derecho positivo no son ordenamientos jurídicos rivales, de vigencia alternativa: son dos ingredientes ineliminables de un mismo proceso interpretativo, en el que consiste el único derecho real y efectivo". Y es que, como justamente observa Ollero, la prioridad de la justicia sobre el derecho significa que "todo derecho es y se presenta como la búsqueda de un ajustamiento de las relaciones sociales" (476). Me complace la coincidencia de tantas afirmaciones de A. Ollero con las tesis que expuse en aquella obra de 1963.

3) *Coactividad*: En Derecho debe admitirse la posibilidad de forzar la conducta por la fuerza: es coercible (propiedad esencial del Derecho). Sin embargo, la Moral no lo es.

4) Además, hay otras diferencias que resultan de aquella peculiar *fijeza estática* que impone uno de los fines del Derecho, que es la seguridad.

Una consecuencia de las peculiares notas del Derecho, es su posible amoralidad, que tiene dos fuentes.

La primera es subjetiva. Pues el derecho a diferencia de la moral debe contentarse a veces con el *iustum imperfectum* de la justicia como orden, obtenida acudiendo a medios coactivos y represivos. Según decíamos ello, es así como consecuencia de la exterioridad del derecho y de su incapacidad para dirigir la conducta en su integridad ética.

Pero hay otra objetiva, derivada de la la "fijeza" del Derecho objetivo, exigido, decíamos, por la certeza jurídica. La norma de Derecho es una proposición general que esquematiza unos tipos en los cuales no encajan bien todas las situaciones (los casos reales): está necesariamente expresada en conceptos estáticos, y sujeta, por ende, a un mínimo de estabilidad temporal (*mutatio in iure, odiosa*).

De ahí la necesidad de flexibilizar sus imperativos mediante una adaptación prudencial a las nuevas circunstancias, y la indudable tarea de *creación jurídica* (en el sentido de factor en orden a su evolución, principalmente) que compete a la *vida judicial* y sobre todo, al *fenómeno consuetudinario*.

El aplicador del Derecho debe atender ante todo –así lo exige la certeza– a los textos normativos. Por mucho que sean prudencialmente flexibilizados atendiendo, sobre la letra, al espíritu de las normas, en ocasiones *no podrá menos de admitir ciertas situaciones no del todo justas* –según criterios de justicia teórica y abstracta– *en aras de la seguridad, del orden y de la paz.* (No me refiero a las injusticias que atentan a los valores fundamentales de la convivencia –que impere la *lex naturalis iustitiae*, no el dictador de turno–, que deben ser evitadas, resistiendo si es preciso, las normas que forzarían a ellas).

Digamos, además, que la distinción entre Derecho y Moral es muy conveniente aún desde un punto de vista moral. *Parece preferible destacar aquellas diferencias entre moral y Derecho, para que los juristas sean conscientes de la mezquindad de sus instrumentos, incapaces en ocasiones de actuar la belleza del ideal de la justicia estricta.* Si están convencidos de que justicia y derecho se equivalen, fácilmente son llevados a creer que su justicia es la justicia, e imponen tiránicamente cargas injustas en nombre de la justicia. Preferible es que procuren y aspiren a la justicia convencidos de que no podrán alcanzarla plenamente en muchos casos. Además, deben ser conscientes de que su tarea es *un compromiso entre justicia y seguridad*⁴⁵⁰.

⁴⁵⁰ Ese es el sentido de la profunda observación de Tomás de Aquino (*Comment, in Ethic. Nic., VIII, I, n. 1542*): . O del agudo pensamiento pascaliano: (*Pensées*, n. 82): .

A guisa de ejemplo, recordemos la *vexata quaestio* de la prescripción. En estricta justicia (desde un punto de vista estrictamente moral) parece claro que la cosa pertenece al propietario (*res clamat ad dominum*). Pero en ocasiones daría lugar a continuos desórdenes y perturbaciones sociales. La investigación de la justa validez de los sucesivos actos de transmisión a través de los años o de los siglos resulta incierta y difícil. Además, si se ofrece tal posibilidad, sería tentador utilizarla con móviles turbios o infundados por los amigos de pescar en río revuelto. De ahí que parezca preferible atenerse a la certeza de una posesión de hecho de quien no es propietario. La moral de los moralistas podrá lamentar el sacrificio de "la justicia". Pero el Derecho de los juristas estará orgulloso del triunfo del orden sancionando el principio de que en casos tales es preferible que *res clamat ad possessorem*, y en vez de garantizar la posesión del propietario, garantizará la propiedad del poseedor. (Cfr. G. GRANERIS: *Contributi tomistici alla filosofia del diritto*, cit, 62 y ss., 127 ss).

En el amplio estudio que he dedicado a las relaciones jurídicas que constituyen, configuran, o permiten entender la realidad del Derecho, concluyo con esta definición del mismo: *La ordenación coercible de la conducta social según un criterio de justicia*.

164

Por "ordenación" se entiende de manera directa el orden vivido de la conducta de alteridad que admite impronta jurídica, e indirectamente el orden ideal normativo que lo causa.

"Coercible": está implícita la exterioridad de la conducta que es la que interesa al Derecho de una manera directa (el ámbito interno, sólo indirectamente y no siempre). También está implícita la exigibilidad jurídica del deber jurídico.

"Según un criterio de justicia": pues aunque debe tender a un ideal de justicia, se ha de admitir también la posibilidad de que existan en él elementos no estrictamente morales. De hecho, es moralmente imposible que no los contenga. En este sentido ha escrito acertadamente Legaz que el Derecho debe ser considerado como "un punto de vista sobre la justicia"⁴⁵¹.

Concluyo también en ese estudio que el concepto *filosófico* (subrayo para prevenir malos entendidos) de *relación jurídica* es análogo con *analogía de atribución extrínseca*.

En *sentido estricto y formal* es jurídica la *relación vertical de la conducta de alteridad al único ordenamiento jurídico efectivamente normativo y vinculante*, que consta de normas exclusivamente naturales en cuanto a su contenido (gozan ya al menos de "positividad" –determinación– intrínseca, aunque no hayan sido extrínsecamente positivizadas), y en número muy superior de normas positivas con un núcleo de juridicidad natural genérica e indeterminada –que clama por su concreción positiva, según veíamos– que las fundamenta, prestándoles intrínseca validez: no basta para legitimar al Derecho con la validez puramente formal de su correcta formulación –según los requisitos exigidos por el ordenamiento estatal– ni la validez sociológica o vigencia social. El profundo error de esa monstruosidad que se llama positivismo jurídico tiene su raíz venenosa en la fatal confusión de lo fáctico –estatal o sociológico– con el derecho sin más. No hay legalidad jurídica sin referencia a la *lex naturalis iustitiae*.

Pero también pueden recibir *denominación* "jurídica" la que califico *relación jurídica natural* (a saber, aquella dinámica relación de mayor o menor influjo de ejemplaridad y eficiencia moral del Derecho natural⁴⁵² en el ordenamiento vigente a

451. L. LEGAZ LACAMBRA, *Filosofía del Derecho*, Madrid, 1961, 93.

452. Sobre ella he tratado ampliamente en *Filosofía de las relaciones jurídicas*, cit., 317-335. Una dignidad humana variable y fundada solamente en la voluntad positiva de un legislador humano, no puede fundamentar los Derechos humanos evidentes y válidos atemporalmente, sino a lo sumo aquello que R. Spaemann ha designado como mero "edicto de tolerancia revocable". Los auténticos derechos humanos son posibles sólo si se fundan en la naturaleza esencial del hombre en su dignidad de persona. El Derecho natural procede de la naturaleza esencial de la persona y de sus objetos. Este derecho prohíbe determinadas actuaciones porque violan derechos según su naturaleza y pide otras porque son esencialmente correctas o buenas. Acciones como el asesinato de inocentes, la violencia, el actuar contra la propia conciencia, etc. no son malas porque estén prohibidas (Vid Luis de MOLINA, *De iustitia et jure*, 1, d.4, n.2ss; 6, d. 47, n. 2). Sin la aceptación de este hecho no hay ni moral ni Derechos naturales ni Derechos humanos, como se desprende de la historia moderna de la discusión acerca de los Derechos humanos. J. SEIFERT, *El hombre como persona en el cuerpo*, Curso de Verano de la U. Complutense del Escorial 1994, en "Espíritu" XLIV (1995) 145.

La filosofía personalista atribuye a la persona una dignidad ontológica que constituye el fundamento último de su dignidad moral que puede actualizarse más o menos. De una parte, la persona es ontológicamente digna por el mero hecho de ser persona, y ello la hace acreedora a ser tratada no como medio, sino como fin, lo cual puede ya considerarse como una forma de dignidad moral, *en sentido radical o aptitudinal*. Mas, por otra parte, cada persona humana se hace digna o indigna moralmente *en sentido propio y formal* al convertirse en tal o cual persona –en una buena o mala persona, como decimos los españoles–, en razón de los actos morales que realiza" (p. 261). El ser

través de los consociados –más o menos abiertos y receptivos a los requerimientos íntimos de la "lex naturalis Iustitiae" en el santuario de cada conciencia personal–, en la vida judicial y en su cotidiano convivir) *en cuanto es causa y fundamento de aquella juridicidad de la conducta*, que es una relación trascendental o constitutiva de la misma. Las relaciones reflejas–horizontales son, pues, *realmente jurídicas en virtud de aquella primera relación directa o vertical al ordenamiento jurídico* –de validez intrínseca y vigencia social– en aquellas inviscerada (es decir, a ellas intrínseca y de ellas inseparable).

También por último, las *relaciones lógicas* (p. ej., las relaciones de "igualdad", que recogen todas las definiciones clásicas de "Iustitia" et "Ius") *pueden denominarse "jurídicas"* –con una denominación, ahora, meramente extrínseca– *en cuanto manifiestan al espíritu, en una u otra forma, aquella realidad que propiamente es jurídica*. Son relaciones de razón que pertenecen al reino de lo irreal –puramente objetual– pero necesario para tener acceso noético –y realizador– de lo propiamente real: *in casu*, de las relaciones reales que acabamos de describir, que constituyen la llamada "realidad jurídica" que es una realidad de orden configurador de la vida social y dimensión necesaria de toda comunidad para que pueda subsistir como sociedad organizada *Ubi homo, ibi societas, ibi ius*. Detengámonos algo en la consideración de algunas de ellas.

Como advertíamos en el capítulo tercero, podemos establecer *comparaciones* fundándonos en la *cantidad de perfección* de las realidades del universo. Aunque de suyo están ellas sometidas a un constante proceso de mutación, nuestra inteligencia las considera de hecho, de una manera *estática* en el *nunc* intemporal de una categorización aprehensiva. Es posible, pues, una consiguiente comparación que declare su mutua conveniencia o disconveniencia dando así vida a relaciones lógicas, si bien fundadas en concretas dimensiones reales en las cuales se ha advertido una conveniencia.

La realidad es una realidad *dinámica* que se manifiesta en la vida del hombre en sociedad como un conjunto de normas vinculantes –con una necesidad moral o, en su caso, física– que configura con la impronta de su influjo causal la conducta de alteridad a ellas referida que influye a su vez –en sentido inverso al anterior– en la configuración del ordenamiento jurídico vigente por vía judicial o consuetudinaria. Como toda *actividad* se presta a comparaciones, si es ella considerada por la mente como una concreta "cantidad de perfección" (*quantitas moris*). Es más: sólo valiéndonos de tales relaciones de razón.

En efecto, las normas jurídicas ordenan imperativamente la conducta externa del hombre en sociedad, que es conducta de *alteridad*. El fin que les da sentido no es otro que ajustar la actividad social en un orden indispensable a la subsistencia misma del cuerpo social, orientado, a su vez, al bien total de cada uno de ellos, inasequible si el

humano, en su ser más profundo, y según su sustancia, es persona y al mismo tiempo y en muchos aspectos, su dignidad personal, es decir su dignidad moral, ha de ganársela libremente. Ser persona es ambas cosas: posesión inalienable y conquista.

«Ambos aspectos de la dignidad personal tienen que ser considerados si se quiere adotar una verdadera visión personalista del hombre y de su dignidad y derechos. Si pensamos en las innumerables formas de opresión y vulneración así como en la negación así como en la negación del ser y de la dignidad personales que hoy cometen los bandos que luchan en Europa y África, que dominan nuestras sociedades y leyes en las cuales innumerables individuos de la especie hombre, sobre todo los no nacidos, entonces comprendemos que la pregunta por la definición de la determinación esencial del ser humano como *persona-en-la carne*, así como por la esencia y las fuentes de la dignidad de la *naturaleza* personal del hombre, no es una cuestión teórica trasnochada, sino una cuestión tan central que la respuesta a ella decide el destino y la vida de millones de seres humanos. Si queremos contruir una sociedad nueva y renovada, hemos de reflexionar antes que nada en la naturaleza del ser humano como persona, en qué significa ser persona». J. SEIFERT, *El hombre como persona en el cuerpo*, cit 136.

bien a todos común. Quiere ello decir que sólo nos será posible conocer la *juridicidad* de la conducta a ellas referida advirtiendo el ajuste de tal actividad al orden ideal normativo— ¿Pero cómo conocer tal ajuste sin servirnos de la mediación de un conocimiento referido a la *mutua conveniencia* de titularidades y prestaciones debidas?

Ya Santo Tomás había definido el derecho (en este sentido de la peculiar rectitud que deriva a la conducta de la observancia de la *Lex iustitiae*) como *opus adaequatum vel commensuratum alteri*⁴⁵³. *Quod est alteri debitum secundum aliquem aequalitatis modum*⁴⁵⁴. Todas estas fórmulas sugieren la idea de una *relación: conveniencia, igualdad, adecuación...*⁴⁵⁵. De esa mutua conveniencia, de esta igualdad va a surgir precisamente el orden social de la conducta: pues *en tanto es debida a otro la prestación de una conducta en cuanto "le es igual", en cuanto se ajusta a sus títulos*. La juridicidad de una concreta conducta se manifiesta, pues, *precisamente, por una "conveniencia" entre los títulos* del sujeto de derecho a quien es aquélla debida —en virtud de la exigencia que impone el bien a que la norma apunta como fin— y *la conducta* misma debida a él referida. Si falta tal conveniencia, es antijurídica; pero si es aquélla prestada en conformidad con los títulos del otro, se declara su juridicidad. Tanto ella como la cuantía del título deben ser apreciadas, lógicamente, según la medida que impone el concreto fin jurídico de las normas (referidas prudencialmente a aquélla concreta situación, con todo el conjunto de circunstancias que la definen como singular); y en última instancia, el orden ideal del bien común⁴⁵⁶.

Para conocer adecuadamente el Derecho debemos establecer diversas *comparaciones* de este tipo. Algunas de ellas *previas al conocimiento propia y formalmente jurídico, pero que disponen a él y lo fundamentan*; y otras *necesarias para aquél conocimiento*.

En cuanto a las primeras, subrayemos, en primer lugar, la *esencial igualdad* entre los hombres, derivada de un estatuto ontológico y axiológico esencialmente idéntico: todos tienen la común dignidad de "persona".

Advertimos también que sobre esta fundamental igualdad sustancial se da siempre de hecho, *una desigualdad de orden accidental* exigida por la naturaleza misma de las cosas, pues no todos tienen las mismas aptitudes, ni concurren las mismas circunstancias en su cultivo o desarrollo.⁴⁵⁷ (Con frecuencia esa desigualdad deriva de una injusta privación de oportunidades que urge remediar por exigencias de la *justicia general —también llamada social—* del bien común).⁴⁵⁸

El bien común impone, en efecto, la *necesidad de lograr una igualdad* en la disposición de aquellos medios necesarios, o *convenientes* al menos, para el desarrollo

453. S. Th., II-II, 57, 3 y 4. Se basa en el "*dikaion*" de Aristóteles a quien cita.

454. S. Th., II-II, 57, 2, 3.

455. Nota LACHANCE que emplea Sto. Tomás la palabra *adaequatio* y derivadas seis veces; siete *Commensuratio* y otras seis "igualdad".

456. Cfr. L. LACHANCE, o. c., 283.

457. Cfr. J. FERRER ARELLANO, *Fundamento ontológico de la persona*, cit., donde expongo los sugerentes desarrollos doctrinales de A. MILLÁN PUELLES sobre la dignidad de la persona humana. Habría que distinguir entre la dignidad aptitudinal de cualquier persona por el mero hecho de serlo (*finitus capax infiniti*), de la dignidad en sentido propio y formal que es aquella que se conquista más o menos, según que se actúen o se malogren las potencialidades, y posibilidades de su apertura al Bien irrestricto (de su capacidad no sólo natural, sino también obediencial: la filiación divina de hijos de Dios en Cristo, hasta la total identificación con El). Esta dignidad puede, evidentemente, perderse, o —en su caso— acrecentarse sin límites (hasta la medida del don de Dios, que no tiene metro ni medida en lo que respecta a la caridad transformante deificadora). A esta apertura con horizontes de infinito alude el conocido aforismo pascaliano: "el hombre sobrepasa infinitamente al hombre".

458. Cfr. la clara y aguda exposición que hace sobre este tema de la justicia social que está llamada también a impulsar y regular las relaciones de intercambio que crean riqueza, y urge imperativamente a una cada vez más justa distribución de cargas y beneficios (referidas a la *justicia particular*, respectivamente, *conmutativa y distributiva*). A. MILLÁN PUELLES, *Persona humana y justicia social*, Madrid, 1962, c. 2.

perfectivo de cada uno. No se trata aquí de una igualdad aritmética absoluta en todos ellos –ya hemos dicho que no sería posible– sino de una igualdad proporcional: proporcional, precisamente, a la función social de cada uno, que debe ser apreciada *en función de sus títulos*⁴⁵⁹.

167

Entendemos por *título*, con Santo Tomás⁴⁶⁰, la razón objetiva, precisa y formal, en virtud de la cual alguien debe ser constituido en beneficiario de concretos medios para lograr su propia perfección. De ellos, algunos derivan, o deben derivar, de sus propias aptitudes actuales o potenciales, como la capacidad de trabajar. Son, pues, de proveniencia *natural*. Pero exige también el orden social tener en cuenta otras titularidades *adquiridas*: en este sentido, por ejemplificar, el trabajo sería un título para el salario y para su adecuada organización acorde con la dignidad personal del trabajador que va mucho más allá del concepto tópico "salario justo". En general, todos aquellos hechos o actos que determinan o cambian la condición social de una persona –que tienen una repercusión en el orden social– engendran títulos nuevos, en virtud de los cuales se concreta su *situación* social y su correspondiente función en el seno del grupo comunitario⁴⁶¹.

Pues bien, el fin jurídico –y con él el ordenamiento jurídico– ajusta la conducta externa social en función de las titularidades que corresponden a cada sujeto de derecho, elevándolas al orden jurídico. En tanto es jurídica aquella conducta– en cuanto *se ajusta* a aquellas titularidades según una relación de conveniencia o igualdad. Estas relaciones son establecidas en abstracto por el Derecho objetivo o normativo. Pero no son conocidas en concreto en cada caso sino mediante un conocimiento *prudencial* –que es acto de inteligencia impregnada de voluntad– que aplique aquél saber abstracto y general a todas aquellas circunstancias que definen la concreta situación existencial. De esta forma surge el conocimiento normativo y vinculante del ajuste concreto –(relación de igualdad o conveniencia)– que debe haber entre la conducta exigida por las normas y el reclamo de las titularidades de otra persona por ellas reconocidas.

Estas relaciones son, a mi juicio, meramente "lógicas", si bien fundadas en la realidad objetiva. Su fundamento extramental sería más próximo si se establece la comparación mediante el conocimiento prudencial –por estar referido a la *concreta* situación existencial– que si se establece a nivel abstracto "típico" de los esquemas legales (cualesquiera de las relaciones de los juicios normativos de carácter general). Las primeras pueden ser calificadas, pues, de *relaciones lógicas necesarias*, pues, nuestra mente precisa de ellos *ex quadam necessitate* (cfr. C. II) para el conocimiento de la concreta conducta jurídica realmente *existente* o derecho vivido. A diferencia de las segundas, que deberían ser adscritas, a mi modo de ver, al segundo tipo de relaciones mentales (*relaciones lógicas "adinventae"* –en la terminología de Santo Tomás– similares a las que median entre género y especie).

Los autores que admiten la realidad extramental de las relaciones estáticas suelen considerar que es precisamente la igualdad moral que deriva del actual cumplimiento de los imperativos de las normas jurídicas el elemento esencial del Derecho, el constitutivo mismo de la juridicidad. Se basan estos autores en la consideración de que es precisamente el orden que surge de una igualdad –geométrica o proporcional– en la conducta, el que señala la juridicidad de las prestaciones debidas

459. Cfr. L. BENDER, *Phil. iuris*, cit., 58 ss.

460. *S. Th.*, II-II, 63, 1. Sería, pues, el motivo de la igualdad, considerada no del lado de lo debido, sino de la persona beneficiaria.

461. La titularidad es elevada al orden jurídico por el dercho objetivo –en el sentido más amplio de la expresión– que lo reconoce (LACHANCE, o. c., 397 ss). Pero el título surge de una situación natural o innata, derivada o adquirida (hechos, actos, negocios). De ahí –repetimos– que algunos prefieran hablar de "situación jurídica" (LEGAZ, o. c., 709 ss) o "presupuesto de hecho" contemplado por el derecho objetivo (*Tatbestand, fattispecie*).

a otro⁴⁶². Tal *orden* (igualdad proporcional) es, en efecto, el fin o la razón misma que da sentido a la *conducta debida* a otro.

Pero a mi modo de ver, *el orden social –constitutivamente dinámico– no parece que pueda estar constituido por un conjunto de relaciones estáticas. Ellas derivan – como tales– del pensamiento comparativo*, que debe necesariamente establecer tales relaciones para *concebir a su modo, estáticamente*, el orden jurídico de la *dinámica* conducta social. Se trata, pues, *de un orden dinámico, que se constituiría* (en el universo de la realidad extramental) *por el influjo causal del fin jurídico* integrado en el bien común a que el derecho objetivo apunta. Pero *de un orden dinámico que no puede ser conocido de hecho por un espíritu intramundano, sin valerse de toda una vasta gama de comparaciones mentales y estáticas*, de igualdad aritmética y proporcional. De relaciones fundadas en la *quantitas perfectionis* de concretas dimensiones del *ser participado*. Del ser social, *in casu*⁴⁶³. *Son, pues, relaciones de razón*, que pertenecen, según veíamos atrás (C. II, III, A), a aquel "mundo" que Popper y Frege llaman "reino de la irrealidad", indispensable para el acceso noético humano a la realidad.

El deber jurídico es un deber ético de justicia (categórico) reforzado por una consecuencia coactiva, de aplicación *condicional* a la inobservancia del obligado en conciencia a cumplir la disposición de conducta. Veamos aquí también algunos ejemplos de *relaciones irreales* necesarias para acceder noéticamente a la *realidad jurídica*.

El deber ético de justicia, que obliga a la posición de una conducta debida a otro, se manifiesta en el juicio de conciencia. Se trata de un *juicio práctico valorativo categórico* (todavía no realizador)⁴⁶⁴ que tiene como *forma lógica* una *relación mental*,

462. Ya VITORIA había enseñado que «*effectus iustitiae est utrumque, , scilicet datio illa (ex gr centum aurea), et aequalitas illa resultatns ex operatione iusta: utrumque enim est obiectum iustitiae. Sed magis proprie effectus resultatns, scilicet aequalitas quae resultat ex operatione iusta dicitur obiectum iustitiae, quia oportet quod idem sit obiectum iustitiae et operationis iustitiae, sicut idem esse debet obiectum habitus astrologiae et conclusionis astrologiae*». *Comentarios a la II-II de la Summa Th.*, ed. B. de Heredia, t. III, de *Iustitiae*, 6.

LACHANCE define el Derecho como una *aequalitas alteri debita* (la igualdad moral que debemos introducir en nuestras relaciones con otro), determinada por la ley (o. c., 20 y 411). De manera parecida, N. ZAMMIT, "una relación basada en la unidad en la cantidad (de perfección)". "Así como el médico al prescribir una medicina fija una dosis, una medida que define la medicación, la prestación o derecho debido a otro "is so far as both dose and need are equal in quantity": se define, pues, por una "relation called in Philosophie secum dum esse". *Vide* "The concept of rights according to Aristot, and Thomas", *Angelicum*, 1939, 250 ss. Cfr. También DELOS, o. c., en I parte, cap. I.

Otros prefieren destacar la relación de igualdad que va entrañada en el objeto debido en cuanto constitutiva del orden justo: GRANERIS, *Philosophia*, cit. 146 ss.; o la adecuación resultante en la acción justa debidamente ordenada a su sujeto, que es una relación de conveniencia, que incluye las nociones fuertemente ligadas de igualdad y alteridad, pues no se daría la alteridad perfecta exigida por la relación estrictamente jurídica sin una igualdad que excluya una dependencia respecto al otro (así ocurre en algunas relaciones familiares, o del ciudadano a su patria, etc.). TOUNNEAU, *Iniciae. teol.*, cit t. II, 565. Cfr. también H. WELTY, *Herder sozialkatechismus*, ed. española, cit., 157.

463. Algunos autores (SÁNCHEZ DEL RÍO, entre nosotros), son partidarios de sustituir la tradicional justicia de la igualdad absoluta –representada simbólicamente por la balanza– por una justicia probabilista montada sobre cálculos matemáticos. (Recuérdese que el lenguaje cifrado propio de la matemática apunta a entes ideales y relaciones mentales fundadas en la cantidad real). Mucho nos tememos que semejante pretensión carezca de fundamento: no podría lograrse con tales métodos –creemos– una decisión razonable, adecuada para promover los fines jurídicos. El juez no es una "máquina calculadora". Parece preferible impulsar las investigaciones, tan abandonadas, sobre la clásica doctrina de la "prudencia".

464. Pues se presenta en el juicio deliberativo (*consilium*) que precede al "iudicium discretivum electionis" y al juicio prudencial inmediatamente práctico y realizador (*imperium*): *De veritate*, 17, 1, 4.

No nos referíamos aquí a aquellas relaciones que denominábamos "necesarias" –de las cuales escribió Sto. Tomás en *De potentia*, 7, 11, donde les contraponen a aquellas otras relaciones de razón abstractas cuyo *ordo est adiventus per intellectum*. Cfr. cap I, 3.

concebida como *necesaria*, entre la posible posición de una conducta ajustada al imperativo de la norma y la obtención del bien social que se propone como ideal trascendente, que es parte integrante del bien común a todos los socios, especialmente en su caso, de aquel otro asociado a quien, en virtud de *un título reconocido por el ordenamiento jurídico*, le es aquella debida⁴⁶⁵. En las *relaciones de justicia particular* lo exige especialmente el bien de una persona concreta (física o jurídica). Pero todos están interesados en su cumplimiento, porque constituye un bien a todos común – exigencia, por lo tanto de *justicia general o social*– la observancia del Derecho, si advertimos que la falta de observancia provocaría un desorden que conduciría a la ruina de la sociedad.

Éste es el *deber de justicia* de las disposiciones de conducta. Pero la norma jurídica incluye también, como parte secundaria y derivada, un conjunto de disposiciones de coacción. Ellas pueden imponer, a veces, no ya una necesidad moral (la propia de la eficiencia moral de los fines normativos, a saber de la *fuerza de la razón*), sino física (propia de la eficiencia física ejercida, por ejemplo, por el funcionario encargado de aplicar la coacción: de la *razón de la fuerza*).

La forma lógica de la parte secundaria de la norma, constituida por un conjunto de disposiciones de coacción, sería una *relación mental hipotética*, condicional (por ejemplo: si matas, *debes ser* sancionado con tal pena que *deberá ser* fijada y aplicada con arreglo a tal procedimiento)⁴⁶⁶.

En cuanto al *derecho subjetivo*, no tiene –paralelamente al deber jurídico– otra realidad que la que compete a una *valoración normativa* de una conducta posible desde el punto de vista de la *licitud*. Yo he propuesto la siguiente *definición*: “*la facultad o licitud jurídica* (objetiva) de un dominio o de una pertenencia, concebidos como *posibles*, de un sujeto jurídico que está en posesión de un *título* (deducible de una situación social como *presupuesto*) reconocido por las normas del Derecho objetivo”.

Lícito es lo permitido, lo *facultativo*, lo que puede hacerse razonablemente como consecuencia de una permisión directa o indirecta (no prohibida) de las normas jurídicas. Su naturaleza jurídica es, pues, la que compete a un juicio valorativo de licitud de *la conducta en relación mental con la norma* no imperada y no prohibida. Se trata de un juicio negativo: lo no prohibido ni imperado es lo facultativo. Si bien a veces puede estar imperado por otro título. Hay derechos que son deberes irrenunciables. Y en todo caso, los derechos de libre ejercicio, son medios –espacios

La relación a que aludimos en el texto sería, de suyo, lógica abstracta (*adiventa*), pues compete a un juicio todavía teórico (especulativo–práctico) referido a la visión del valor ético de una conducta posible (juicio de conciencia). La *necesidad* de referencia es, pues, la necesidad moral de la obligación moral, un aspecto de la atracción invencible de lo que se ve como bueno “de suyo” (*bonum honestum*): *in casu*, del bien a que apuntan las normas jurídicas, éticamente fundadas en un núcleo de juridicidad genérica natural. Invencible, digo, *mientras el obligado no desvía su atención* de aquel bien, para atender a otro bien ontológico, no moral; como consecuencia de un conjunto, decíamos, de malas disposiciones.

⁴⁶⁵. *De veritate*, 17, 3. Sin embargo, hay veces en Derecho “una responsabilidad objetiva” que se justifica plenamente. Algunos hablan de *deber jurídico* en sentido *objetivo*; pero, es preferible, para evitar confusiones, ver en ella una forma de coacción.

⁴⁶⁶. Conviene, sin embargo, recordar a este aspecto que, dado el supuesto de hecho condicional (en el ejemplo propuesto: un reato o figura delictiva) surgen también concretos deberes categóricos de justicia. Y, por tanto, relaciones necesarias. (P. ej.; el deber de padecer la pena, que corresponde al derecho de la sociedad imponerla. Derecho que, siendo un deber, se corresponde, a su vez, con el derecho del condenado a sufrir la sanción sólo después de seguido el debido procedimiento; a recurrir a una instancia superior si no la estima justa; a su liberación una vez cumplida la pena, etc...).

Las disposiciones de coacción dan origen, pues, a gran número de derechos y deberes. Pero –esto es, a mi juicio, capital– jamás deberá echarse en olvido que su normatividad es *secundaria* o de segundo grado, porque todos aquellos deberes y derechos reciben todo su sentido del fin que persiguen: la *defensa* de los fundados en normas *primarias* de conducta.

de libertad— para cumplir deberes, fundados —en última instancia— en el deber fundamental de autorrealización plenaria en la libre opción al fin último del hombre en Dios, que no puede obtenerse de manera solipsística sino en la vida social con una actitud solidaria con los otros.

170

Hay una *diferencia entre esta licitud jurídica y la licitud moral*. Pues las normas del Derecho regulan la actividad con respecto a las demás; no miran directamente a la perfección ética del agente, sino al orden externo de la justicia. Toda actividad que no lo perturbe se considerará, pues, jurídicamente lícita o permitida, aunque no vaya acompañada de ánimo justo y falte la rectitud moral de otras virtudes⁴⁶⁷.

El Derecho prescribe tan sólo aquel *minimum ethicum* sin el cual no sería posible (en la estimación del legislador al menos) la subsistencia misma de la sociedad⁴⁶⁸.

Decimos en la definición "concebida como posible" porque no se tiene un derecho sólo cuando se ejercita la voluntad con actos de disfrute. El titular, además, no puede ejercer en ocasiones directamente su derecho, sino por medio de un representante.

Así se explica cómo pueda y deba ser *el incapaz* titular de derechos subjetivos: pues no se considera el modo del ejercicio con un criterio *subjetivo*; sino la *pertenencia objetiva* al titular de las *ventajas* de una posible *actividad lícita* del titular, que puede ser ejercida, de hecho, por un representante.

La *juridicidad del derecho subjetivo* pues, no parece tener otra consistencia *ontológica* que la *idealidad "irreal"*, de una mera *denominación extrínseca* de "licitud jurídica" de una conducta *posible* (es decir, de una facultad psíquica) fundada en la *relación jurídica vertical* de conveniencia entre la conducta actual y las normas que la permiten⁴⁶⁹.

Siendo necesaria una posible actividad del titular para que quepa hacer una calificación valorativa de *licitud*, no parece infundada la opinión de D. Barbero, según la cual *el crédito no es propiamente un derecho subjetivo*. Este, en efecto, no parece incluir en su contenido más que una *expectativa* a su cumplimiento por parte del obligado, si tenemos en cuenta que está exclusivamente referido a una actividad *ajena* calificable como debida, y no como permitida. Si es desconocida la obligación de

467. Permítaseme un ejemplo muy poco académico. Me es jurídicamente lícito usar de mi *vino* como me plazca, siempre que no perturbe a los demás. Si abuso de él en privado, faltaré a las normas éticas de templanza, pero no a las normas jurídicas. Si no lo hago en público por miedo a una "ley seca", faltaré a mi conducta privada la interna rectitud ética de la justicia-virtud; pero —en principio— mi conducta se considerará jurídicamente lícita, porque no habré faltado a aquella otra justicia-orden más imperfecta.. Parece impropio, con todo, hablar de un derecho, por ejemplo, a la prostitución permitida. Pues (aparte del entronque del Derecho con la Moral) la permisión es, en la intención del legislador, extrajurídica, no coercible.

468. La justicia perfecta, en efecto, es un ideal al que debe éste tender, pero su realización es de hecho defectuosa. Consecuencia en parte de la exterioridad y de su incapacidad para dirigir la conducta —como decíamos— en su integridad. Y consecuencia también —derivada de la caída— de la imposibilidad de obtener un ordenamiento jurídico éticamente perfecto, una universal observancia y una justa aplicación del mismo. La norma, además, es una proposición general que no puede prever todos los casos: está necesariamente expresada en conceptos estáticos (esquematismo casuístico), y sujeta por ende, a un *minimum* de estabilidad temporal (*mutatio in iure odiosa*; Cfr. S. Th., I-II, 97, 2). De ahí la necesidad de flexibilizar sus imperativos mediante una adaptación prudencial a las nuevas circunstancias, y a la indudable tarea de "creación" jurídica (en el sentido de factor en orden a su evolución, principalmente) que compete a la vida judicial y —sobre todo— al fenómeno consuetudinario.

469. Cfr. D. BARBERO, *Studi di teoria generale del diritto*, Milano 1953, 122 ss. No es, pues, el derecho un poder o denominación de la voluntad reconocido u otorgado por el ordenamiento jurídico (WINDSCHEID). A veces, en efecto, se ejerce por un representante; y en tal caso quedaría sin explicar por qué tiene derecho quien no está dominando con su voluntad. Tampoco es correcto definirlo como un "interés jurídicamente protegido" (IHERING). Aparte de que hay derechos que no se refieren a intereses particulares, estos autores entienden "interés" en su sentido excesivamente materialista (sólo los de naturaleza económico-social), y hay derechos referidos a intereses más elevados.

Tampoco puede decirse, a mi modo de ver, que el derecho subjetivo consista en la *relación de poder* (entendida ya como relación real de exigencia, ya como el mismo mandato abstracto de la norma concretado en el sujeto, etc...).

cumplimiento en el término convenido (o amenazado aquél al menos), habrá, sí, un *posible actividad* en el titular jurídicamente calificable de lícita: ordinariamente, la *acción* a la tutela coactiva de sus intereses mediante el proceso judicial. Pero, es evidente, *la acción no es ya el crédito*, sino un derecho subjetivo secundario que surge como consecuencia de un nuevo título, derivado de una nueva situación de hecho reconocida por el derecho objetivo: el desconocimiento (al menos temido) del crédito.

Así y todo, parece inoportuno, en vista de su generalización universal, negarle el nombre de derecho subjetivo. Y más teniendo en cuenta que cabe concebir una *relación mental de pertenencia indirecta* entre titular y acreedor. Pertenencia no de su actividad propiamente, sino relativa a las posibles ventajas que de tal prestación de otro le derivarán. Y cabe, en consecuencia, una denominación jurídica basada en aquella relación mental, calificable a la manera de una detentación potencial lícita. Debe reconocerse, con todo, la impropiedad de una calificación de licitud de lo que no está referido en ningún sentido a una propia actividad jurídica (suya o de su representante), pues no la hay antes del litigio. Sería, pues, derecho subjetivo en sentido amplio tan sólo.

Pasamos ahora a considerar *otras normas o pautas sociales de comportamiento que no son –de suyo– de carácter jurídico*. Subrayamos enérgicamente ante todo, que también el objeto de las otras normas sociales debe estar necesariamente referido a la justicia como a su estrella polar: *no hay ángulo de la conducta humana de alteridad que no se halle en la órbita ideal de la justicia*, bien la justicia estricta, bien de alguna de las otras virtudes satélites que de ella participan. Pero no regulan ellas una conducta de estricta justicia (*jurídica*), sino deberes referidos a algunas de sus *partes potenciales*: en nuestro caso a la dimensión social de la virtud de la religión, o a cualquiera de las virtudes sociales de veneración o civilidad⁴⁷⁰ –singularmente la afabilidad o amistad ciudadana– que enriquecen y completan las relaciones de justicia estricta, contribuyendo a hacer amable la vida social y el recíproco cumplimiento de los deberes. De ellas se puede decir que prolongan y completan la justicia estricta en algunas de sus deficiencias⁴⁷¹. Pueden considerarse, pues, como *complementos jurídicos*.

Pero debemos añadir todavía aquellas *exigencias éticas*, que señalan un ideal de continua superación sin medida, *del amor sobrenatural de caridad o del amor natural de perfecta amistad*⁴⁷². El incremento del amor, lejos de menguar las relaciones de justicia –se ha puesto de relieve–, espiritualiza sus exigencias, como el amor de Dios no borra, sino que hace más delicado y profundo el temor de ofenderle. Aunque el amor del amante –que supone ya radicalmente una semejanza ontológica– arrebatara al amado en el acto por el que viven ambos intencionalmente en el otro, no suprime tan íntima unión la incomunicable subsistencia personal ni, por consiguiente, las relaciones de alteridad referidas a normas de estricta justicia.

La justicia y el amor tienen, pues, virtualidad rectificadora y unitiva de la misma conducta humana de alteridad. Pero su misión es específicamente distinta: mientras las normas de justicia estricta se enderezan a procurar aquél mínimo de orden en la conducta exteriorizada que preste el indispensable armazón o forma configuradora al cuerpo social, el amor infunde aliento vivificador a ese mismo cuerpo, espiritualizando

470. Pueden verse enumeradas y brevemente comentadas en J. RUIZ GIMÉNEZ, *Derecho y vida humana*, cit. pág. 206. Y profundamente estudiadas en *S. Th.*, II-II, q. 82 ss.

471. L. LACHANCE, *Le concept de droit*, cit. 287 ss.

472. J. RUIZ GIMÉNEZ, *Derecho y vida humana*, Madrid, 1944.

la prestación de las exigencias del "otro" con la libre donación que inspira el amor del otro como "prójimo"⁴⁷³.

En este sentido se ha podido decir que no hay sociedad en el pleno sentido de la palabra sino en la medida en que la necesidad moral de las obligaciones sociales y jurídicas se mudan en un consentimiento espontáneo a las leyes obligatorias⁴⁷⁴.

Pero todavía hay otras reglas que de hecho determinan la conducta social del hombre en relación con sus semejantes, que no son necesariamente éticas ni absolutamente vinculantes. Nos referimos a multitud de *normas de cortesía, decoro, decencia, urbanidad... y, en general a aquellos convencionalismos, usos y costumbres, que se imponen progresivamente en la vida de relación*. Tales reglas, sin embargo, deben considerarse más bien como formas embrionarias de ley, preceptos morales o normas jurídicas en vías de positivización, sin que quizá nunca lleguen a ella⁴⁷⁵.

No son ellas, pues, de suyo normas categóricas o absolutamente vinculantes. Aunque algunas se impongan en ocasiones de un modo tiránico como reglas de conducta, en principio son de libre cumplimiento.

También pueden ser consideradas como reglas sociales todo un conjunto de *normas de índole técnica, tales como las de naturaleza económica*, que gobiernan el acondicionamiento de la producción, trueque y disfrute correctos de los bienes materiales. Aunque no sea posible conseguir una eficacia social en las relaciones económicas sin un mínimo de ordenamiento jurídico subyacente que les dé forma y

473. . (J. MARITAIN, *Les droits de l'homme et la loi naturelle*, París 1947, 39). El amor es considerado por RENARD como el vínculo espiritual de la institución, *Philosophie de l'institution*, París 1939, 182. Algunos juristas protestantes (E. WOLF, por ejemplo) han propuesto la espiritualización de las relaciones jurídicas del creyente cristiano acudiendo a la *Weisungen* de la Biblia, que hacen posible ver al "otro" como un "prójimo". Resulta así la noción Wolfiana de "Derecho del prójimo" expresiva de las relaciones dialécticas entre derecho y amor cristiano. Cfr. P. L. ZAMPETTI *Il problema della giustizia nell protestantismo tedesco contemporaneo*, Milano, 1962. J. FERRER ARELLANO, *Lutero y la reforma protestante*, Madrid, 1996, c. II; *Filosofía de las relaciones jurídicas*, cit, 327 ss.

474. TAYMANS ha profundizado teológicamente en la ejemplaridad de la Comunidad Trinitaria para la comprensión de las relaciones sociales. «Es desde la Trinidad como es preciso considerar al hombre, hecho a imagen y semejanza del Creador, para descubrir las normas inmutables de toda sociedad digna de tal nombre. Tales normas están inscritas en la vida divina, donde nada subsiste que no sea mutua comprensión y amor mutuo».

«Así como en Dios, la necesidad de la naturaleza Trinitaria es a la vez aceptación consciente, amor y donación en la vida íntima intra-trinitaria, en una identidad misteriosa para nosotros – pues no podemos entender la conciliación entre lo absolutamente necesario y lo soberanamente espontáneo– la necesidad de naturaleza por la que el hombre vive en un grupo social, debe trocarse en aceptación espontánea y donación generosa de su yo».

«También es necesaria la comunidad de Personas Divinas para realizar las obras distintas de Dios (ad extra). Pero la necesaria unidad de esta acción común no supone ninguna coacción, porque aquella necesidad natural es libremente consentida por cada una de las tres Hipóstasis Divinas, como la necesidad de ser un solo y el mismo Dios es libremente aceptada y amada por ellas. De modo análogo, la sociedad humana, imagen de la Trinidad, debe trocar la necesidad que imponen los deberes sociales en un consentimiento espontáneo". Forzando el acceso de las conciencias no se pueden establecer relaciones sociales duraderas... todas las presiones deben trocarse en aceptación gozosa de las necesidades que ellas expresan».(*Le Mystère Primordial*, París 1946, 88 ss).

JUAN PABLO II insiste con frecuencia en esta ejemplaridad social de la Comunión Trinitaria: «Por encima de los vínculos humanos y naturales, se percibe a la luz de la fe un nuevo modelo de unidad del género humano, en el cual debe inspirarse en última instancia la solidaridad. Este supremo modelo de unidad, reflejo de la vida íntima de Dios, Uno en tres Personas, es lo que los cristianos expresamos con la palabra comunión. "La integridad personal del hombre" tiene dos dimensiones fundamentales: la "estructura de la naturaleza individual" y "las relaciones que se dan sólo entre personas"; estas relaciones "caracterizan un orden de coexistencia y colaboración del que sólo las personas son capaces". La relación entre personas se hace plena en el amor: "la realidad del espíritu humano se manifiesta de modo más profundo en el amor y por el amor". Y cita el famoso n. 24 de la *Gaudium et spes* que "sugiere una cierta semejanza entre la unión de las personas divinas y la unión de los hijos de Dios en la verdad y la caridad...». (JUAN PABLO II, *Sollicitudo rei socialis*, n. 40.

475. M. PUIGDOLLERS, en sus explicaciones de cátedra sobre la "Teoría de las fórmulas expresivas de la ley natural", ha señalado que «la positivación progresiva de las exigencias jurídico naturales pasó y tuvo explicablemente que pasar por esa etapa de costumbres primarias, preñada de futuros desdoblamientos, que no son tara de los pueblos salvajes, sino fenómenos observables incluso en los medios sociales contemporáneos, donde múltiples normas rectoras de la conducta adoptan, en su nacimiento espontáneo, esa modalidad de indiferencia que no es más que un signo de la radical unidad del ser humano». Cit. por RUIZ GIMÉNEZ. *Ibid*.

estabilidad (y que las enderece al bienestar común de todos), están *sujetas* ellas, indudablemente, a sus propias leyes técnicas, y deberán estar *subordinadas* (como en general todas las reglas que gobiernan los productos de la dimensión técnico artística de la actividad del hombre) *al dominio de la ética*⁴⁷⁶.

E. *Las relaciones jurídicas entre las relaciones sociales*

Hemos descubierto todo un *conjunto de órdenes normativas* mutuamente engarzados entre sí –y en ocasiones superpuestos– que regulan la actividad social del hombre⁴⁷⁷. Aunque fundados todos ellos en la naturaleza de la vida social, han debido ser necesariamente positivizados en buena parte, por razones bien conocidas, constituyendo sistemas de *normas jurídicas, morales, religiosas y técnicas*⁴⁷⁸.

Corresponde a la prudencia política particularizar en cada una de las situaciones de la vida comunitaria todas aquellas exigencias normativas generales, en función de todo el conjunto de circunstancias que las configuran como singulares.

De las ideas que acabamos de exponer casi esquemáticamente se deduce que, a pesar de la importancia del Derecho como norma para la vida comunitaria –derivada de su imprescindible para la configuración externa y para la misma subsistencia del cuerpo social– no constituye él, sin embargo, el único vínculo que mantiene unida a la comunidad.

No menos importantes que las relaciones jurídicas son los restantes vínculos que configuran la convivencia de los hombres, especialmente el amor. Cuando falla el ejercicio de las virtudes (regulado por aquellas normas metajurídicas a las que acabamos de aludir) y cuando desaparecen los usos y costumbres y el verdadero amor, el Derecho es incapaz de sustituirlos. La mayor o menor juridicidad de la vida social no depende del número de disposiciones legales –de conducta o coacción– sino de la extensión e intensidad en el influjo que ellas y otras normas meta jurídicas, etc...) obtienen sobre la conducta.

Así y todo, continúa siendo cierto que *es absolutamente imprescindible un ordenamiento jurídico que asegure a la vida comunitaria aquél mínimo de orden sin el cual no podría subsistir como sociedad.*

476. Sólo un evidente unilateralismo puede invertir la perspectiva hasta el extremo de reducir el Derecho a economía (CROCE) o considerarlo como epifenómeno de las estructuras económicas (marxismo), Cfr. RUIZ GIMÉNEZ, o. c, 185.

477. Se comprende que –en esta perspectiva de pensamiento– se afirme con plena razón que las normas cuyo fin no sea ordenable al bien común, sólo en un sentido muy relativo e imperfecto pueden ser calificadas de tales (por las características exteriores de su promulgación, por su efectiva vigencia, debida quizá exclusivamente a una poderosa máquina coactiva), etc. (Cfr. J. FERRER ARELLANO, *Filosofía de las relaciones jurídicas*, cit. Introducción gnoseológica). De otra parte, aquellas normas que, como las técnicas, no se enderezan de una manera directa a la obtención de algunos de los elementos que van a concurrir a su implantación, en tanto tienen sentido normativo –y pueden considerarse normas sociales– en cuanto también ellas pueden ordenarse a él de una manera más o menos remota. SANTO TOMÁS las calificó en este sentido de normas secundarias o relativas, por ser esencialmente intermedio y relativo el fin a que apuntan. LACHANCE. o. c, 206.

478. Bien entendido, por supuesto, que las jurídicas reciben su fundamento vivificante de la moral: y que las religiosas, siendo también éticas, pueden ser en parte jurídicas, según opiniones muy autorizadas (sobre este problema vide GRANERIS, o. c. págs. 243 ss). Las normas técnicas se subordinan, a su vez, a las éticas. Algunos autores añaden como distintas a las anteriores las normas políticas. Sin embargo, parece claro que no difieren de las anteriores sino como lo general difiere de lo singular, pues son, precisamente las normas individuales del dictamen prudencial que sintetiza en orden a la situación social las exigencias ideales de aquellas normas abstractas y generales (incluidas las técnicas). Y las únicas, por ende, inmediatamente normativas. Hay una política legislativa, interpretativa, de simple observancia, etc...

Aquellas comunidades en que florezca la virtud, con usos bien desarrollados y costumbres estables, pueden pasar con un mínimo de aquellas normas jurídicas que coaccionan la conducta a la observancia. Reververa en ellas un destello analógico de aquella Jerusalén escatológica *ubi pax erit et unitas plena atque perfecta*, según la celeberrima descripción agustiniana⁴⁷⁹. ¡Creamos en la utopía! (al menos como estrella polar), y –siempre– como esperanza teologal en el cumplimiento de la palabra profética: . (2 Pe 3, 13, Cfr. Is 55, 17, 66, 22; Ap 21, 1, 27).

CAPÍTULO IV ONTOLOGÍA Y NOÉTICA DE LA RELACIÓN DEL HOMBRE CON DIOS

INTRODUCCIÓN

En este último capítulo dedicado a la *relación-hombre-Dios*, parece conveniente tratar no sólo del respecto creatural constitutivo de la persona, del que tratamos en el Capítulo I –que es la vertiente terminativa o pasiva del misterio *ontológico* de su origen en Dios Creador–, sino también de su manifestación *gnoseológica* en la conciencia humana, de la que emerge el fenómeno religioso, de tan permanente y diversa expresión en la historia de la humanidad.⁴⁸⁰

La noticia originaria que el hombre tiene de Dios –su relación noética con El– es, en efecto, como la "palpitación sonora"⁴⁸¹ en la conciencia del espíritu creado, de aquella ontológica religación a la Palabra creadora que, al llamar a cada hombre por su propio nombre, –voz en la nada– da origen a su ser creatural, implantándole en la existencia, en constitutiva coexistencia con los otros hombres "para que tenga parte en su vida bienaventurada" (CEC, 1).

⁴⁷⁹ *Tract. 26 in Joann*, sub fine. Cfr. J. FERRER ARELLANO, *Etiología de la paz social, en la perspectiva conducta-norma* en Actas del Congreso sobre Derecho y paz 1967, 211-22, organizado por la Sociedad española de Filosofía jurídico social.

⁴⁸⁰ Las ideas esbozadas en este capítulo las he desarrollado ampliamente en el libro publicado tres años después de la primera edición de este, J. FERRER ARELLANO, *Filosofía de la Religión*, Madrid, Palabra 2001.

⁴⁸¹ La expresión es de X. ZUBIRI, Cfr. *El problema filosófico de la historia de las religiones*, cit., 303. La relación de dependencia de la criatura-Creador –"Relatio quaedam ad Deum cum novitate essendi" (*De potentia*, 33), no es predicamental, como falsamente sostienen no pocos discípulos de Tomás de Aquino, sino trascendental-constitutiva. (Así lo demostramos en los capítulos I y II).

“Le llama y le ayuda a buscarle, a conocerle y a amarle con todas sus fuerzas. Para que le busque; no cesa de atraer al hombre, ante todo dando testimonio de sí”⁴⁸², en aquella *revelación natural* en la que se apoya la religión –de tan constante y variada presencia en la historia–, connatural¹⁷⁵ al hombre; para que, si no se hace voluntariamente el sordo a la manifestación que hace de sí el Creador en la obra de sus manos, pueda reconocerle, por el don gratuito de la fe teologal, en la *Revelación sobrenatural*, por la que sale a su encuentro en oferta de comunión salvífica con El en su íntima vida trinitaria que culmina en la Bienaventuranza.

Tal es –a la luz de la Revelación bíblica– la intención última de su acción creadora. Si le buscamos como "a tientas" (Hch 17, 27) –porque ya hemos empezado a conocerle, aunque muy imperfectamente en aquella revelación natural–, nos disponemos a alcanzar la íntima comunión con El –hijos de Dios en Cristo por el Espíritu– a la que ha querido libremente elevarnos por un designio benevolente de su voluntad (Ef 1 y 2).

Quien no sabe escuchar aquella voz de Dios que da noticia de sí en la obra de sus manos (Rom 1,19–20; Sb 13, 1–9), *se cierra el camino* que el Creador traza para cada hombre con admirable y oculta Providencia, que conduce *al encuentro salvífico con El*, en la fraternidad de los hijos de Dios en Jesucristo *malogrando su destino último sobrenatural*.

De ahí la importancia –resolutiva y resolutoria– que tiene el conocimiento originario de Dios, que el Cardenal Newman llamaba "experiencia religiosa fundamental". Ella abre el itinerario de búsqueda del *Deus absconditus* propio del hombre naturalmente religioso, y lo dispone a la respuesta de fe sobrenatural a la Revelación que Dios hace de su vida íntima de la que desea hacerle partícipe. Por ella sale a su "encuentro", dándole al mismo tiempo una luz sobrenatural que le muestra el camino por el cual es posible alcanzarla, "a todo aquél que busca el sentido último de su vida" (Cfr. CEC 26).

Parece muy conveniente, pues, dedicar la atención que se merece al estudio de la naturaleza de esa originaria relación noética con Dios llamada "experiencia religiosa fundamental" (que suele abordarse de ordinario como de pasada y muy superficialmente), que emerge de la *espontánea inferencia de Dios como fundamento del mundo, connatural al hombre constitutivamente religado a su Creador*.

Ya hemos tratado de ella al estudiar la *relación entre conocimiento y amor* que funda el llamado conocimiento por connaturalidad. Las pruebas de la Teodicea no son –decíamos en el Capítulo I– sino inflexiones diversas de un mismo movimiento metafísico del espíritu –expuestas con rigor filosófico–, suscitado por aquel connatural saber originario, que alcanza a *Aquél que es "por sí mismo"* en tanto que *Creador de todo cuanto es finito, haciendo que sea*. Tienen –si son concluyentes– el cometido de poner en forma con rigor lógico, en su certeza metafísica, las diversas modalidades de aquella espontánea inferencia del hombre naturalmente religioso, "elevando una previa convicción intelectual a rigurosa y explícita intelección convincente" (Zubiri).

Vuelvo de nuevo en este capítulo V sobre el tema de aquella originaria experiencia de Dios como fundamento, en la perspectiva, ahora (epígrafes 1 y 2), de una *filosofía de la religión, fundada en la metafísica de la relación que antes hemos esbozado, a la luz de la Revelación bíblica*. Tal es mi juicio, la única perspectiva adecuada para tratar acerca del justamente denominado "problema filosófico de la historia de las religiones". (Con este mismo criterio metodológico de apertura a la Revelación judeocristiana la ha estudiado X. Zubiri, con profundidad poco común en

482. *Catecismo de la Iglesia Católica* (CEC) n.1.

el tratamiento habitual del tema, en su conocida obra del mismo título, que me ha servido de inspiración –si bien no comparto su modo de concebir el orden trascendental que le es subyacente, ni alguna de sus tesis y desarrollos).

Trato a continuación de los ~~siete~~ tipos, naturales y sobrenaturales, gnoseológicamente diversos, de la relación noética por la que el hombre accede intelectivamente a Dios, en su distinción y nexos. El primero de ellos –aquella originaria experiencia religiosa expresada en la *religión connatural al hombre*– es el primer preámbulo de la fe en la *Revelación sobrenatural* que se consuma en la visión beatificante, y la puerta que abre –al menos a título dispositivo– a los otros seis tipos humanos de conocimiento de Dios (epígrafe 3).

Quedaría incompleto este estudio sobre la relación humana de acceso noético al Creador, fundada de la ontológica condición creada del hombre –en su constitutiva relación al Creador– si no incluyera el estudio de su negación. Es *el fenómeno del ateísmo*, que me propongo estudiar aquí –coherentemente con el tema de esta monografía sobre "persona y relación"– *en la perspectiva antropológica del espíritu humano que niega a Dios* (de una u otra forma), en la intimidad de una libre actitud personal que sólo Dios discierne con exactitud. Trataré, pues, en un último epígrafe –también a la luz de la Revelación bíblica– de las diversas *actitudes personales ateas* (*en sentido estricto*) que impiden, por desatención culpable, aquél originario acceso cognoscitivo, del todo connatural, al Creador; *en sí mismas y en su trágica conexión* (epígrafe 4).

I. RESPECTO CREATURAL Y RELIGIÓN

La religión es la expresión primera de la toma de contacto noético explícito del hombre con Dios. Hay una gran diversidad de religiones, pero todas ellas son expresiones de un mismo nivel de experiencia –la experiencia originaria religiosa fundamental– que aparecen como un hecho humano coextensivo con la historia de la humanidad. Los etnólogos coinciden en que es uno de los dos indicios que caracterizan la aparición del *homo sapiens*: la *técnica* –el instrumento– y el *culto* –el símbolo ritual.

Esta *universalidad del hecho religioso* es una confirmación de la aptitud religiosa connatural al hombre⁴⁸³ en virtud de su apertura espiritual intelectual y volitiva al orden trascendental suprasensible; fundada esta, a su vez, en la relación constitutiva a Dios Creador –el respecto creatural–, que le llama por su propio nombre (como "única" creatura querida por sí misma), constituyéndole a su Imagen, capaz de dialogar con El.

El –junto con los espíritus angélicos– *fundamento antropológico de la religión* en las variadas expresiones que estudiaremos luego es, en efecto, *la constitutiva dimensión religiosa del hombre* que Santo Tomás identifica con la ontológica religación o *respecto creatural* de absoluta dependencia al Creador (la creación *passive sumpta*: "*relatio quaedam ad Deum cum novitate essendi*", *De potentia*, 3, 3). *De ella brota* en la criatura espiritual (finita, pero capaz, en tanto que espiritual –según

⁴⁸³ Esa connatural dimensión religiosa a la condición humana «puede manifestarse tanto entre los no cristianos como entre los cristianos. Buda y Mahoma son genios religiosos más grandes que San Pedro o el Cura de Ars. Como subrayamos después, la salvación no está en la experiencia religiosa natural más o menos intensa, sino en la fe en la Palabra de Dios. Como ha dicho muy bien Guardini, "no somos grandes personalidades religiosas; somos, sencillamente, servidores de la Palabra". El nudo de la cuestión radica en saber si en Cristo no es proporcionada una salvación y en creer en ella». J. DANIELOU, *Dios y nosotros*, cit. 15.

las acertadas palabras de Millán Puelles– "de vivir la infinitud del ser") –en acto segundo– *la religión*, como *actitud subjetiva* y como *cuerpo de doctrina objetivado* teórico–práctico –mas o menos institucionalizado– de un modo espontáneo connatural a su apertura religada⁴⁸⁴.

177

Todo hombre encuentra oscuramente a Dios en los llamamientos de su conciencia, en la manifestación de la Providencia, en la experiencia de su dependencia. En esta perspectiva, la religión, como un dato esencial, puede presentarse como una primera revelación, *la revelación cósmica o natural*, aquella de la que es testimonio la alianza de Noé en el Antiguo Testamento, y a la que se refiere San Pablo cuando se dirige a los cristianos de Lystres que "Dios ha dejado a las naciones seguir sus caminos, pero no se ha quedado sin testigos entre ellas, dándoles las lluvias y las estaciones fecundas, llenando de alimentos y de alegría vuestros corazones".⁴⁸⁵ El testimonio que Dios no cesa de dar de sí mismo ante las gentes, es la regularidad de las lluvias y de las cosechas (objeto de alianza cósmica con Noe). El fondo de las religiones paganas es, en efecto, el conocimiento de Dios a través de los movimientos rítmicos de la Naturaleza, que litúrgicamente se expresa por el ciclo de las fiestas estacionales⁴⁸⁶.

Más rigurosamente todavía, la *Epístola a los Romanos* afirma esta manifestación del Dios invisible a través de sus obras visibles: (1,20), es decir: se volvió visible por las obras de su inteligencia". San Pablo insiste sobre la responsabilidad de los hombres que, " (I, 21-23). De ahí que la idolatría sea una degradación culpable de la revelación cósmica por la que el hombre puede llegar perfectamente al conocimiento del verdadero Dios. (Tal es la doctrina del Concilio Vaticano I contra los errores tradicionalistas y fideistas, afirmando que el conocimiento de Dios es accesible a todos los hombres).

La *Epístola a los Romanos* añade una idea nueva de gran importancia, afirmando que Dios se manifiesta no solamente por la voz del mundo visible, sino también por la de la conciencia moral: "Cuando los gentiles (paganos) que no tienen la Ley, cumplen naturalmente los preceptos de la Ley, no teniendo la ley, son para sí mismos su ley y manifiestan por el testimonio de su conciencia que los preceptos de la ley están grabados en sus corazones" (Rom. 2, 14-15). Resulta, pues, que «no hay otras manifestaciones de la voluntad divina que la Tablas entregadas a Moisés en el Sinaí; esas mismas están grabadas por el dedo de Dios, que es el Espíritu, en las tablas de los corazones. Y a través de lo absoluto de la Ley moral, el hombre puede reconocer la existencia y la naturaleza de Aquel que –y sólo El– puede imponer obligaciones con carácter absoluto, de tal forma que la obediencia a la Ley moral es la expresión de la adoración de la voluntad.

484. El hombre se encuentra en permanente situación de apertura al carácter trascendental y absoluto del ser, en virtud de la experiencia ontológica del ser del ente, implícito, en cualquier experiencia propiamente humana (haciéndola posible). Si se cierra culpablemente al descubrimiento explícito del Absoluto trascendente que funda el universo de los entes relativos y finitos, vehiculado por el principio de causalidad metafísica (Cfr. cap. I), se inclinará a absolutizar al mundo en alguno de los reflejos especulares del Creador. La aspiración tendencial del dinamismo del hombre, que radica en su apertura religada a Dios, se orientará entonces hacia mitos de sustitución, a los que se exige una absoluta, íntegra y total sumisión "religiosa". Se explica así como se ha ido sucediendo, a lo largo de la historia, el culto a la naturaleza, a la razón, a la libertad, a la sociedad, a la clase, la raza, el progreso, etc..., como consecuencia de su absolutización (de aquello que –de suyo– es relativo al Fundamento absolutamente absoluto). *Es el ateísmo religioso (positivo) de sustitución* que estudiamos en el epígrafe 4.

485. Hech 14, 15-18. (Cfr. también el discurso de S. Pablo en el aeropuerto a los atenienses, *ibid*). Ch. JOURNET cree percibir en esa "alegría" un eco de la gracia del Espíritu Santo que como fruto de la Cruz salvadora del nuevo Adán visita todos los corazones de los hijos de Adán. Cfr. Ch. JOURNET, *Charlas sobre la gracia*, cit, 213.

486. Cfr. Card. DANIELOU, *Dios y nosotros*, cit. 21.

II. RELIGIÓN Y RELIGIONES. EL PROBLEMA FILOSÓFICO DE SU DIVERSIDAD

178

La experiencia religiosa se expresa en rasgos diversos según el genio religioso de cada pueblo, que emerge de forma connatural de una forma mentis que ha sido configurada (vide supra III, I, 1, c) en virtud del medio cultural que le es propio, en cuya formación tantos factores intervienen: el modo de vida (agrícola, nómada, ganadero, etc.)⁴⁸⁷; el desarrollo intelectual (el primitivo –como el niño– ejerce la inteligencia en régimen "crepuscular, nocturno" –correspondiente mentalidad simbólico–mítica–, que apenas deslinda las ideas univerales de la experiencia sensible (está como inmersa la luz intelectual en el símbolo que la expresa y del que toma origen, a diferencia del régimen más evolucionado, "solar–diurno" de mayor capacidad abstractiva –más nocional y abierta a la metafísica– según la terminología propuesta por Maritain⁴⁸⁸); el nivel de comportamiento moral, etc...

De ahí la diversidad de las religiones. Todas son expresiones del mismo nivel de experiencia que se expresa siempre en una triple dimensión: a) un cuerpo de doctrina (teocosmogonía) b) culto (eclesiología), y c) un saber de salvación (soteriología, en su dimensión escatológica). Pero ese triple nivel de expresión de la experiencia religiosa, común a todas las religiones, se diversifica en una variada tipología según el genio religioso de cada pueblo.

X. Zubiri propone tres rutas o vías de toma de conciencia –de descubrimiento de Dios como fundamento en su peculiar terminología– típicamente diversas, de la "vivencia" de la religión a la "deidad" –al valor absoluto del ser y sus trascendentales, en el registro nocional de la ontología clásica–, que él describe como como el "poder de lo real", ultimidad posibilitante e imponente de la vida del hombre en el mundo (que exponíamos en el capítulo I, n.7)⁴⁸⁹. (*El ateísmo sería –según Zubiri–, un encubrimiento de aquella experiencia de Dios como fundamento por una desatención culpable*).

487. Cfr. X. ZUBIRI, *El problema filosófico de la historia de las religiones*, cit 121 ss.

488. Cfr. J. MARITAIN, *Cuatro ensayos sobre el espíritu en su condición carnal*, c. 3. No debe considerarse el primero como de inferior rango, sino como distinto y complementario. El lenguaje metafórico del símbolo sugiere con más hondura los aspectos místicos de lo real que el logos conceptual articulado. Por eso lo usa tan ampliamente la Palabra revelada en imágenes que sugieren el misterio del Reino de Dios instaurado en la alianza salvífica que culmina en Cristo, preparado por Israel y realizado en la Iglesia progresivamente hasta su consumación escatológica. (Cfr. C. Vaticano II, *Lumen Gentium*, cc. 1 y 2).

489. «El ateísmo, el teísmo, la agnosis son modos de experiencia del fundamento de lo real. La experiencia del fundamento del poder de lo real por la ruta que intelectivamente lleva a Dios, es *eo ipso* Dios experimentado como fundamento, es experiencia de Dios.

>>Religión es plasmación de la religión, forma concreta de apoderamiento del poder de lo real en la religión. (...) El poder de lo real consiste en que las cosas reales sin ser Dios, ni un momento de Dios son, sin embargo, reales "en" Dios, es decir, su realidad es Dios *ad extra*. Por eso, decir que Dios es trascendente no significa que Dios es trascendente "a" las cosas, sino que Dios es trascendente "en" las cosas. El apoderamiento de la persona humana por el poder de lo real, es entonces un apoderamiento del hombre por Dios. En este apoderamiento acontece la intelección de Dios. De ahí que toda realización personal humana sea precisa y formalmente la configuración optativa del ser humano respecto de "Dios en mi persona".

>>Descubrimiento de Dios en la *marcha intelectual de la religión*: tal es, según Zubiri, la historia de las religiones: la experiencia teologal de la humanidad tanto individual como social e histórica, "en tanteo" acerca de la verdad última del poder de lo real (según una triple vía).

>>La experiencia del fundamento del poder de lo real por la triple vía o ruta que intelectivamente lleva a Dios, es *eo ipso* Dios experimentado como fundamento, es experiencia de Dios.

>>Si el hombre descubre la realidad fundamental en un proceso intelectual y volitivo, *de voluntad y de verdad*, y el ateo no, es que el ateo, a diferencia del teísta que ha descubierto a Dios, se encuentra con su pura facticidad *encubriendo a Dios: es el encubrimiento de Dios frente a su descubrimiento*. No es carencia de experiencia de Dios. Es una experiencia en cierto modo encubierta>>. Cfr. X. ZUBIRI, *El problema filosófico de la historia de las religiones*, cit., 44 y 54. *Dios y el hombre*, cit., 378.

Esas tres vías "metódicas" darían origen a una diversidad en el modo de concebir y de relacionarse con la Divinidad (politeísmo, panteísmo, monoteísmo), según la diversa configuración de la "forma mentis" de cada pueblo (o "estirpe" espiritual de hombres pertenecientes a veces a pueblos diversos. Se entiende de modo tendencial, que excluye todo determinismo que anule la libertad personal y las imprevisibles activaciones de la gracia de Cristo).

X. Zubiri dice muy acertadamente:

«Estas tres vías no son equivalentes; conducen a tres tipos radicalmente distintos de fundamento de la deidad en la realidad, esto es, a tres tipos radicalmente distintos de divinidad como realidad última, posibilitante e imponente. Pero las tres vías alcanzan la divinidad real. Por ejemplo el politeísta adora la divinidad lunar. Pero la expresión "divinidad lunar" tiene tres aspectos: puede significar y significa a la vez, "dios en la luna", "dios de la luna", "dios luna". Es verdad que en la práctica pueden llegar a confundirse expresamente. El adorador de la luna adora a este astro viendo en él a la divinidad de un modo indiscernido, sin hacerse cuestión de sus distintos aspectos. Pero de suyo, en la divinidad lunar, además de la Luna en sí como astro, están también indiscernidamente los otros dos aspectos. Ahora bien, en este sentido, el monoteísta también alcanza a Dios en la Luna, porque el Dios monoteísta, por estar en todas partes, está también en la Luna. Lo propio acontece al adorador del cosmos en su totalidad; la Luna es el momento de esa totalidad está inmersa en la divinidad, y la totalidad misma se manifiesta en la Luna. Las tres vías alcanzan, pues, no un concepto abstracto de divinidad, sino la realidad física de una misma divinidad. *Lo común a las tres vías no es un mero concepto, sino una realidad física.* En su virtud, las tres vías no sólo se oponen en forma "disyunta" (un Dios es real, los otros dos no lo son), sino que *convergen en forma "conjunta"*: Las tres alcanzan físicamente una misma divinidad. Para el monoteísta no es un error afirmar que Dios está en la Luna, o que está en el cosmos entero, sino afirmar que Dios no está más que en la Luna, o en el cosmos entero. Y en este aspecto *excluyente*, y sólo en él, uno de los tres dioses es verdadero y los otros dos no lo son. *Asertivamente, sin embargo, los tres son verdaderos*»⁴⁹⁰.

A continuación, *representamos en un cuadro esquemático la triple vía* –o ruta– *metódica, mediante la cual –según Zubiri–, se tipifica la diversidad en la "toma de conciencia" explícita del hombre –como a tientas (Hch 17, 27), y muy imperfectamente– de la Divinidad como fundamento de su ser personal, "relativamente absoluto", y la consiguiente diversidad en las expresiones del fenómeno religioso.*

Añadimos una cuarta ruta o vía propuesta por el Cardenal Danielou –que coincide sustancialmente con Zubiri en las tres vías que éste distingue como típicamente distintas–: *el dualismo*. (De hecho, hay rasgos dualistas en el politeísmo y en el panteísmo; como ocurre, por lo demás, con frecuencia en cada uno de los diversos tipos, algunos de cuyos caracteres aparece a veces en los otros. Hay religiones panteístas que admiten un *panteón* de dioses –en otro nivel de experiencia– y el politeísmo tiene siempre contaminaciones panteístas).

*El Henoteísmo que da culto sólo a un Dios –monolatría– que no considera único, sino constituyendo un "sistema" con otros dioses inferiores de rango inferior (en ocasiones, los de los otros pueblos), no deja de ser una forma de politeísmo. Plasmado por el pensar religioso –en la vía de la dispersión– en distintas divinidades, es evidente, que estas no pueden estar sueltas a voleo, sino que tienden a constituir un panteón en unidad sistemática, más o menos jerarquizada*⁴⁹¹.

490. X. ZUBIRI, *El problema filosófico*, cit, 299.

491. Si las divinidades constituyen un sistema, esto quiere decir que *cada uno de los dioses refleja en alguna medida todo el panteón*. De ahí que cuando el hombre se dirige no solamente a un dios sino a mi dios, esto lo hace no porque niegue a los demás dioses, sino porque en ese dios a quien concretamente se está dirigiendo van envueltas las referencias a todos los demás dioses. Pero él lo invoca como si fuese el único. Y este como si es justamente lo que se ha llamado el *henoteísmo monolátrico*. Este henoteísmo es algo característico de la religión védica, como se viene insistiendo desde los tiempos de Max Müller, pero no privativo de ella. Así por ejemplo, en

Vivencia del Absoluto (Religión a la deidad) (1) que funda la experiencia religiosa diversificada en cuatro vías metódicas)	4 vías de concienciación de la Divinidad	Según la diversidad de la "forma mentis" 180	que dan origen a la diversidad típica de religiones
(I) equivale a la experiencia ontológica del valor absoluto del ser del ente	1- Dispersión 2- Inmanencia 3- Trágica 4- Trascendencia	Simbólico-mítica Metafísica monista Dialéctica Causal	Politeísmo (A) Panteísmo (B) Dualismo (C) Monoteísmo (D)

Hacemos a continuación una glosa de ese cuadro esquemático, teniendo en cuenta de manera especial las atinadas reflexiones filosóficas sobre el tema de X. Zubiri y la interpretación teológica, que creo más acertada, que hace el Cardenal Daniélou⁴⁹² de las investigaciones de Mircea Eliade y de Van der Leeuw que—con Rudolf Otto— son, sin duda, quienes más han contribuido a interpretar de modo coherente el fenómeno religioso (entre nosotros ha sido —además de Zubiri— Manuel Guerra quien con más acierto y competencia ha investigado en esta temática, superior —a mi juicio— a las anteriormente citadas).

A. Politeísmo

las religiones babilónicas, cuando Abraham o los patriarcas piensan en su 'Elohim no pretenden tomar posición ante los dioses de las demás religiones. X. ZUBIRI, *Sobre el problema filosófico de la historia de las religiones*, cit., 138 ss. (Yo no lo creo así. La luz profética de la revelación les ilustró desde las primeras teofanías sobre la exclusividad de *El Shadday*, el Dios uno, y único de los patriarcas. Cfr. CASCIARO, IGLESIAS, *Dios, el mundo, el hombre*, Pamplona 1992, c.5 ss).

⁴⁹². Jean DANIELOU se ocupó intensamente de las religiones y su relación con el Cristianismo por lo menos desde 1946, año en que publica *Le Mystère du Salut des Nations*.

Otros escritos importantes de Daniélou sobre el mismo tema son *Le Problème théologique des Religions non chrétiennes*, Archivio di Filosofia, Roma 1956, 209-233, *El Dios de las religiones* en *Dios y nosotros*, cap. I, Madrid 1956, 1961; y *Christianisme et Religions non chrétiennes, Théologie d'Aujourd'hui et de Demain*, Paris, 1967, 65-79. Cfr. R.E. VERASTEGUI, *Christianisme et religions non-chrétiennes: analyse de la 'tendance Daniélou'*, Eudes Docete, 23, 1970, 227-279; M. SALES, *La théologie des religions non chrétiennes*, Jean Daniélou 1905/1974, Paris 1975, 37-56.

La misma orientación doctrinal encontramos en las investigaciones de Henri DE LUBAC que se interesó por el tema de las religiones ya antes de publicar *Catholicisme* (1938), libro del que surgen en alguna medida casi todas sus obras importantes. De Lubac dio forma a muchas de sus ideas sobre teología de las religiones en la monografía *Le fondement théologique des missions*, escrita en 1940 y publicada en 1941.

Para ambos autores, las religiones se fundan sobre la alianza con Noé, que posee naturaleza cósmica y comporta una revelación de Dios en la naturaleza y en la conciencia. En cuanto que conservan elementos de esa alianza bíblica universal, las religiones contienen valores positivos, pero desprovistos como tales de fuerza salvífica.

Karl RAHNER es el representante principal de otra línea de pensamiento. En el marco de la oferta divina universal de gracia, que abarca a toda la humanidad, el teólogo cristiano —dice Rahner— puede percibir que las religiones, en cuanto expresiones sociales de las relaciones del hombre con Dios, ayudan a sus seguidores a recibir con fe implícita la gracia de Cristo, que es necesaria para la salvación. La apertura al amor del prójimo sería aquí la vía hacia el amor de Dios tal como lo predica Jesús. Rahner considera que, desde estas premisas, podría afirmarse el valor salvífico de las religiones, a pesar de los elementos de ignorancia, pecado y perversión que contienen. Cfr. *El Cristianismo y las religiones no cristianas* (1961), *Escritos de Teología*, Madrid 1964.

Para más información, véase el excelente estudio de J. MORALES MARÍN, "Cristianismo y religiones" (*Scripta Theologica*, 1998), donde comenta ampliamente el documento del mismo título de la *Comisión Teológica Internacional* de 30-IX-1996, aprobado por el Card. RATZINGER, que expone las dos líneas de pensamiento a que acabo de referirme. Hay otra corriente llamada pluralista que niega el carácter absoluto de la mediación de Cristo, de carácter sincretista, que justamente rechaza como incompatible con la revelación. A ella hago referencia al final de este epígrafe.

La *mentalidad simbólica* primitiva tiende a dispersar la vivencia de lo Absoluto percibida con especial fuerza en las experiencias privilegiadas de manifestación de lo sagrado ("hierofanías", según el término popularizado por Mircea Eliade, gran estudioso de la historia de las religiones), ¹⁸¹ sin reducirlas a unidad como expresiones de una misma revelación natural o cósmica; en los ritmos de la vida cósmica y de la vida humana el Dios único de noticia de sí en la regularidad de los movimientos cíclicos de la naturaleza y en la voz de la conciencia.

Dios es conocido, como escribió San Pablo a los Romanos en los textos que hemos recordado, a través de las cosas visibles. *El cosmos, en su totalidad, adquiere una dimensión simbólica*. Las realidades que lo constituyen, las estrellas y la regularidad de su curso, el sol y su resplandor, la tempestad y el terror que inspira, las rocas y su inmutabilidad, el rocío y sus beneficios..., son otras tantas hierofanías, manifestaciones visibles a través de cada una de las cuales se manifiesta un aspecto de Dios.

Este "logos simbólico" ha parecido frecuentemente arbitrario y fantástico al racionalismo moderno en el rigor del razonamiento deductivo. Pero la fenomenología de las religiones le ha devuelto su valor gnoseológico. Por otra parte, ha hecho notar que los mismos símbolos: fuego, tinieblas, rocío, designan siempre realidades análogas. Se trata, pues, de una *relación objetiva entre el símbolo y la cosa representada* y no de una interpretación gratuita. El símbolo es el medio de un conocimiento perfectamente objetivo distinto y complementario del "logos racional" (al que aventaja en algunos aspectos). Por otra parte, la *psicología de Jung* ha demostrado cómo este valor objetivo de los símbolos está ligado a la estructura misma del espíritu, puesto que expresan un contenido intelectual y emocional permanente: son los *arquetipos religiosos*, que Jung ha creído poder comprobar que aparecen en los sueños⁴⁹³.

Esta revelación está fundada metafísicamente sobre *la analogía general del ser*, según la cual todo ser, por el hecho de ser una participación de Dios, conserva algún vestigio suyo. El mundo es, igualmente, un libro que nos habla de Dios. Y éste era el único libro de que disponía la humanidad pagana.

Espíritus tan abiertos como Clemente de Alejandría respecto a los filósofos antiguos, se muestran extrañamente intransigentes con las religiones paganas. Esta misma actitud la encontramos actualmente entre los protestantes de este siglo de la llamada *teología dialéctica* (K. Barth, Althaus, Brunner), acaso por su reacción contra los protestantes liberales y su sincretismo relativista. Para Karl Barth, el Dios de las religiones paganas es un ídolo forjado por el hombre en el cual se adora a sí mismo y que debe ser destruido para dejar paso a la revelación de Jesucristo, que es obra exclusivamente de Dios. Hendrick Kraemer aplica esta postura de Barth a la teología misionera y piensa que el paganismo es un auténtico obstáculo que la fe de Jesucristo debe superar completamente.

La *teología católica*, desde hace más de un siglo, ha adoptado una postura menos negativa, enlazando con la gran Tradición de origen apostólico, que considera siempre que la naturaleza humana está viciada por el pecado, pero no completamente pervertida. Es verdad que rechaza todas las perversiones que ofrecen, sin excepción, las religiones paganas. Pero eso no quiere decir que niegue la existencia de valores auténticamente religiosos en ellas y que son la expresión de una asistencia que jamás ha negado Dios al hombre. El Card. Danielou, buen conocedor de la teología paleocristiana, ha mostrado que esta idea, de origen paulino –como hemos recordado– no era ajena a los Padres de la Iglesia. Con frecuencia lo explicaban mediante la teoría

493. Cfr. DANIELOU, *Dios y nosotros*, cit. cap. I.

de los latrocinios (verdades paganas tomadas en préstamo de la Revelación judeocristiana).

Se difundió mucho hace algunas décadas la *teoría del P. Schmidt*, que se propuso confirmar la teoría que F. Lammenais popularizó en el S.XIX sobre la revelación primitiva (que este último interpretó falsamente, en sentido tradicionalista–fideista como infusión divina del lenguaje que haría posible las ideas). Sea lo que sea de la revelación primitiva que viene confirmada por la Biblia, no parece bien fundada la prueba que Schmidt hace de ella basándose en la pureza de la religión propia de los pueblos de cultura más primitiva (que pervive en pueblos marginales, como algunos pigmeos) la cual habría degenerado después. Su teoría no resistió la ponderada crítica de Van der Leeuw. Es imposible precisar la continuidad de aquella tradición primitiva entre tan abigarrada variedad y mutuo contraste que presenta la variedad de las religiones en la historia⁴⁹⁴.

Los trabajos de los historiadores de las religiones, especialmente los de George Van der Leeuw y Mircea Eliade, han venido a confirmar aquella postura tradicional del cristianismo. Una mejor inteligencia de doctrinas y de ritos que, a primera vista, podrían parecer la expresión de una superstición degenerada, ha demostrado que, con mucha frecuencia, eran manifestaciones toscas y primitivas de una religión auténtica. Cuando los paganos rinden culto al dios del sol o al de la tempestad, no es a los fenómenos naturales hacia los que orientan su adoración, sino que se les aparecen, según la expresión de Mircea Eliade, como *hierofanías*, como manifestaciones de un poder misterioso. Y eso es lo que adoran a través de esas manifestaciones⁴⁹⁵. Ciertamente que es difícil, a veces, discernir lo que de idolatría o politeísmo se puede mezclar en sus creencias. De hecho, casi siempre están contaminados. Pero esto no

⁴⁹⁴. G. Van der LEEUW, *La religion dans son essence et ses manifestations*, París, 1948, 157 ss.

X. ZUBIRI (o. c., 148 ss), niega que haya "una religión primitiva de la cual todas las demás religiones no serían sino destrozos y complicaciones, y que para encontrarla en su pureza habría que acudir precisamente a los elementos marginales de la humanidad, como son los pigmeos (Wilhelm SCHMIDT). Pero no se trata de una idea primaria ni de una religión originaria, sino de una Realidad personal. En distintas ideas, pero de una misma realidad personal. Es justamente lo que yo llamaría la *difracción de la presencia personal* de Dios en el seno del espíritu humano, a través de los "modos" del espíritu humano". (...)

«El espíritu humano y el Espíritu divino, en su diversidad radical coinciden en un mismo orden de cualidad: en que son absolutos. Dios es "absolutamente absoluto", y el espíritu humano "relativamente absoluto". En este punto del absoluto es donde acontece formal y explícitamente la difracción. No es la difracción de una idea de Dios, sino la difracción de la realidad misma de Dios, absolutamente absoluta, una, personal y trascendente» (...).

«Y esa Realidad personal que siempre es la misma está de *facto* accedida por todas las vías, incluidos los politeísmos. No hay más que una Realidad que nos lanza en experiencias distintas hacia un Dios que está *accedido de facto*, y que sin embargo se difunde en distintas ideas, quiere decirse que ninguna de estas ideas es absolutamente falsa. No hay ninguna idea que sea absolutamente falsa porque todas, en difracción, pertenecen al mismo fenómeno numinoso. Es muy fácil hablar de politeísmo craso, pero ¿qué sería de la humanidad religiosa si el politeísmo no hubiese enriquecido progresivamente la idea de Dios? Por otra parte, es fácil decir que uno no es panteísta, pero ¿qué sería de un monoteísmo que considerara que Dios está separado de la creación? Y es que todas estas ideas de Dios son verdaderas en lo que afirman, *asertive*. Ahora bien, sólo el monoteísmo es verdadero *exclusive*. Que Dios esté en la luna es algo perfectamente aceptable. Lo que no es aceptable, naturalmente, es la afirmación de que no está más que en la luna» (...).

«Es la "difracción" de la única realidad divina, personal y trascendente, en el fondo del espíritu humano y del universo entero. Ella aparece entonces de una forma múltiple; y esta multiplicidad es esencial como posibilidad de la marcha del pensamiento religioso».

⁴⁹⁵. MIRCEA ELIADE, *Traité d'histoire des religions*, 145. ZUBIRI dice también que «no está dicho en ninguna parte en el texto bíblico –y con razón– que el politeísmo represente una degeneración del monoteísmo; esto es una tesis que se han forjado muchos historiadores. Porque la verdad es que ni el politeísmo ha salido del monoteísmo ni del monoteísmo ha salido el politeísmo, sino que son vías congéneres y radicales en las tendencias naturales del hombre». (*Ibid.*).

Estas afirmaciones son válidas con tal de no negar la existencia de la revelación primitiva confirmada por la Biblia. Se refiere a la situación de la humanidad postlapsaria ya decaída de su plenitud humana natural y en proceso de degeneración. Sobre las diversas opiniones teológicas acerca de este tema *vide* J. FERRER ARELLANO, *El misterio de los orígenes*, (*Sobre el origen del hombre*, parte IV cap. 2). Algunos santos Padres ven el origen del politeísmo y de la poligenia en el descendiente de Cain, Lamec (Cfr. Gn, 4, 23-24).

impide en absoluto la certeza de un vago conocimiento y adoración del Dios verdadero manifestado en la revelación natural⁴⁹⁶.

Recibida por una humanidad cuya inteligencia y cuya conciencia están heridas como consecuencia del pecado original⁸³ que no tiene el apoyo efectivo de la revelación positiva judeocristiana, ni las ayudas interiores de una gracia eficiente, sin que, por otra parte, se encuentren desprovistas de toda ayuda sobrenatural, esta revelación difícilmente llega en toda su integridad a las almas. En realidad, podrían recibirla y de ahí se sigue que sus desviaciones sean culpables. Y esa es también la razón de que algunos hayan podido percibirla. Pero, de hecho, el hombre camina a tientas y se extravía en la mayoría de los casos, de tal forma que las religiones paganas reflejan la revelación cósmica–natural en la *desviación de un politeísmo idólatrico* a través de una humanidad herida por el pecado y no iluminada aún por la revelación bíblica.

Lo que se espera de Dios en la religiosidad pagana es, sobre todo, la prosperidad terrenal. El mundo de los muertos se presenta a su estimación como un halo misterioso e irreal que envuelve el círculo de la vida cósmica. La esperanza de otra vida mejor que la vida presente no parece encontrarse (según Danielou, al menos, aunque yo tengo mis dudas sobre tanta restricción) más que en algunas ligeras corrientes de piedad individual en el paganismo, al menos por los indicios más aparentes. Sólo Dios conoce el secreto diálogo salvífico con cada uno de los hombres rescatados con su sangre en la intimidad de la conciencia, a veces experimentado de modo inexpreso y preconsciente (o mejor, supraconsciente)⁴⁹⁷.

Esta relación entre Dios y el cosmos encuentra su expresión conjunta en el mito que la encierra y en el rito que la opera. El mito es la forma connatural a la mentalidad simbólica primitiva, la revelación cósmica, de toma de conciencia en dos personas de la relación existente entre Dios y el mundo. Consiste en la afirmación de *la existencia, en un mundo de arquetipos, de ejemplares de todas las realidades humanas.* Esos arquetipos son los modelos inmutables de que participan todas las realidades. Existen en lo que Van der Leeuw ha llamado el tiempo primordial o *tiempo*

496. En el discurso de San Pablo en el Aerópago de Atenas ["el Dios desconocido, al que, sin conocerlo, sin embargo, veneráis" (Hech 17)], funda el conocido teólogo Luc LEFEBRE –en una serie de artículos aparecidos en 1986 en *La pensée catholique* que él dirige, con el título común "Teología de Asís"– una defensa teológica de la convocatoria de Asís que hizo aquel año Juan Pablo II a los líderes religiosos del mundo para rezar por la paz.

497. J. MARITAIN ha estudiado "la dialéctica inmanente en el primer acto de la libertad" inspirándose en un conocido pasaje de Sto. Tomás (*S. Th.*, I-II, 89,6). En el acto inicial que decide el sentido de su vida; el agente que despierta a la vida moral, si ha elegido libremente el bien por amor benevolente del bien, en sí mismo ("bonum honestum") rechazando un objetivo bueno sólo para su propio interés o satisfacción egoísta, se da una implícita opción a Dios como fin último. *Al querer el bien por amor del bien, se ordena implícitamente como a su Fin último, a Dios* inconscientemente conocido y amado, en *virtud del dinamismo interno de este acto de elección.* Por el mismo hecho de que un ser humano oriente efectivamente sus actos hacia el bien honesto como Valor universal, se ordena de una manera implícita, pero actual y formal, a Dios como fin último, aún si no conoce a Dios de una manera consciente. Nos encontramos ante un conocimiento no de tipo nocional, sino de tipo preconsciente y volicional vehiculado y potenciado por el amor (por connaturalidad) como el que estudiamos en el capítulo I, –y que no por eso es menos formal y actual. (Cfr. *Raison et Raisons*, 152–157, y *Neuf leçons*, cit. 147 ss).

La teología enseña que amar a Dios eficazmente por encima de todo es, después del pecado de Adán, imposible al hombre con las solas fuerzas de su naturaleza. Hace falta para ello la gracia que la sana y la eleva la naturaleza. Por eso, cuando el niño hace su elección por el bien honesto, esa elección implica una ordenación de su vida a Dios como su Fin último, y por tanto que ama a Dios más que a todas las cosas. De ahí se sigue que la elección del bien honesto en el primer acto de la libertad sólo es posible con la gracia santificante. «Cuando un hombre –escribe Sto Tomás– llega a la edad de la razón, la primera cosa de que su pensamiento debe ocuparse, es la deliberación acerca de sí mismo. Y si él se ordena al fin que es su verdadero fin, es liberado del pecado original por la gracia santificante que entonces recibe» (*S. Th.*, I-II, 89, 6). «Así, el primer acto de la voluntad deliberada de la vida moral, hunde sus raíces en el misterio de la gracia y del pecado original. Cualquiera que sea la región de la tierra en que haya nacido, cualquiera que sea la religión o tradición cultural en que haya sido educado, ya sea que conozca el nombre de Cristo o que lo ignore, un hijo de hombre no puede dar un paso inicial en su vida moral si no es en la gracia de Cristo». (Cfr. J. MARITAIN, *Lecciones fundamentales de Filosofía moral*, cit., 155 ss.)

mítico que queda fuera del alcance de la variabilidad del tiempo concreto. Durante ese tiempo han realizado sus hazañas eternas los dioses y los héroes, esas hazañas que reproducen los hombres. Y los mismos actos de los hombres no tiene ninguna realidad más que en cuanto son la reproducción fiel de esos ejemplos preexistentes.

Todos esos mitos constituyen la "teología" de las religiones cósmicas. La mayoría son mitos cosmogónicos que se relacionan con el origen del mundo. Tenemos un ejemplo en el huevo cósmico de los australianos que encierra en sí toda la creación. Lo mismo que en las religiones babilónicas el de *Marduk* y de *Tiamat*, el dios solar y el dragón del abismo, cuya lucha cósmica es la expresión del triunfo de la luz y del orden sobre el caos, el *tohu-bohu* primitivo (de ellas tratamos en otro lugar⁴⁹⁸). Igualmente, en Grecia, el mito de *Kronos* asesinado por su hijo Saturno, del cual nació la humanidad. No se trata de explicaciones causales, tal como quisieron explicarlo los filósofos griegos, aplicando a las realidades metafísicas los procesos de metodología científica, sino que, según la economía mítica, se trata de una correspondencia entre el mundo preexistente, cuyo origen y naturaleza no se discute, y este mundo en que vivimos⁴⁹⁹.

Si *el mito* explica la relación entre Dios y el cosmos, *el rito* tiene como finalidad el operarlo, Las religiones cósmicas encierran un número infinito de ritos, que son acciones simbólicas consideradas como enriquecidas de una *dynamis*, de una virtud oculta, como poseedoras de una eficacia misteriosa⁵⁰⁰.

Algunos lo han interpretado como una relación de correspondencia y *simpatía universal* entre diversas dimensiones del cosmos que funda una cierta causalidad por imitación ritual. También se interpreta como *magia*. Sin embargo, aunque a veces el rito pagano es una práctica mágica destinada a asegurarse la protección o complicidad

498. J. FERRER ARELLANO, *El misterio de los orígenes*, cit. p.I. Cfr. CASCIARO, MONFORTE, *Dios, el mundo, el hombre*, cit, 335 ss.

499. En la *época mítica*, según MIRCEA ELIADE (o.c., 336), se encuentran *arquetipos sagrados* de que ella misma participa, porque, en ese mundo mítico, los dioses y los héroes han realizado, desde toda la eternidad, *todas las actitudes ejemplares del trabajo, del amor, de la guerra y de la muerte*. Ahí está la razón de que los mitos constituyan esas maravillosas historias de alto valor simbólico que se parecen tanto a las de los hombres (y cuya lectura –en especial de la mitología griega– tantas sugerencias de verdad inducen en los espíritus sensibles); lo que sucede es que las vivencias humanas no son más que un pálido reflejo de los arquetipos míticos de los dioses que – como tales– son realidades de ficción, "objetos puros" irreales (que describe A. MILLÁN PUELLES en su *Teoría del objeto puro*, cit.).

500. El carácter mítico que R. BULTMANN cree descubrir en los misterios cristianos queda fuera de su esencia. Según Bultmann, a fin de que el Evangelio manifieste hoy y ahora su fuerza salvadora es necesario someter el conjunto de los relatos evangélicos a un proceso de desmitologización, de tal manera que, una vez despojados por entero de la forma mítica de expresión propia de la primitiva Cristiandad –que expresaba su fe según el horizonte cultural de su tiempo– se ponga de relieve su núcleo verdadero y esencial. Es la llamada por él "reinterpretación existencial" del Nuevo Testamento, por la que descubrimos a Dios que nos interpela, invitándonos decidida y radicalmente a la autenticidad de existir.

Pero –aquí aparece la influencia de su maestro HEIDEGGER– la imposibilidad de conocer la verdad histórica sobre Jesús, carece de relevancia a efectos de la fe y de la vida cristiana. La palabra de la Revelación, es palabra que interpela, que coloca al hombre ante la cruz como juicio de Dios sobre el mundo y el pecado, invitándole a salir de sí mismo, superando su egocentrismo apegado al presente y a lo inmediato, para abrirse al futuro y, por lo tanto, a la disponibilidad de una existencia auténtica; en una palabra, al amor.

El pensamiento bultmaniano hizo escuela. Sus discípulos fueron numerosos, pero bastantes de sus seguidores se separaron del maestro, al advertir la inseparabilidad entre los relatos evangélicos y el mensaje que vehiculan y – desde una perspectiva existencial– que el pretendido mensaje que resulta del método bultmaniano, resulta etéreo y vacío (Cfr. J. L. ILLANES y J. I. SARANYANA, *Historia de la Teología*, BAC, Madrid 1995, 346 ss.

Lo que sí es verdad es que esos acontecimientos, que no deben nada a los mitos en su origen, posteriormente han sido con frecuencia, expresados en representaciones sacadas de los mitos. Porque *el cristianismo no destruye, sino que asimila lo que hay de verdad en los mitos*. Por eso los Padres de la Iglesia se deleitarán en descubrir el simbolismo de la cruz de Cristo al proponer en sus cuatro dimensiones la expresión del carácter universal de la redención. Así se explica también que *la resurrección de Cristo*, colocada litúrgicamente en el marco de las fiestas estacionales del brote de las primeras espigas, aparecerá como cargada con todo *el simbolismo de la primavera*.

de fuerzas demoniacas, no siempre es así. Esas prácticas se dan con frecuencia pero como una corrupción de la religión cósmica.

Mircea Eliade parece señalar el verdadero camino al poner el rito en relación con el mito. *El rito es la imitación de los 185 estos arquetipos* realizados en el tiempo primordial: son acciones divinas, y no realidades del cosmos físico. Es la actuación de esas acciones divinas: "Cualquiera que sea el ritual y, por consiguiente, cualquiera que sea el gesto significativo, el primitivo se incrusta en el tiempo mítico, porque *la época mítica no ha de ser considerada como en tiempo pretérito, sino como presente y también como futuro*, como un estado lo mismo que como un período. Este período es creador en el sentido de que fue entonces cuando tuvo lugar la creación y organización del cosmos, lo mismo que la revelación de todas las actividades arquetipo. *Un rito es la repetición del tiempo original*"⁵⁰¹.

El politeísmo se organiza con frecuencia de forma jerárquica, en un panteón. La noción de un Dios supremo la encontramos entre las religiones de Australia. La India verá entre los distintos dioses diversas manifestaciones de un principio único. La religión romana del siglo III d. d. C. identificará al dios supremo con el sol y a continuación vienen los dioses secundarios que forman el panteón celestial. A pesar de todo, el politeísmo jerárquico sigue siendo un puro politeísmo. No basta para que se dé el monoteísmo el que haya un Dios supremo. Aun cuando parezca más satisfactorio al espíritu, *ese paganismo jerárquico queda señalado con el error fundamental del politeísmo.*

La historia del pueblo hebreo es una prueba palpable de la facilidad con que este error se sitúa en la pendiente del alma religiosa, especialmente en el primitivo; de lo normal que resulta poblar el mundo de presencias sagradas. Serán necesarios dos milenios para arraigar el monoteísmo en una humanidad siempre inclinada a erigir altares a Astarté en los bosques y en los lugares elevados. Estos dioses familiares, fáciles, indulgentes, y, sin embargo, poderosos y misteriosos, ¿no se hacían presentes con presencia física cuando las sombras se cernían sobre los bosques y el silencio parecía llenarlo de rumores?⁵⁰².

El politeísmo parte de algo muy verdadero: el hecho de que las fuentes, las encinas, los bosques,... están llenos de "sustancia" sagrada, pero lo interpretan mal,

501. Cfr. MIRCEA ELIADE, *Traité d'histoire des religions*, París 1946, 338 ss. *La revelación bíblica no destruye las riquezas del alma religiosa pagana, sino que las asimila.* De ahí la similitud existente entre los ritos cósmicos y los ritos bíblicos: en la inmersión se significa la purificación; la comida, la comunión con la divinidad; el sacrificio, el reconocimiento de la soberanía divina. No solamente los gestos, sino los lugares y los tiempos culturales son los mismos en todas las religiones. Pascua comienza por ser una fiesta cósmica de la primavera antes de ser la fiesta judía de la salida de Egipto y la fiesta cristiana de la Resurrección. Jerusalén era un "lugar alto" de los cananeos antes de ser la morada de Iahweh u el lugar del sacrificio de Cristo. Y la Biblia subraya esta continuidad en lugar de tratar de encubirla".

Pero si es verdad que los gestos son los mismos, señalando así la unidad de la historia de la salvación, encierran un sentido y una virtud nueva.

El *sacramento cristiano*, y el *rito judío* también, se relacionan con las acciones *históricas de Dios* trascendente al mundo. Estas intervenciones son *únicas y universales*. Su objeto no es conseguir los bienes naturales, sino los espirituales. Es un *anaticipo y una profecía de las realidades escatológicas* en las que ya desde ahora nos asegura una participación. Lo que hace es introducirnos en otro mundo, en lugar de asegurar la conservación de éste». Cfr. DANIELOU, o. c., 38 ss, y los estudios de Odo CASEL sobre ek misterio cristiano.

502. DANIELOU, *Ibid.* Cfr. R. GUARDINI, *La fe*, Madrid, Patmos, 1966, 12, que describe la experiencia de un amigo suyo que perdido en la espesura del bosque, experimentó el *temor paralizante y fascinador de lo sagrado*, que un primitivo –con su *forma mentis* mítico–simbólica; habría expresado en una figuración antropomórfica parecida al inquietante duendecillo... que es el "dios Pan" *de los bosques (de gran fuerza hierofánica* en todas las culturas antiguas). Es la vivencia fascinante, paralizadora –temor sagrado– de lo "santo", del poder absoluto fundamentante de lo real, que R. Otto describe fenomenológicamente como "mysterium fascinans et tremendum": los caracteres con los que se manifiesta en todas las religiones, la sobrecogedora presencia de lo "numinoso", trascendente a la experiencia ordinaria. (Cfr. A. OTTO, *Le Sacré*, París 1927).

considerando dioses a las manifestaciones hierofénicas del Creador en la dispersa multiplicidad de los ídolos. *Es la tentación politeísta a la que sucumbe con facilidad el primitivo con su mentalidad simbólico mítica, sobrecogido por unas fuerzas cósmicas de una naturaleza que no domina y absolutiza.* (Como observaremos en el próximo apartado, la idolatría actual se dirige más al endiosamiento o absolutización del hombre capaz de un dominio prometeico –a veces demoniaco o faústico– del mundo).

B. Panteísmo

La vía de la inmanencia corresponde a una mentalidad más reflexiva que conduce a una concepción panteísta de la Divinidad.

En el politeísmo se encuentra ya un panteísmo inicial, pero disperso y dividido en dioses, según la multiplicidad de experiencias hierofánicas, que apenas trascienden en la conciencia institucional el nivel de las fuerzas cósmicas a las que, de suyo, remiten (no así en la profundidad personal capaz de trascender el símbolo sagrado, de modo más o menos preconsciente, en una relación personal con el Dios vivo en la intimidad de las conciencias más rectas, en respuesta a las activaciones de la gracia que alcanza a todos los hombres). Con frecuencia, el politeísmo se particulariza en la "polis" o en el "clan". Al sumergir a Dios en el universo; al dividir el país, dividen también la divinidad, y hasta cada familia tiene su dios (como los baales de los semitas). Así sucedía también en la antigüedad grecorromana: se había olvidado la trascendencia divina⁵⁰³.

*El panteísmo monista es la tentación metafísica; mejor diríamos, de pereza metafísica, propia de pueblos de inteligencia más evolucionada que ya no sucumben con la misma facilidad a la tendencia connatural a aquella mentalidad, más primitiva. La mentalidad no es ya la simbólico mítica (de tipo "crepuscular nocturno") de la dispersión en múltiples divinidades, sino de tipo "solar diurno", capaz de unificar la experiencia por el "logos" racional (que supone un régimen de ejercicio de la inteligencia de mayor capacidad nocional y abstractiva). Parte del descubrimiento de algo muy verdadero: la unidad de lo que existe en el valor absoluto del ser trascendental de la experiencia ontológica del ser del ente (recuérdese la intuición de Parménides del ser compacto y sin fisuras, *to on pleon*), pero tiende a interpretarla mal, sin remontarse a la Trascendencia de Dios (apoyándose como vimos en la epifanía de la causalidad metafísica -no hay otro itinerario- que emerge de su conciliación con la multiplicidad ordenada de lo que es de modo limitado y finito)⁵⁰⁴.*

Se puede afirmar que *ese es el escollo contra el que vienen a estrellarse todas las religiones extrabíblicas y especialmente las más elevadas*, tanto el hinduismo de Zancara como el neoplatonismo de Plotino. Efectivamente, la reducción a una unidad es la pendiente invencible del espíritu metafísico, lo mismo que el de la mística natural "apofática", de la que tratamos después. *La multiplicidad se nos presenta como una degradación que debe ser reabsorbida.* Por eso, la afirmación cristiana de que los Tres son tan primitivos como el Uno y que ese es el constitutivo de la estructura del Ser que es por sí mismo es para esta mentalidad, como obeserva Danielou, la mayor de las paradojas. (Es precisamente esa consistencia de la Trinidad en Dios mismo la que

⁵⁰³. Cfr. Ch. JOURNET, *Sobre la gracia*, cit, 190.

⁵⁰⁴. La experiencia mística del encuentro con Dios, acontecimientos milagrosos, etc... no son una excepción, pues incluyen un implícito trascender al orden intramundano de lo finito. En ocasiones pueden ser también preparaciones psicológicas que ayudan a una ulterior justificación racional de la existencia de Dios, que pasa siempre –como decíamos antes– por la crítica de la finitud que, a la luz de la experiencia ontológica, aparece como totalmente relativa al Ser irrestricto del que depende en su ser y en su obrar de modo total.

garantiza en la creación la consistencia de las personas humanas, en una coexistencia de comunión que refleja el Nosotros trinitario).

Lo característico del panteísmo es borrar las fronteras que separan a Dios de lo que no es El, al desconocer la absoluta trascendencia de Dios, ya que todo es, en cierto modo, divino.

La criatura no existe fuera de Dios, sino que se reasume finalmente en El. El panteísmo puede adoptar múltiples formas. Para el *pitagorismo* y para el *platonismo*, del que se derivará el *gnosticismo*, consistirá en la identificación de lo inteligible y de lo divino. Toda alma es una partecita de la divinidad, prisionera del mundo sensible y debe liberarse de él para volver a su verdadera patria. Para Plotino esta unidad esta representada dinámicamente por la jerarquía de hipóstasis que son, a la vez, una degradación y desarrollo del Uno y que vuelven a él mediante un movimiento de conversión (*epistrophé*).

La verdadera patria del panteísmo es la India. De ahí se difundió en su mayor parte a través de la China, por todo el extremo oriente cuyas tradiciones religiosas tienen rasgos comunes. Sobre todo si se las compara con las grandes religiones monoteístas de raíz semítica surgidas en oriente próximo, en especial el Cristianismo, que tanto han configurado la cultura occidental (llamadas religiones proféticas, en contraposición con el misticismo panteísta de origen indio). En ninguna parte encuentra una expresión más acabada la intuición de la unidad esencial de todas las cosas. Cada alma humana, *atman*, tiene una individualidad meramente aparente. La negación del alma individual en su alteridad sustancial -de un *atman* imperecedero-diferencia al *budismo* de las religiones que le disputaron en la India la dominación de los espíritus (el *hinduismo*). Es el rasgo esencial común a todos los sistemas dogmáticos del *budismo Hínayâna* -de pequeño vehículo como en Zancara y del *Budismo Mahâyâna* de gran vehículo.

El *hinduismo* no es una religión monolítica, sino que designa más bien un conjunto de ritos, tradiciones, cultos locales que presentan una actitud común en la India, que influye hondamente en la vida social y que se inició hace unos 4.000 años en el valle del Indo. Es ante todo un modo o regla de conducta, de una acusada tendencia sincretista y ecléctica en los contenidos doctrinales.

A lo largo de lo que se considera el primer período de su antiquísima historia, entre los siglos XVIII y VI a. C., se escribieron en sánscrito un conjunto de textos, llamados *védicos* -de *Veda* (saber)-, que incluyen himnos y fórmulas sacrificiales. Hacia los siglos X y VIII a. C. Se añadieron comentarios a esos textos sagrados, llamados *brahmana*, y en el siglo VI a. C. Se escribieron los *upanisad*, textos más breves, de carácter didáctico y contenido espiritual. En todos estos textos se contienen las ideas e intuiciones fundamentales del hinduismo.

Los polos en torno a los cuales se configura el entramado de la religiosidad hindú: el *Amman* y el *brahmán*. El primer término designa la realidad interior y el fondo de sí mismo. El *braman*, impersonal y neutro, expresa la realidad última o fondo de las cosas, el misterio íntimo de que están constituidas. El hombre debe procurar a lo largo de su vida liberarse del mundo sensorial y apariencial sometido a la ley de la acción (*Karma*), que es propio del *samsara*, término con el que se expresa el torbellino o flujo existencial incesante de nacimientos y muertes -mediante reencarnaciones sucesivas- al que están sometidos los hombres, y aspirar a la fusión definitiva con el Absoluto, al *atman-brahman* o simplemente *brahman*.

El sistema de castas establece unos derechos y deberes específicos para cada una, en lo que respecta a las tareas que podríamos llamar profesionales o laborales, así como un *dharma* propio, palabra que viene a significar la ley que regula el comportamiento correcto en todos los órdenes de la vida, incluido el religioso.

El buen cumplimiento de las obligaciones por parte de los miembros de cada casta implica un ascenso, tras la muerte, a una casta superior o, en su defecto, el descenso a una inferior o incluso la reencarnación en animales. El sistema de casta subraya la dimensión socio-religiosa del hinduismo, que se muestra como una religión con una fuerte presencia de la constante étnico-política.

El fundador del *budismo* fué *Siddhartha Gautama* en sánscrito, nació a mediados del siglo VI a. C. En el norte de la India. De origen noble, abandonó la vida privilegiada que llevaba para emprender una existencia errante, estudiando junto a algunos maestros brahmanes y aprendiendo las técnicas del yoga en busca de una verdad superior o de liberación; decepcionado dejó también este camino y durante seis años se entregó a prácticas ascéticas muy austeras. Recibió entonces una iluminación interior, de donde le viene el nombre de Buda (iluminado), que le hizo ver que la solución del sufrimiento (*dukhka*), que es el verdadero problema del hombre, consiste en la anulación de las pasiones o *nirvana*.

Acepta algunas nociones fundamentales del hinduismo y, al igual que éste, aspira a la liberación del ciclo incesante de reencarnaciones o *samsara*. Pero se aparta de él en el rechazo de "atman" o sustrato del yo, que para el budismo es un obstáculo para la verdadera liberación y cuya identificación con el *brahman* -realidad última o fondo impersonal de las cosas- no admite. Frente a ello, propone la doctrina de la *anatta* o *anatman*, ausencia del *atman*, específica del budismo y fundamental en él, que niega la posibilidad de que haya realidad subsistente alguna, tampoco el yo, por eso se la suele denominar también "doctrina del no yo".

En el primer sermón predicado por Buda después de haber recibido la iluminación, llamado Sermón de Benarés por haber sido pronunciado en esa ciudad sagrada de la India, enuncia las "cuatro nobles verdades" del budismo que se centran en el dolor o sufrimiento (*dukkha*). La *universalidad* del dolor, su causa, que es el deseo que provoca la serie repetida de renacimientos, su *remedio*, que es la supresión del deseo, y el *camino* que conduce a la supresión del dolor, mediante un proceso que comienza por renunciar al mundo y pasa después a ignorarlo, para acabar en una especie de vaciamiento interior y de extinción de todo deseo y ansia de vivir, van total indiferencia que produce una situación de inconsciencia absoluta y permite llegar al *nirvana*⁵⁰⁵.

La ausencia de un cuerpo doctrinal y de una estructura jerarquizada organizada facilitó la aparición de divisiones dentro dentro del budismo, entre las que destacan sobre todo dos grandes corrientes, llamadas *hinayana* y *mahayana*, *pequeño* y *gran vehículo*, respectivamente.

Para el budismo *el individuo no es sino un conglomerado de fenómenos frágiles o fugaces*, de combinaciones momentáneas e impermanentes, un conjunto de elementos efímeros llamados "*dharmas*": de procesos corporales, de sensaciones, percepciones, voliciones, fantasías, pensamientos, sentimientos, actos de conciencia, etc.; esto es todo, fuera de ello no hay nada. No hay en el individuo nada constante, ninguna unidad; no existe en él nada sustancial, nada absoluto, nada permanente, *ni âtman* en sentido upanishádico, *ni alma* en el sentido de la *antropología cristiana*⁵⁰⁶

Cuando el hombre se concentra en sí mismo, coincide, por encima de sí mismo, con ese alma universal que es más propiamente él mismo que él mismo. En efecto, el término sánscrito *âtman* (según los upanishads); es una sustancia permanente, absoluta y trascendente, sólo en cuanto idéntica con el *brahman*, *que es el alma universal*, lo Absoluto, el *ens realissimum*. El *âtman* idéntico al *brahman* es, por eso mismo, el fundamento y la última realidad de todo, "la realidad de la realidad" (*satsasta satyam*; *Brihadaranyaka Up. II, 1-20*). El hombre que hace suyas las doctrinas upanishádicas puede llegar a conocer y realizar la identidad de su *âtman* con el *brahman*, *momentáneamente ocultado por varios factores, entre los que prima la ignorancia (avidyâ)*.

La filosofía del *hinduismo de Zancara* -que ha sustituido en la India al budismo originario- lleva esta concepción hasta el extremo de un radical acosmismo, según el cual el mundo, el cosmos, es una pura ilusión, un soñar despierto y en donde sólo existe la unidad primordial. Pero la tradición ordinaria no ve en el mundo más que apariencias, la *maya*, una manifestación del *brahman* y como la vestimenta última de su revestimiento cósmico.

⁵⁰⁵ Además de la veneración a Buda y del seguimiento de su doctrina o *dharma* como camino que conduce al nirvana, en el budismo es también esencial un tercer elemento: la fraternidad o comunidad (*samgha*) integrada por los monjes budistas o bonzos, pues el budismo es ante todo una religión monástica, ya que una organización de tipo monacal es la que mejor pueden practicar la doctrina de la huida del mundo y del salir de sí.

⁵⁰⁶ MASSON-OUSERL, *Esquisse d'une histoire de la philosophie indienne*, París 1923, 92.

No sólo el budismo niega la existencia del alma individual subsistente, sino que considera como herejía la creencia en un yo permanente e indestructible (*sakkayaditthi*). Cf. De la VALLÉE POUSSIN, *Bouddhisme*, París 1925, 81). Asimismo, en múltiples lugares los textos pali consideran dicha creencia como uno de los *samyojana*, o sea, una de las ataduras que impiden la liberación (*Dîgha-Nikâya III, 216-234*; *Sanguitisuttantam XIX y VII*) (...) Numerosos textos ilustran asimismo la tesis más general de la negación de toda sustancia. Los fenómenos son comparables a burbujas que nacen, se hinchan, o explotan. Es la vacuidad absoluta.

"Buda analiza al hombre y encuentra que es solamente un conjunto de elementos, de dharmas insustanciales, transitorios y dolorosos. Estos dharmas son clasificados en cinco grupos (skhanda): rūpa: materia (el cuerpo; vedanâ: sensación; samjñâ: percepción; samskâra: volición; vijñanâ: conciencia. En este caso las realidades que son los dharmas mencionados vienen a ser los elementos constitutivos de la entidad psicofísica que es el hombre...

189

Detrás de los dharmas no existe algo (como Brahman, el ens realissimum, la arjé de todos los Upanishads) que se manifiesta en ellos, que les sirve de fundamento y que los explica. No se aglomeran alrededor de un principio que existe en sí y por sí (un alma) como atributos, accidentes o cualidades del mismo. Los dharmas, insustanciales en sí mismos, se agrupan entre sí, con un agrupamiento transitorio (anitya); como tuvieron un comienzo, así tienen un fin. Son causa de sufrimiento, porque los productos a que dan lugar y a los cuales el hombre se apega, están sometidos a la ley de la destrucción. El mundo y los seres que en él habitan resultan ser en el Budismo Hinayâna (del pequeño vehículo) únicamente un conglomerado de dharmas que se suceden unos a otros en una constante y vertiginosa transformación; surgen para desaparecer de inmediato".

Por eso no percibimos el mundo tal como es en realidad, ya que no percibimos los dharmas que lo constituyen, fluyendo en su incesante cambio. Es lo único que existe de verdad: series causales de dharmas en vertiginosa mutación. La rapidez con que los dharmas se reemplazan unos a otros hace creer falsamente en una unidad, en una identidad y en una continuidad, que no se dan en la realidad. El Budismo Mahâyâna lleva a sus últimas consecuencias la doctrina desarrollada por el Budismo en su período anterior⁵⁰⁷.

El jainismo fué, en su origen, una secta reformadora del *hinduismo* primitivo, que no acepta -al contrario del *brahmanismo hindú* y del *budismo*- los escritos del *Veda*⁵⁰⁸. Los textos del antiguo *budismo*, que tiene poca relación con el jainismo, se refieren a los *jaimas*, sus adeptos, como una escuela rival. Es más que una religión, un movimiento filosófico-ascético minoritario y cerrado, pero de notable importancia social y económica de unos dos millones de adeptos (a diferencia de la universalidad abierta y expansiva del budismo). Su fundador *Vardhamâna*, contemporáneo de *Buda*, reformó el *hinduismo primitivo* de los *Pârshva* impulsado por una iluminación que aseguró tener bajo el árbol *Shâla*. Sus discípulos le llamaron "el victorioso" ("Jina") que dio nombre a la secta. *El jainismo es un tipo original de panteísmo*. Admite la eternidad de las sustancias, animadas (las almas, *jivas*) e inanimadas, cuya combinación da origen a la energía del *Karma*, bueno o malo, que es la causa de que el alma sufre los nacimientos y las muertes en reencarnaciones sucesivas. De ahí que sus adeptos suelen dedicarse al comercio, por la prohibición de dañar a cualquier vivo incluso los insectos. El monje jaima lleva siempre, cuando camina, una escoba para apartarlos⁵⁰⁹. (Sobre otras religiones de cadencia panteista también, como el taoísmo (de LaoTse), el confucionismo (de Kungs-te), el shintoísmo japonés, véase mi *Filosofía de la religión*, Madrid 2002, 262 ss).

De ahí las profundas *experiencias de mística natural*, realizadas a fuerza de esfuerzo voluntario y de concentración intelectual.

«Estas cosas son practicadas de hecho por un cierto número de sabios. Pero ¿los demás, la mayoría de los hombres? Parece que encontrásemos en ellos el mismo ideal aceptado –no digo elegido, sino aceptado en virtud de la tradición, de la educación familiar, de la aspiración común o de la psique de la civilización hindú– y prácticamente mezclado con otros ideales de orden profano, o aún desplazado por ellos. Pero este ideal que tiende a la suprema liberación o a la identificación con lo Absoluto, por una contemplación metafísica apofática (teología negativa) y una mística natural de la concentración y ensimismamiento», no deja de estar presente en la cultura ambiental y tiende a confirmar –en mayor o menor medida– a quienes viven inmersos en ella, aunque apenas influye en la vida personal de la mayoría»⁵¹⁰.

⁵⁰⁷ Fernando TOLA y Carmen DRAGONETTI, *La teoría de los dharmas en el budismo, en Yoya y mística de la India*, Buenos Aires, 1978, 67 ss.

⁵⁰⁸ Los textos del *budismo* que tiene poca relación con el jainismo, aunque proceden ambos del tronco común del antiguo hinduismo que se refieren a sus adeptos, y a los *jaimas* como una escuela rival.

⁵⁰⁹ Cfr. J. ROGER, *El pensamiento filosófico de Asia*, Madrid 1960, 234-255.

⁵¹⁰ J. MARITAIN, *Les degrés du savoir*, París 1934. (Anexo sobre mística natural). *Lecciones fundamentales*, cit. 138 Cfr. H. DE LUBAC, *Mística e misterio cristiano*, Milano 1979, c. 3 (sobre misticismos no cristianos).

La *mística natural* de Zancara o de Ramanuja, es algo así como la captación experimental de la existencia de sí mismo atravesada por el influjo creador. Y también el amor natural, pero mal interpretado; ¹⁹⁰ sin tomar de conciencia de la trascendencia ontológica de aquella íntima presencia del Creador en el fondo del alma, *presencia fundante* dinámica creadora en el ser creatural participado del que emergen sus perfecciones formales.

Aquí encontramos la explicación de la *diferencia* que existe entre la *mística pagana* y la *mística bíblica*. La tentación de la mística natural está en el panteísmo que hace pensar en el alma como algo divino en el fondo. El esfuerzo místico consiste, como consecuencia, en despojar ese fondo del alma, que es Dios mismo, de todo lo que le envuelve y le oscurece mediante técnicas de interiorización como la meditación trascendental. Pero encontrar a Dios no significa encontrar ese elemento divino que lleva dentro de sí. Para la mística bíblica, por el contrario, Dios es absolutamente inaccesible, distanciado del hombre por una trascendencia radical compatible con una condescendencia inaudita de la *synkatabasis* por el don de la alianza salvífica que culmina en la Encarnación, que invita al hombre a participar en su intimidad trinitaria. Todo esfuerzo humano es, pues, impotente para conseguirlo. No es poseído más que en la medida en que se entrega. Y esa entrega no puede efectuarse más que mediante el amor. Y así, por un cambio radical de valores, el camino es el *ágape*, el movimiento de amor que parte de Dios, que es lo esencial, y no el *eros*, la aspiración ascensional del querer humano.

El panteísmo en que desemboca con tanta frecuencia la mística natural corresponde, —observa muy justamente Danielou⁵¹¹—, al panteísmo inicial del mito. Es el movimiento de conversión que corresponde al de la expansión. En ese sentido *no hay diferencia radical entre la concepción de Dios según las cosmogonías primitivas y las de las corrientes místicas paganas más desarrolladas*.

C. Dualismo

El *dualismo* corresponde con una *mentalidad* especialmente sensible a la *paradoja* y al misterio de la *trágica presencia del mal* en el mundo. *Parte de una comprobación verdadera*: el hecho de que vivimos en un natural conflicto entre el bien y el mal, que ya anunciara el Protoevangelio (Gen. 3, 15), en la esperanzadora promesa del triunfo mesiánico de la descendencia de la Mujer. *Pero lo interpreta mal* como una especie de oposición *dialéctica*.

Es la tercera perversión de la religiosidad pagana. Aún cuando en todas las religiones paganas se pueden encontrar elementos de ese dualismo, sólo en algunas aparece con carácter de mayor importancia. Es una característica del *mazdeísmo iraníano de Zoroastro* que pone en oposición el principio luminoso de Ahura—Mazda y el principio de las tinieblas, Ahriman. Pero en donde llegará a un desarrollo inmenso y se convertirá en una religión mundial será en el *gnosticismo*, que hace su presencia en el mundo casi al mismo tiempo que el cristianismo y que, bajo la forma del *maniqueísmo*, se extenderá desde el Africa de Norte hasta el Turquestán chino del siglo IV al VII. Aún hoy día —observa el Card. Danielou— se conservan su atractivo para ciertos espíritus modernos. Simone Weil reconocerá en él la estructura más de acuerdo con su espíritu.

⁵¹¹. *Ibid.*

El problema que entraña el dualismo es el de la *existencia del mal*. ¿Cómo explicar su existencia? El neoplatonismo y el hinduismo ven en el mal una ilusión. La inteligencia puede desvanecerlo. Pero su origen se explica muy difícilmente a base de esa solución. El cristianismo, por su parte, ve en el mal la libertad de ángeles y de hombres, buenos en su origen, pero que, siendo distintos de Dios, no son buenos por esencia y en quienes, en consecuencia, puede introducirse un fallo entre el ser y el bien, que es precisamente el mal, que es una consecuencia del ser contingente, es decir, de la creación.

La solución dualista es muy distinta. El mal es una realidad que tiene su existencia propia y que no depende en nada de Dios ni del hombre. Forma una parte del ser. Es un principio *sui generis*. Entre los gnósticos parece identificarse ordinariamente con la materia. *El gnosticismo* de Valentín ve en el cosmos la obra de un Demiurgo, que es una especie de dios malintencionado, autor de una obra fallida. Y cree ver en el Dios del Antiguo Testamento a ese Demiurgo. El hombre nace, pues, en un mundo mal hecho. Pero, eso no obstante, hay en él un rayo de luz desprendido del pleroma. La finalidad de la gnosis es justamente la de descubrir al hombre esa luz y permitirle así desprenderse de este mundo, sustraerse a la tiranía de los *cosmocratores*, de los demonios planetarios, para introducirse en la verdadera creación, el mundo luminoso de los *eones*, que es la obra del verdadero Dios⁵¹².

El dualismo se nos presenta así como la expresión de un desfallecimiento de la inteligencia en su esfuerzo por hacerse una representación de las relaciones existentes entre Dios y el cosmos, que es lo mismo que sucede con el panteísmo. Es una solución más sencilla que la de la Biblia, pero que representa una impotencia en mantener la relación radical de Dios y del mundo, motivada por la existencia del mal. El pensamiento bíblico mantiene esta relación radical y no ve en el mal más que realidad secundaria. Esto no quiere decir que pretenda justificar racionalmente ese fenómeno. Pero el mal se le presenta como uno de esos problemas-límite que la razón no puede abarcar y que obliga al espíritu humano a abrirse a una revelación que es la única que puede introducirla en los secretos últimos de la existencia y de la historia⁵¹³.

El mal que Dios permite, según el pensamiento cristiano (de una filosofía abierta a la fe y a la Teología) no tiene causa eficiente, sino deficiente: la deficiencia de *la libertad creada que no da paso a la divina activación* del Creador, en la integridad de su intención conformante y ordenadora hacia la plenitud por la que, si libremente secunda esa intención salvífica, se autoperfecciona –con el concurso de su libre voluntad– el agente personal libre. Si libremente rehusa secundarla, él es la única

⁵¹². La curiosidad que despierta en *los movimientos esotéricos actuales* el mundo invisible de *los ángeles*, mediante el *espiritismo*, la *teosofía*, el *gnosticismo*, la *adivinación*, la *quiromancia*, la *magia*, nada tiene que ver con la doctrina bíblica, que nos invita a invocarlos. Se les considera más como un talismán, que como un ser que testimonia la fe y orienta hacia Dios. El demonio del satanismo actual tampoco coincide con el de la Biblia y de la tradición cristiana, presentado como el "tentador" del hombre, que lo puede llevar a la destrucción como persona llamada a la comunión con Dios. Sería más bien la proyección de los instintos destructivos y de las fuerzas represivas de la cultura y la religión. Son brotes del gnosticismo del viejo dualismo maniqueo.

Los ángeles y demonios del movimiento del *Nueva Era* (Cfr. M. GUERRA, *Los nuevos movimientos religiosos*, Madrid, 2ed. 1996. Diccionario de sectas. L. E. LÓPEZ PADILLA, *New age ¿la religión del siglo XXI?*, México, 1996) responden a la nostalgia de religiosidad que se verifica actualmente pero de un modo anecdótico, superficial, frívolo y sentimental. *Bien diversos son los ángeles y demonios de la doctrina bíblica* que están en función de la fe en un sólo Dios, creador de todas las cosas. Además el hombre bíblico y el cristiano reconoce que se encuentra como un actor dentro de una lucha cósmica entre las fuerzas del bien y del mal, experimentando los beneficios del buen ángel y sufriendo las insidias del ángel malo. A ello se añade el significado cristológico de los ángeles y de los demonios del Nuevo Testamento. Jesús es el Señor de los ángeles (Mt 25,31) que le acompañan en el cumplimiento de su misión salvífica. La victoria de Cristo sobre el diablo mediante su Muerte y Resurrección es el motivo de su manifestación.

⁵¹³. Card. DANIELOU, *Dios y nosotros*, cit., 156.

causa de ese "no ser" nadificante –como gusano que "roe" su ser⁵¹⁴; degradándolo. Toda la positividad ontológica de la actividad pecaminosa deriva –en cuanto participa del ser trascendental– de la única fuente de ser que es la plenitud desbordante *del que Es*.

192

La privación del debido orden a Dios –de la gloria que le es debida–, tiene su origen, pues, en la criatura que rehúsa la plena y libre disponibilidad al Plan de la divina Sabiduría creadora, malogrando así su plena realización⁵¹⁵. Tal es el significado del clásico concepto del mal como privación: "el no ser en el ser que deber ser". *La privación de aquella ordenación al fin salvífico intentado por Dios que queda frustrado en el agente libre que se empeña en malograr la realización perfecta que conduce a su plenitud beatificante*, con la consiguiente deformidad ("horrible" a la mirada del Espíritu), que anticipa y dispone el horror de la existencia de los réprobos. Sólo sabemos que si Dios permite el mal, es porque –de manera misteriosa para nosotros– va a dar ocasión a un mayor bien (Cfr. CEC, nn. 309–314).

El escándalo del mal –en todo caso– es un problema límite que sólo tiene cumplida respuesta si la filosofía se abre a la revelación de Cristo crucificado que carga con el pecado para redimirlo. Este es el gran obstáculo que impide a muchos espíritus reflexivos y angustiados aceptar el valor concluyente de la 5ª vía⁵¹⁶ del orden

⁵¹⁴. Empleamos esta metáfora de J. P. SARTRE (*l'être et le néant*, cit.) en un sentido muy diverso al del conocido existencialista francés, cuya estrella se va venturosamente eclipsando. Ha visto justo Boechenski en su interpretación del pensamiento filosófico de este (autodenominado *humanista ateo*), como una lectura de Aristóteles en la que se sustituye la noción de *potencia* por la de *nada*. Esto afecta precisamente a la existencia humana (et "pour soi") que escapa así a la náusea de la viscosidad del "en soi" de las cosas (el ser sin fisuras, compacto y redondo (el *To on pleon parmenideo*) para arrojarle al absurdo de una "pasión" inútil, sin sentido).

⁵¹⁵. "Gloria Dei, vivens homo et veta hominis, visio Dei" (S. Ireneo).

⁵¹⁶. La formulación de la 5ª vía en la Suma Teológica no hace referencia explícita, como en las tres primeras, a la imposibilidad del proceso al infinito en una hipotética serie de inteligencia ordenadoras esencialmente subordinadas. Pero como ya hemos advertido, en esa apelación a tal imposibilidad más bien habría que subrayar la intención latente de trascender todo el orden categorial del ente finito, e instalarnos en el plano trascendental absoluto del ser del ente que estaba implícitamente presente desde el comienzo de ese proceso mental (como de cualquier otro, pues es el horizonte permanente u objeto formal de la inteligencia), de modo que advenga al explícito descubrimiento –mediado por el principio de causalidad metafísica– del fundamento último y causa primera que ordena a sí mismo todo el orden dinámico de participación en el ser como a su fin. Tal es el Ser absoluto trascendente, inteligencia subsistente y siempre en acto: autotransparencia en acto, pleno conocimiento *de sí mismo* –en su infinita sabiduría–.

El conoce en sí mismo: a) cuanto puede existir (sólo lo que es contradictorio –en cuanto incompatible con la existencia– se "excluye" de la ilimitada "imitabilidad" *ad extra* por posible participación de su desbordante plenitud de Perfección o Bondad increada), b) cuanto –en nuestra perspectiva temporal de este instante– ha existido en el pasado, existe ahora, o existirá en el futuro incluido el acontecer histórico de la libertad creada, lo contempla –no de modo sucesivo, sino por visión intuitiva, en el instante inmóvil y omniabarcante de su eternidad– en el "fiat" de su Libertad creadora, en la originaria Fuente activa y providente de la historia humana, que es historia salvífica conducida por El al Reino consumado. Nada escapa a la mirada intuitiva y providente de Aquél en quien "nos movemos, somos y existimos" (*Hch* 17,28), fundamento invisible del fondo fundante de su cuanto es (del ser del ente: *intimius intimo meo* de AGUSTÍN DE HIPONA).

El mal lo conoce, pues, intuitivamente por la presencialidad eterna del acontecer libre, cuya existencia creada brota de la divina activación de su Causalidad omnipotente, que permite que aquella plenitud ordenada para lo que la dispensa quede "nadificada" por el agente libre: justamente en aquella privación de la armonía cósmica intentada por la Sabiduría creadora, que tan terribles efectos destructores tiene: tremendos males físicos en la naturaleza, que se toma su desquite (Si Dios perdona siempre –se ha dicho justamente– y el hombre sólo algunas veces, la naturaleza –"efecto boomerang"– no perdona nunca).

Sólo por revelación sabemos que da origen –al autoconocerse– al Verbo consustancial a la plenitud fontal (*Pege*, de la cual El procede) que llamamos el Padre, que, en cuanto engendra espiritualmente –mentalmente– al Unigénito, da origen con El al Amor consustancial y subsistente que los une en estrecha comunión, el Espíritu Santo, nexo de unión entre ambos, llamado "seno" del Padre en el que Dios vive su intimidad trinitaria y en el que todo el obrar divino *ad extra* se despliega por el Verbo.

Son como "las dos manos de Dios Padre" (S. IRENEO), presentes en toda la historia de la salvación desde el alfa hasta el omega. Sobre esta doble misión conjunta e inseparable del Verbo y del Espíritu, ya presentes en la creación del hombre a imagen y semejanza de la Trinidad- desde las puertas del Paraíso (el Protoevangelio, Gen 3,15), hasta la plenitud escatológica de la Iglesia consumada en la Jerusalén celestial (Ap 21). Cfr. mi comunicación al Simposio internacional de Teología de Navarra, año 1998.

armonioso del mundo, que prueba la existencia de un Dios infinitamente bueno, cuya *Sabiduría* creadora providente dirige el acontecer de nuestra atormentada historia. La respuesta a tantos inquietantes enigmas que nos plantea la permisión del pecado y la presencia masiva del caos con que el mal moral desfigura la armonía original del mundo creado por Dios (2 Ts 2,7) la obtenemos contemplando a Cristo en la Cruz, que asume y transfigura el mal en su raíz, con un amor más fuerte que la muerte, en fuente de bien, de fecundidad y de vida. Es la respuesta del *misterio de piedad* (1 Tim 3,16) al *misterio de iniquidad* (2 Ts 2,7)⁵¹⁷.

D. Monoteísmo trascendente

La vía de la trascendencia en toda su pureza, que libera la mente para descubrir la causalidad trascendente de un Dios Creador, no es nada fácil a la naturaleza caída. De hecho sólo la espada tajante de la Palabra de Dios ha establecido clara y distintamente la distinción y trascendencia ontológica respecto al mundo de lo finito, de Aquel que es, el Ser Absoluto Creador, YHHWH. Esta misteriosa trascendencia implica, en aparente paradoja, la inmanencia más honda en la criatura, como el fundamento creador del ser y del obrar desde el fondo fundante –el acto de ser– que lo constituye en su realidad creatural (*Intimor intimo meo*, que decía San Agustín). Zubiri lo ha expresado muy bien: «las cosas reales, sin ser Dios, ni un momento de Dios son, sin embargo, reales "en" Dios; es decir, su realidad es Dios *ad extra*. Por eso, decir que Dios es trascendente no significa que Dios es trascendente "a" las cosas, sino que Dios es trascendente "en" las cosas»⁵¹⁸.

En la religiosidad extrabíblica encuentra una debilidad de pensamiento que no es capaz de franquear las fronteras de la divinidad y se pierde en estadios intermediarios del itinerario metafísico de la mente al Dios de la alturas (de la trascendencia) que es también paradójicamente, el Dios de las profundidades. Será únicamente *la revelación bíblica* la que *introducirá la espada aguda de la palabra de Dios* en esas oscuridades y *delimitará con precisión la esfera de lo creado*. En ninguna parte aparece más clara que aquí la dificultad que encuentra el espíritu humano abandonado a sí mismo en la búsqueda de Dios para llegar a formarse una idea de El.

De donde resulta que *el panteísmo es la perversión y la desquiciada interpretación de una intuición exacta*. De la misma manera que el politeísmo es la deformación de la piedad, de la *bhakti*, en su caminar hacia el objeto de su adoración y que él multiplica con excesiva profusión y degenera –en el límite– en idolatría culpable, *el panteísmo es la deformación de la realidad de la inmanencia divina*. Porque, si es verdad que Dios está por encima de todas las cosas, también lo es que está en todas ellas. Como lo es también que está presente en el cosmos, que es su Templo. San Pablo lo decía a los paganos de Atenas: "En El estamos, vivimos y somos". Y es mucho más exacto aún que está presente en el alma y que "no está lejos de los que le buscan". Pero el panteísmo no sabe reconocer en esa presencia la realidad

517. . Beato J. ESCRIVÁ, *Surco*, 887.

518. «Dios, al ser realidad-fundamento del poder de lo real (la deidad) descubierta por la persona y en la persona al realizarse como persona, no es algo meramente añadido a la realidad personal del hombre, como algo yuxtapuesto a ella. No se trata de que haya persona humana "y además" Dios. precisamente porque Dios no es trascendente a las cosas, sino trascendente en ellas, precisamente por esto las cosas no son *simpliciter* un no-Dios, sino que en algún modo son una configuración de Dios *ad extra*. (...). La "y" de "hombre y Dios" no es una mera "y" copulativa. Dios no incluye al hombre, pero el hombre incluye a Dios. X. ZUBIRI, *Dios y el hombre*, cit. 378-9».

de un Dios personal, *que es todo lo que es y nada de lo que es*⁵¹⁹, causa activa creadora de cuanto es finito.

*La causalidad trascendente metafísica se advierte, decíamos antes, cuando se relaciona lo trascendental con lo categorial*⁵²⁰. Cuando se contempla, en la perspectiva trascendental del ser del ente, el universo intramundano de lo *categorial* finito, limitado, y se busca el modo según el cual se concilia aquella tensión ontológica de dos caracteres de suyo antinómicos: lo "absoluto" del ser como tal ("principio de identidad" absoluta que enuncia la trascendentalidad del ser y de las "passiones entis": verdad, bondad...), y lo "relativo": a saber, la alteridad, o distinción de los entes, que como tales tienen una "identidad (sustancial) relativa" a los modos múltiples de ser, subsistentes e irreductibles.

Esta antinomia radical entre el Absoluto y lo finito exige –si no se cede, por desatención más o menos culpable, a la tentación de *pereza metafísica* (a la que sucumbe con facilidad la naturaleza humana caída, dada su tendencia a la orgullosa autoafirmación del yo que se resiste depender de una instancia trascendente a sí misma)– *afirmar la existencia del Ser infinito imparticipado, Causa creadora del orden de los seres finitos*: del orden de participación en el ser. La crítica metafísica del ser finito, en cuanto tal, muestra que todo el orden de la finitud, es enteramente condicionado o causado en su ser –y en su obrar causal participado– al Ser imparticipado o infinito como a su Causa primera creadora que *dans esse, dat et essentiam*⁵²⁰.

Esa era –como vimos en el capítulo II– la *forma mentis* de Tomás de Aquino⁵²¹, en cuya virtud la inferencia del *maxime tale*, a partir de orden trascendental; el *Ipsum Esse* imparticipado– aparecía ante sus ojos de manera del todo espontánea en su condición de Causa Creadora de la perfección de ser *diversimode participata* en la escala gradual de las esencias o naturalezas concretas del orden cósmico universal.

He aquí por qué afirmaba el Aquinate "aunque la relación a su Causa no intervenga en la *definición* (abstracta o "quiditativa") del ente causado, sin embargo, se requiere necesariamente para su plena inteligibilidad como ente concreto" (como *habens esse*: en la irreductible y "concreta" subsistencia que lo participa en propio), pues en tanto que es por participación, se infiere que es causado por otro (implícitamente: por Aquél que "es por esencia": el Ser imparticipado o irrestricto)⁵²².

Era tan connatural a él esa visión de Dios en el mundo y del mundo en Dios – emergiendo de la Virtus essendi por esencia– que se contentaba con sugerir el itinerario de la mente hacia Dios que de modo espontáneo siguen todos los hombres que logran liberarse de los hábitos mentales de origen ambiental o personal, que entorpecen el uso espontáneo de la inteligencia creada por Dios, en la que ha dejado su imagen del todo convergente con la metafísica bíblica, uno de cuyos puntos focales es la fulgurante luz de la revelación a Moisés desde la zarza ardiendo, del nombre de YHWH (Gen 3,15). No veía la necesidad de explicitar en largos desarrollos "científicos" aquella metafísica vivida.

519. PSEUDO-DIONISIO, *De divinis nominibus*, I, 6. DANIELOU, *Ibid.*

520. *De potentia* 7, 7.

521. Una buena descripción de esa *forma mentis* metafísica connatural al Aquinate puede verse en L. de RAEYMAEKER, *L'idée inspiratrice de la Métaphysique thomiste*, en "Aquinas" III (1960) 1-22; Philippe de la TRINITÉ, en *Les preuves de Saint Thomas*, en DE DEO, Actas del Congreso internacional, Roma 1964.

522. "*Licet habitudo ad causam non intret in definitionem entis quod est causatum, tamen consequitur ad ea quae sunt de eius ratione, quia ex hoc quod aliquid sit per participationem sequitur quod sit causatum ab alio*" (*S. Th.*, I, 44, 1, 1).

Es más: aunque la *concepción de Dios como uno y único, pero no solitario* –pues vive en la comunión de amor de la *Familia trinitaria*– no es accesible a la razón natural, sin la revelación, sí que es *coherentemente razonable*.

Raimundo Lulio pese a las acusaciones⁵²³ que sufrió de haber tratado de demostrar racionalmente la existencia de la Trinidad, dijo en realidad, en la línea de la idea extática de la plenitud desbordante del ser, de honda tradición hispánica, frente a su antagonista islámico Alim Hamar, algo más sutil: que una vez concedido que Dios es padre y una vez visto que el ser es difusivo por sí mismo, la Trinidad debería seguir racionalmente. Wilhelmsen –recientemente fallecido, colega en los inicios de la Facultad de Filosofía de la Universidad de Navarra– después de explicar lo que de exceso pudiera tener tal postura, cree que apunta más bien a mostrar lo razonable del misterio de la intimidad divina trinitaria en reflexiones de gran valor apologético, sin intención de proponer una demostración de la Trinidad en clave racionalista⁵²³. (El místico musulmán Hallaj –al que hacemos referencia en el epígrafe siguiente– fue ejecutado por su concepción de la Divinidad afín al misterio trinitario de Dios presentado como comunión de Amor).

Juan Donoso Cortés señaló también brillantemente lo profundamente coherente con el Ser infinitamente perfecto que es concebirlo como sobreabundancia comunicativa que se despliega en comunión familiar trinitaria:

«En lo más escondido, en lo más alto, en lo más sereno y luminoso de los cielos –escribió con su habitual aguda intuición–, reside un Tabernáculo inaccesible aun a los coros de los ángeles: en ese Tabernáculo inaccesible se está obrando perpetuamente el prodigio de los prodigios, y el Misterio de los Misterios. Allí está el Dios católico, uno y trino (...). Porque es uno, es Dios; porque es Dios, es perfecto, *porque es perfecto es fecundísimo, es variedad; porque es variedad es familia*. En su esencia están, de una manera inenarrable e incomprensible, las leyes de la creación y los ejemplares de todas las cosas. Todo ha sido hecho a su imagen; por eso la creación es una y varia»⁵²⁴.

Busca Donoso, por ello, en la doctrina específicamente cristiana de la Trinidad la clave de la estructura metafísica del ser, y de resultas, la explicación de todo lo creado y extrae de ella consecuencias políticas y sociales⁵²⁵.

Una perspectiva semejante no escapó al genio filosófico y teológico de Chesterton: "Para nosotros –escribió en *Orthodoxy*–, el mismo Dios es una sociedad... porque no conviene a Dios estar solo" ⁵²⁶.

⁵²³. F. WILHELMSSEN, *The metaphysics of love*, cit., 92.

⁵²⁴. J. DONOSO CORTÉS, "Ensayo sobre el catolicismo, el liberalismo y el socialismo", en *Obras completas*, Madrid, 1970, vol. II, 512. Para conocer bien al gran pensador español, que tan extraordinario eco tuvo en toda Europa, especialmente en Francia y en Alemania, véase la monumental investigación de F. SUÁREZ VERDEGUER, *Vida y obra de Juan Donoso Cortés*, Pamplona 1997.

⁵²⁵. «El absolutismo –escribe a continuación– violó la ley de Dios, pues violó la ley de la unidad y la variedad. Un poder sin límites es esencialmente un poder anticristiano y un ultraje a un mismo tiempo contra la majestad de Dios y contra la dignidad del hombre. Un poder sin límites no puede ser nunca ni un ministerio ni un servicio, y el poder político, bajo el imperio de la civilización cristiana, no es otra cosa. Un poder sin límites es, por otro lado, una idolatría, así en el súbdito como en el rey: en el súbdito porque adora al rey: en el rey porque se adora a sí propio». "Carta al director de la *Revue de Deux Mondes*", en *Obras completas*, vol. II, cit. 760. Cfr. Miguel AYUSO, "Las limitaciones del poder", *Verbo*, Madrid 1990, núm. 285-286, 741 ss., de donde tomo estos interesantes datos. (RATZINGER señala también la afinidad entre las herejías monárquicas –modelismo trinitario– y el despotismo imperial. Cfr. *Introducción al cristianismo*, cit).

Pero si Donoso halla mucho de condenable en el absolutismo, sus errores los encuentra agrandados en el sistema político liberal que nació de la Revolución francesa. Pues si la monarquía absoluta, aun negando la limitación del poder, afirmó su unidad y su perpetuidad, el liberalismo relativista doctrinal que en ella nació, violó la estructura del poder en todas sus notas esenciales y, por tanto, en sus consecuencias. O no obra por impotencia, enfermedad orgánica que pone en ella la división, u obra tiránicamente, no reconociendo fuera de sí ni encontrando alrededor suyo ninguna resistencia legítima, por la supresión de las jerarquías sociales y de toda referencia a Dios y a normas universales fundadas en Él.

E. Relación entre Cristianismo y religiones

196

La religión, expresión de la experiencia fundamental que da origen al "hecho religioso", de tan variadas y dispares manifestaciones y –como consecuencia de la caída–, de tantas aberraciones (politeístas, panteístas, dualistas, magias de turbio origen, con frecuencia satánico), también contiene semillas de verdad que alcanzan el ápice en algunas admirables expresiones de la mística de interiorización de aquella originaria experiencia que encontramos, aquí y allí, en las religiones que florecen al margen del cristianismo (aunque no sin influjo de la gracia de Cristo⁵²⁷ en virtud de la atracción salvífica del Espíritu Santo que se derrama –como fruto de la Cruz– a toda la humanidad, en oferta de salvación que puede ser aceptada o rechazada por la libertad humana que Dios respeta hasta el final). La historia –que es historia salvífica– no es una ficción ni un juego –repetía con frecuencia San Josemaría Escrivá– sino el resultado del entrecruzarse de la gracia de Cristo Salvador y la libertad humana.

Refiriéndose a religiones o a grupos no cristianos. J. Maritain califica los elementos de verdad que pueden facilitar una cierta apertura a la irradiación salvífica sobrenatural de Cristo, en y a través de la Iglesia, en una gradación –de más o menos– inspirada en los textos del Concilio Vaticano II, sobre la salvación de los no cristianos, con una terminología sugerente:

— *elementos* de Iglesia en sentido impropio⁵²⁸ (monoteístas de ascendencia abrahámica; Israel en la medida en que su interpretación de la ley y los profetas no cierre los caminos a su plenitud en Cristo; y el Islam);

526. Gilbert KEITH CHESTERTON, *Ortodoxia*, en *Obras completas*, Barcelona, 1967, 646-647.

527. Card. JOURNET, *Charlas sobre la gracia*, cit. les llama gracias de suplencia. «Las almas que aceptan esas gracias de suplencia formarán ya parte *espiritualmente* de la Iglesia, pero de una manera iniciada, dificultada. Todo lo que esos bloques encierran de erro y de pecado queda fuera de la Iglesia; todo lo que contienen de verdad, de santidad, les pertenece. Allá donde un alma dice un "sí" por la plena aceptación de las gracias a distancia, es una luz cristiana que se enciende. Seguirá siendo budista, o judío, o musulmán, o disidente; pertenecerá todavía *corporalmente* a formaciones religiosas de los tiempos precristianos, del judaísmo, del Islam, de la disidencia, pero pertenecerá ya espiritualmente a la Iglesia. Y comenzará, inconscientemente quizá, a influir en su medio para modificarlo, insistirá espontáneamente en todo lo que posee de auténtico y se desprenderá poco a poco del resto. La Iglesia encuentra en esas almas una convivencia, una secreta complicidad; comienza a adquirir, por ellas, en el seno mismo de esas formaciones extranjeras, una cierta y segura visibilidad».

«Pienso en las procesiones de peregrinos que todos los años van, en la India del Sur, al santuario del dios *Vichnú*. Los cánticos de los peregrinos, compuestos por un hombre del pueblo bajo, a mediados del siglo XVII de nuestra era, son cánticos espléndidos: "Cómo nuestros espíritus podrán captar a Aquél cuya luz reflejan el sol y la luna? Dios es nuestro, alma de nuestras almas, cerquísima de nosotros, en nosotros y alrededor de nosotros. A ese Dios de amor sólo por el amor puede alcanzarse... Nosotros hemos construido un Vichnú de piedra, pero la piedra no es Vichnú; la adoración se ofrece a Vichnú y la piedra sigue siendo piedra en la estatua de piedra... Vuestra gloria, oh Dios, es el ser llamado el Salvador de los pecadores... Los santos os llaman el Señor de los desesperados. Yo al oírlo me he llenado de esperanza».

«Otro ejemplo tomado del judaísmo. Entre los *hassidim* –nombre que significa "piadoso"– que vivían a principio del siglo XVIII en los *ghettos* de Polonia. El P. de MENASCE habla de ello en su hermoso libro: *Cuando Israel ama a Dios*. En esos medios, algunos llegaron a descubrir hasta la noción de amor de corredención, ajeno al judaísmo. Sin que hablen de Cristo, sus expresiones tienen como una sonoridad cristiana.

«En el Islam, algunas almas escogidas comienzan también a descubrir la religión del amor, en un medio puramente jurídico. Así, por ejemplo, ALHALLAJ (+ 922), que pensaba que aquél que ha encontrado el amor no debe guardárselo para sí, sino clamarlo en las plazas públicas. Al pobre le ataron a una cruz después de haberle cortado los brazos. Había que proteger al juridismo del Corán contra el que había predicado el amor. "Un átomo de amor de Dios vale más que setenta años de adoración sin amor". (El amigo de J. MARITAIN, MASIGNON, le admiraba tanto, que quiso promover en la curia romana su proceso de canonización).

. Otros testimonios no menos interesantes ofrece Ch. JOURNET en *L'Eglise du Verbe incarné*, t. II.

528. Sobre los "elementos de la Iglesia", en sentido propio, presentes en las confesiones cristianas disidentes, que fundan una presencia invisible "virtual" en ellas –en algunos de sus miembros en especial– de la persona mística de

- *pre-elementos* (aludiendo a la mística natural del Brahamanismo),
- *sombras* (en el Budismo),
- *vestigios* (en determinadas formulaciones de algunos humanismos), y
- *harapos* de Iglesia (presentes en ¹⁹⁷fenómenos sociológicos de vaga religiosidad, que buscan el sentido de la vida en el rechazo de una sociedad materialista, tales como el pintoresco mundo de los "hippies" de aquellos años 60)⁵²⁹.

Sin embargo, dice Juan Pablo II:

«No debemos olvidar el magisterio de Pablo VI sobre este tema: "Ni el respeto y la estima hacia estas religiones, ni la complejidad de los problemas que suscitan, son para la Iglesia una invitación a callar el anuncio de Cristo a los no cristianos" (*Evangelii Nuntiandi*, 53). El hecho de que los seguidores de estas religiones puedan recibir la gracia de Dios y ser salvados por Cristo independientemente de los medios ordinarios que El ha establecido, no cancela, en efecto, la llamada a la fe y al bautismo que Dios quiere para todos los pueblos (Cfr. *Ad Gentes*, 7). Representan una contradicción con el Evangelio y con la verdadera naturaleza de la Iglesia, al afirmar, como algunas hacen, que la Iglesia es sólo una vía de salvación entre tantas, y que su misión frente a los seguidores de otras de estas religiones debería ser sólo una ayuda para que sean mejores seguidores de estas religiones»⁵³⁰.

Según el documento de la C.T.I. de 1996 sobre "Cristianismo y religiones", las religiones pueden desempeñar sin duda la función de *praeparatio evangelica*, y preparar pueblos y culturas para que acojan el acontecimiento salvífico ya ocurrido, "pero su función no se puede comparar a la del Antiguo Testamento, que fue la preparación al evento mismo de Cristo" (n. 85). Pueden también "ayudar la respuesta humana", en cuanto empujan al hombre hacia la búsqueda de Dios y a obrar según una conciencia recta (n. 86). *Pero sólo puede salvar Cristo, único mediador, en y a través de su Iglesia* (que *subsiste* en la Iglesia Católica). "No tenemos otro nombre bajo el Cielo en el cual podemos ser salvados" (Hech. 4, 12). Y Cristo es inseparable de su Iglesia –su *pleroma*– formando así el único Cristo total. "De la plenitud desbordante de Cristo (cabeza) todos recibimos" (Jn 1, 16).

III. TIPOLOGÍA DE LA RELACIÓN NOÉTICA HOMBRE–DIOS

la Iglesia que subsiste en la Iglesia fundada sobre Pedro (como *instrumento universal de salvación*); y una presencia invisible de los cristianos disidentes en ella a título de *arca de salvación* que los atrae a su seno mediante la caridad infusa que los habita, Cfr. J. FERRER ARELLANO, *La persona mística de la Iglesia*, cit, 851 ss. *Unicidad y universalidad de Cristo y de la Iglesia, fundamento irrenunciable de la Teología de las religiones*, Studium Legionense 2003.

⁵²⁹. J. MARITAIN, *L'Eglise: sa personne et son personnel*. Trad. esp., Desclée, Bilbao, 1974, 231. Una sugerente y profunda reflexión sobre la relación de las religiones paganas con el cristianismo, puede verse en X. ZUBIRI, *Sobre el problema filosófico de la Historia de las religiones*, Madrid 1993, p.354, que profundiza con mayor rigor teológico y metafísico las intuiciones de K. RAHNER (Cfr. *El cristianismo y las religiones no cristianas*. Escritos de Teología, IV, 136ss) que expone de modo ambiguo y poco convincente. Cfr. también Card. DANIELOU, *Dios y nosotros* (y sus otras obras antes citadas), que trata el tema con gran acierto.

⁵³⁰. JUAN PABLO II, *Carta a los Obispos de la Asamblea de Bandung*, 23-VI-1990). El documento de la Comisión Teológica Internacional sobre *Cristianismo y religiones*, cit. (1996) rechaza la llamada opción teocéntrica-pluralista (n. 12), que se presenta por sus autores –principalmente Paul Knitter y John Hick– como una "revolución copernicana" en la teología de las religiones (Cfr., por ejemplo, uno de sus representantes más conocidos entre nosotros, R. PANNIKAR, *The Trinity and the religious experience of man*, London 1972; *El Cristo desconocido del Hinduismo*, Barcelona 1970). Según ellos Jesús no puede ser considerado como el único mediador. El Logos eterno y absoluto no puede ser expresado en una sola mediación histórica. Niegan, por ello –falsamente– que un solo acontecimiento histórico pueda tener una pretensión universal.

A) *Los siete tipos de saber humano acerca de Dios.*
Distinción y relaciones mutuas

A mi modo de ver, *son siete los tipos de saber humano acerca de Dios*⁵³¹, epistemológicamente diversos –por ser distinta su perspectiva formal (objeto formal) relacionados entre sí en plexo unitario y armónico–. *Seis intramundanos* (tres naturales y tres sobrenaturales), y *un séptimo metamundano* escatológico (consumativo de los otros): *la visión beatífica* (7).

De ellos, *dos son originarios y precientíficos*: *la experiencia religiosa fundamental* (1)⁵³² –a nivel *natural*– y *la fe teologal* (4)– primer acceso *sobrenatural* y fundamento permanente de todo acceso noético al misterio de la intimidad Trinitaria y su plan salvífico de elevación del hombre a participar en ella –*la fe supone y asume aquella experiencia natural del hombre religioso* ("que busca el sentido último de su vida" CEC, 26)–, sin la cual no hay fe sobrenatural, y en la cual encuentra, no posee, su permanente apoyo noético–natural que nunca abandona).

Ambos saberes originarios tienden se suyo a una *doble derivación*, *científica* la primera, y *metacientífica* la segunda ("toda ciencia trascendiendo", según el conocido y genial verso de S. Juan de la Cruz). Resultan así dos saberes *en uno y otro plano, natural y sobrenatural*, tanto a nivel *científico* (*teodicea filosófica* (2) y *teología de la fe* (5)), como *metacientífico*: *mística natural* (4) la iluminación que se busca como fruto de un esfuerzo de interiorización de la originaria experiencia religiosa con ayuda de diversas "técnicas" o métodos (tan saturada de ambigüedades y contaminaciones panteistas o cerradamente agnósticas –pura teología negativa– ambigua entre el panteísmo y una trascendencia exagerada, de muda contemplación de un Absoluto impersonal silente e inasequible por la mente humana), como puede comprobarse en la experiencia religiosa de la sabiduría oriental, donde más ha florecido –admirable, por lo demás, en algunos aspectos y manifestaciones), y *teología mística sobrenatural* (6), gratuito don de Dios, por iluminación de los dones contemplativos del Espíritu Santo, y –en especial los de la inteligencia y sabiduría– ofrecida a todo creyente de buena voluntad (para hacer su fe más robusta, penetrante y sabrosa, viva y operativa, a manera de preludio de la visión beatífica).

Lo decisivo en la *mística sobrenatural* –á diferencia de la *mística natural*⁵³³– no es el esfuerzo en aplicar técnicas de interiorización, sino la ascética cristiana siempre

⁵³¹. Expongo aquí, en resumen casi telégrafico mi estudio acerca de este tema, expuesto en docenas de ocasiones en cursos orales (que será pronto publicado). Me limito ahora a hacer una breve glosa del cuadro esquemático del acceso noético a Dios.

Prescindo ahora de las características peculiares del conocimiento humano de Jesucristo acerca de su Divinidad y su misión salvífica en tanto que viador, que –como verdadero hombre– asume los modos humanos de saber acerca de Dios, pero trascendidos –en tanto que *no mero hombre* por razón de la unión hipostática– a un nivel único trascendente a sus hermanos los hombres, que vino a recapitular como nuevo Adán, Cabeza de la humanidad. Lo he expuesto en varios estudios publicados, respectivamente en la Actas (1997) del Simposio Internacional de Teología de la Universidad de Navarra, y del Congreso de Barcelona de la SITA.

⁵³². Los números entre paréntesis corresponden a los del cuadro esquemático que propongo a continuación. Esta originaria experiencia religiosa la he estudiado aquí en una doble perspectiva. En el capítulo I a título de *conocimiento originario de Dios por connaturalidad* con aquellas disposiciones subjetivas que le son convenientes y adecuadas –condicionadas por el influjo ambiental de la cultura propia del medio habitual de convivencia–, que emerge, como veíamos, de aquella natural metafísica del espíritu humano prendida en uso espontáneo de la inteligencia. En el epígrafe anterior de este mismo capítulo hemos vuelto sobre el mismo tema *en la perspectiva del "problema filosófico de la historia de las religiones"* (como han hecho, entre otros autores que he tenido especialmente en cuenta en mi exposición, MIRCEA ELIADE, R. OTTO, VAN DER LEEUW, C.J. DANIELOU, M. GUERRA, F. KOENING y –con acierto poco común y superior a cuantos conozco–, X. ZUBIRI).

⁵³³. Henri DE LUBAC, *Mística e mistero cristiano*, Milano 1979 (Cap. 3, sobre "misticismos no cristianos", 119-141). Observa que detrás del nirvana está presente en ocasiones un tremendo poder volitivo, pues "la nada" constituye un estado de superconciencia definida como un hallazgo de la unidad del sujeto y del objeto. Cfr. T. MERTON, "Conocimiento e inocencia", *El Zen y los pájaros del deseo*, Barcelona 1972. Cfr. también, *ibid*, "El nirvana", 103-113.

concomitante a la mística de las virtudes de la que es el pleno despliegue por obra de los dones del Espíritu Santo; es decir, la docilidad del cristiano a las inspiraciones divinas, mediante la cuales Dios a todos invita a la contemplación infusa ("toda ciencia trascendiendo"), connatural a la plenitud de la filiación divina en Jesucristo, por la actuación de los dones contemplativos del Espíritu Santo que Cristo nos mereció en la Cruz.

El Espíritu Santo nos atrae al seguimiento e imitación de Cristo y a la progresiva identificación con Él, siendo *Ipse Christus*, por participación en su plenitud desbordante de mediación y de vida, como cabeza que es del Cuerpo de la Iglesia. El Espíritu Santo nos modela así conforme al modelo de Jesucristo, identificándonos vitalmente con Él como hijos en el Hijo, en el seno de la Iglesia, "el molde maternal" en el cual ejerce María, Madre de la Iglesia, su Maternidad espiritual conquistada a título de corredentora, asociada como nueva Eva a la restauración de la vida sobrenatural perdida por el *pecado de los orígenes*.

(Discúlpese esta descripción tan densa y apretada, pues parece indispensable la mención explícita de la triple mediación cristológica, mariológica y eclesiológica, que es garantía de la auténtica teología mística, Sabiduría infusa del Espíritu Santo, comunicada a las almas sencillas y dóciles a sus luces y mociones, no a los grandes genios religiosos).

Nada tiene que ver el "vacío" de la conciencia de todo saber categorial propio del misticismo cristiano ("toda ciencia trascendiendo") con la meditación trascendental de la mística del oriente asiático; ni la quietud del espíritu del auténtico misticismo, con el *quietismo* condenado por la Iglesia, que deja al hombre pasivo e inerte al influjo del subconsciente y del "maligno", al margen de todo empeño ascético por la conquista de las virtudes⁵³⁴. Por lo demás ya hemos expuesto en el apartado anterior sus profundas diferencias, pese a sus indudables rasgos comunes de orden epistemológico.

⁵³⁴ Una excelente introducción, tan breve como profunda, a la vida contemplativa, puede verse en Beato Josemaría ESCRIVÁ, homilía "hacia la santidad", en *Amigos de Dios*, Madrid (numerosas ediciones en todas las lenguas).

Escribo este capítulo en el centenario de Miguel DE MOLINOS. Mi antiguo colega de la Universidad de Navarra, Joaquín LOMBA ha promovido desde su cátedra de Zaragoza una revisión de la obra de este aragonés universal. Algunos autores defienden su ortodoxia pese a que fue reprobado el 20-XI-1687 en la bula *Celestis Pastor* de INOCENCIO XI. Fue un oscuro proceso –desaparecido para los historiadores–, llevado a cabo misteriosamente nueve años antes de su muerte en la cárceles de la Inquisición romana, después de haber sido, con su "Guía espiritual", maestro y director de curiales y cardenales; y cuando se daba por segura la concesión del *capelo cardenalicio* por el mismo Pontífice.

Los que defienden la ortodoxia del místico aragonés (Pacho, Nicolani), subrayan que Molinos no sólo insiste en la "Guía" que es aparente – y sólo aparente– la quietud de las potencias del alma, sino que dedica un capítulo en la *Defensa de la contemplación* a diferenciar su quietud de la inacción de los "quietistas alumbrados" a los que fustiga acerbamente, porque esta inacción deja al hombre inerte y arrojado al *fatum* de una pasividad vegetativa y destructura del espíritu. Sea lo que fuera de este contencioso, es claro que *verba prout iacent* las proposiciones condenadas –prescindiendo de su contexto, que desconozco en su profundidad–, son ambiguas y heterodoxas.

Pero es evidente que expresiones tales como las que recojo a continuación de su famosa *guía*, admiten una lectura ortodoxa: "Estándote quieta en tu nada, se interioriza tu alma y obrará el Señor en ella maravillas" (*Guía*, 363) pues "lo importante, lo que tú debes de hacer es preparar tu corazón a manera de blanco papel" (151), "la nada –dice– a la que llegó David en el Salmo 17 (*Ad nihilum redactus sum et nescivi*), deja desasida el alma y totalmente abandonada al divino beneplácito. (210).

También San Buenaventura, San Gregorio Niseno, Dionisio Aeropagita, Eckhart, Taulero, San Juan de la Cruz hacen del vacío de la conciencia y de la perfecta quietud interior, método esencial hacia la perfecta contemplación (como hace la misma mística islámica surfitá, de la que tan cercana se encuentra la mística hispana). Pero es para entrar en comunión con Tú trascendente por la mediación de la humanidad de Cristo, no esperando una iluminación trascendental de origen desconocido, que excluye la invocación y la plegaria (como ocurre en la mística natural de las religiones paganas, que puede, sin embargo, en ocasiones, abrirse a la mística verdadera por obra de la gracia cristiana). Cfr. P. MORENO RODRÍGUEZ, *El pensamiento de Miguel Molinos*, Madrid 1992. VV.AA., *Mística, pensamiento y cultura*, (en el tercer centenario de la muerte de Miguel Molinos, Ed. J. Lomba), Zaragoza 1996.

LOS SIETE TIPOS DE SABER HUMANOS				
6 INTRAMUNDOS		ORIGINARIOS	DERIVADOS	
		200		
		Precientíficos (A)	científicos (B) (objetivación)	meta científicos (C) (interiorización)
I	NATURALES (El hombre busca a Dios)	(1) Experiencia religiosa (Revelación natural)	(2) Teodicea	(3) Mística natural
NEXO	SIGNOS DE CREDIBILIDAD	Señales personales de la presencia salvífica de Dios	Estudio científico de los signos (Teología fundamental)	Conversión milagrosa instantánea (S. Pablo. p. ej.)
II	SOBRENATURALES (Dios se autocomunica al hombre)	(4) Fe teologal (Revelación sobrenatural)	(5) Teología de la fe	(6) Mística de los dones del Espíritu Santo
1 METAHISTÓRICO		Visión beatífica (7). En su consumación escatológica deificará plenamente todo el orden natural de la creación, que no será destruida, sino transfigurada		

Nota. Se relacionan las 7 entre sí según los siguientes criterios:

1. B y C son derivaciones distintas y complementarias: se *relacionan* y refuerzan mutuamente, como la doctrina y la piedad.

2. I y II se *relacionan*, según las leyes del *nexo* entre lo natural (N) y lo sobrenatural (S), propio del hombre que busca el sentido último de su vida.

a) El conocimiento natural de Dios (A) dispone a recibir la fe sobrenatural (B) como don gratuito a él trascendente.

b) Dios sale, en la revelación salvífica sobrenatural (4), al encuentro del hombre religioso (1) que lo busca. El conocimiento natural se abre al don sobrenatural de la fe teologal que salva, el cual lo asume purificándolo, perfeccionándolo y elevándolo a la comunión salvífica con el Padre por Cristo en el Espíritu, que será consumada en visión beatífica (7).

3. El lugar de encuentro de ambos –su *nexo*– son los signos de credibilidad que vindican el carácter sobrenatural –por su origen, por su contenido y por su fin– de la Revelación, en los que Dios se manifiesta al hombre en la historia de la salvación (Israel, Cristo Iglesia), para hacerle partícipe de su intimidad trinitaria.

4. Tanto el conocimiento natural de Dios en sus tres niveles (I–A, B, C) como aquellos signos extraordinarios (señales de la presencia salvífica de Dios) –que pueden ser captados también en los mismos tres niveles (A, B, C)–, constituyen respecto a la fe sobrenatural y sus derivaciones (5–6) *preámbulos dispositivos e irrenunciables*, siempre presentes en su estructura, al menos al nivel (A).

De todos ellos trato en esta monografía, en especial de los dos primeros (experiencia religiosa y teodicea) como conviene al enfoque prevalentemente filosófico con el que abordo el tema de la relación. De la fe sobrenatural y sus derivaciones, en su relación con aquellos saberes de orden natural, trataré en el epígrafe siguiente.

B) *Religión y Revelación*

La *Revelación* judeocristiana más que una *religión* –expresión primera de la toma de contacto noético con Dios del hombre que busca naturalmente a Dios– es la *respuesta trascendente y gratuita de Dios* que se manifiesta, abriendo su intimidad

trinitaria, para elevar al hombre a tener parte en ella en comunión salvífica consumada en la vida bienaventurada. *Es manifestación y autocomunicación* a través de la historia de la salvación de Dios al hombre –naturalmente religioso y sobrenaturalmente cristiano– que *le busca* por la religión. Dios sale al encuentro del hombre, naturalmente religioso, en la Revelación sobrenatural recibida en la *fe*. "La fe es la respuesta del hombre a Dios que se revela y entrega al hombre que busca", "el sentido último de su vida" (CEC 26).

La expresión de esa búsqueda de Dios, que se apoya en la noticia originaria que de sí ha dejado en la obra de sus manos, *es la religión*. *La revelación judeocristiana* – por la que Dios sale al encuentro del hombre que le busca, *es, pues, una respuesta trascendente y gratuita a esa apelación impotente de la naturaleza religiosa del hombre* que busca el sentido último de su vida y anhela conocer a Dios en sí mismo.

El objeto de Revelación es hacernos conocer la libre decisión por la cual Dios, en su amor, ha venido al encuentro del hombre. Este abismo que separa lo creado de lo no creado y que el hombre no podía franquear, Dios lo ha franqueado viniendo a encontrar, para introducirlo en su propia vida, al hombre que le buscaba. Este gesto de Dios es propiamente hablando *la salvación*. En tanto que la palabra expresa la aspiración de hombre a compartir la vida de Dios, se sitúa fuera de la revelación bíblica, porque esta aspiración es natural al hombre. Pero –observa justamente Jean Danielou– *la afirmación bíblica no versa sobre la noción de salvación, sino sobre el hecho de que la salvación es dada*. La especificidad de la revelación bíblica es, pues, menos del orden de las representaciones que el orden de los hechos.

Lo que el Verbo de Dios viene a salvar es lo que El ha creado. Esta es la gran afirmación que domina la teología desde San Ireneo. En este sentido, la dimensión religiosa del hombre no es ajena a la salvación. ¿Cómo lo sería cuando es lo más profundo que existe en el hombre? Pero este hombre religioso necesitaba también salvarse. *La revelación no destruye sino que asume, purifica y transfigura al hombre religioso*. Y cómo este hombre religioso no es una abstracción, sino que se diversifica según el genio religioso de los pueblos, son estas diversidades las que la Revelación asumirá y se encontrarán, por tanto, en las diversidades de la catolicidad.

Así la religión no salva, sino que forma parte de lo que es salvado. Sólo Jesucristo salva (Danielou). Si todo hombre que será salvado, a cualquier religión que pertenezca, no lo será más que por Cristo, la cuestión que se plantea es la que se requiera para la salvación donde no existe conocimiento de esta acción salvadora.

San Pablo trata la cuestión en la Epístola a los Romanos (Rm. 2, 12ss.) cuando expone que el judío será juzgado según la Ley y el pagano según la conciencia. Es decir, que todo hombre será juzgado en función del conocimiento de Dios que le fue accesible.

El objeto de la revelación, propiamente hablando, es la intervención de Dios en la historia humana, para la doble misión conjunta e inseparable del Hijo y del Espíritu– que culmina en la encarnación redentora del Verbo por obra del Espíritu Santo, y la resurrección de Cristo que vive en la Iglesia -vivificada por el Espíritu, fruto de la Cruz salvadora- como sacramento y arca universal de Salvación en su fase peregrina hasta la consumación escatológica de la historia salvífica. Versa principalmente sobre este acontecimiento. La realidad de este acontecimiento en su historicidad –a la vez humana y divina– como acción divina, pero inserta en la trama de la historia humana, es el objeto primero de la Revelación. *Es la buena nueva de que la salvación nos ha sido dada*.

Puesto que la Revelación se refiere a un acontecimiento, sólo puede ser conocida por testimonio. Este testimonio es el *de Cristo, primero, y el de los apóstoles a continuación*. Una vez conocida la autoridad divina del testimonio, este es el objeto del

acto de fe. Esto constituye asimismo *una diferencia radical con el mundo de la religión en general*. Para éste, lo esencial es la experiencia religiosa en cuanto realidad puramente humana. La fe, por el contrario, corresponde a un orden de cosas donde se trata del reconocimiento de un hecho histórico, que no es otro que *la Revelación judeocristiana, inalcanzable, por su trascendencia, sin la recepción del don infuso de la fe luz de la fe teologal*⁵³⁵.

A la divina revelación sobrenatural judeo-cristiana el hombre responde por la fe teologal. Ahora bien: si todo es fe, no hay fe.

«El significado de la fe es participar en el conocimiento de alguien que sabe. Por tanto, si no hay nadie que vea y que sepa, no puede haber con razón nadie que crea. Le fe no se puede legitimizar ella misma sino sólo en virtud de que exista alguien que conozca por sí mismo aquello que hay que creer y de que haya algún enlace con ese alguien. Si al hombre le está impedido conquistar con sus fuerzas naturales un saber, de la índole que sea, acerca de que Dios existe, que es la misma verdad, que nos ha hablado efectivamente, y de lo que dice y significa ese hablar divino, entonces es igualmente imposible la fe en la revelación como un acto humano. *Si todo ha de ser fe, entonces no hay fe alguna*. Exactamente esto es lo que nos dice la antigua doctrina de los *preambula fidei*; los presupuestos de la fe no son una parte de lo que el creyente cree; pertenecen, más bien, a aquello que él sabe o, por lo menos, tiene que poder saberlo. Por ejemplo: *la credibilidad de aquel a quien se cree no puede tener que ser creída a su vez*. Es preciso que se la pueda conocer; saber que es *digno de fe*»⁵³⁶.

Para poder creer en ella, necesito poder saber que Dios existe (y todos lo pueden saber, al menos, al nivel de la experiencia religiosa, del conocimiento metafísico espontáneo y precientífico que lo hace posible: no todos son filósofos expertos en teodicea, ni genios religiosos especialmente dotados para la mística, como ciertos gurús o determinados grandes santos del cristianismo), y concebirlo de modo tal que sea posible ese diálogo interpersonal en que consiste el acontecimiento sobrenatural de la revelación.

Necesito también poder saber y comprobar –para poder creer razonablemente–, la credibilidad –el carácter fideligno– del testimonio judeocristiano, en su historia, por los signos extraordinarios que atestiguan en él la presencia salvífica de Dios, y sobre todo su presencia actual en la Iglesia, signo eficaz de que Dios Padre sale a mi encuentro, en la fraternidad en Jesucristo, de creyentes en El, por la fuerza operativa del Espíritu. Los motivos de credibilidad son necesarios, para fundamentar el acto de

⁵³⁵. (In Boet. de Trinitate, 1,1,1). Es necesario distinguir aquello que creemos (las verdades reveladas), a que se designa como *fides quae*; y aquello por lo cual creemos (el hábito infundido), que se denomina *fides qua*.

La luz de la fe es superior a la luz de la razón y se añade para confortarla y robustecerla de modo que el hombre pueda conocer cosas más altas. Introduce en el ámbito del conocimiento divino y da a conocer la esencia de Dios – no por evidencia, que eso será en la gloria, sino por testimonio divino- al modo como Dios se conoce a Sí mismo y a todo en El. Por eso la luz de la fe es... como un sigilo de la Verdad primera en el alma". "Se dice que "la fe es sustancia de las cosas que se esperan". Aquí sustancia se toma por incoación, pues por la fe empezamos a conocer y disfrutar de lo que un día veremos con la luz gloriosa en el Cielo (Cfr. In Heb. XI, lect.1), otorgará un conocimiento perfecto –cara a cara– de Dios". (Cfr. De ver. q.14, a.1, ad 5 y a.9, ad 2). Por otra parte como expresamente dice San Pablo en Heb. 11, 1: "la fe es... argumento de lo que no se ve". Hay pues una oscuridad en ella: *fides de non visis*.

Cabe, pues, una pregunta: si *la fe es luz*, y toda luz hace ver, ¿cómo puede decirse que la fe sea de lo que no se ve?. Esta aparente contradicción se resuelve teniendo en cuenta que llamamos luz, en el orden sensible, a lo que es principio de visión. Análogamente, llamamos luz en el orden intelectual aquello por lo cual conocemos algo. De modo que la fe es luz porque hace conocer sin ver, por testimonio.

En el Cielo, Dios propone las verdades para que sean vistas en sí mismas, en la tierra, en cambio, las propone no para que sean vistas, sino para que sean conocidas a través de su testimonio. Tanto en un caso como en otro infunde una luz que permite conocer lo sobrenatural, pues sin ella no sería posible captar lo divino.

Allí es la *luz de la gloria*; aquí la *luz de la fe*. Con la primera el hombre conoce a Dios viéndole, con la segunda le conoce creyéndole; la luz de la fe no hace ver sino creer; creer a Dios, como objeto revelado (*Credere Deum*); creer a Dios como testigo que se refiere las cosas que deben creerse (*credere Deo*); creer en Dios, como término último del amor que todo acto de fe y confianza supone (*crede in Deum*) (Cfr. S. Th. II-II, q.2, a.2).

⁵³⁶. Cfr. J. PIEPER, *Las virtudes fundamentales*, Madrid 1981, 327.

fe –disponiendo a recibir la gracia que lo hace posible– que es la puerta de la vida sobranatural que se consumará en la visión beatificante de la Jerusalén celestial⁵³⁷.

Urge reivindicar la capacidad de la razón para discernir los signos de credibilidad de la Revelación histórica de Dios en Jesucristo presente en su Iglesia en este tiempo nuestro de agnosticismo fideísta. Pero no es menos urgente esclarecer bien lo que se entiende por razón, en todo su alcance noético superando un unilateral y asfixiante racionalismo. La mayor parte de los hombres no tienen la oportunidad o la capacidad de acceder a una exposición científica de argumentos históricos de los milagros y profecías que la hacen creíble (porque prueban racionalmente su origen divino, disponiendo a creer). También aquí nos encontramos –originariamente– con un tipo de conocimiento no nocional, sino por inclinación, parecido al modo de llegar a la convicción de la noticia originaria de Dios precientífica o de alcanzar la comprensión del otro, que es un conocimiento por connaturalidad.

La convicción de que Dios se revela y sale al encuentro del hombre, será originariamente –y en la mayoría de los casos, quizá exclusivamente–; también del tipo de conocimiento por connaturalidad: el descubrimiento de su presencia salvífica a través de unos signos extraordinarios –inexplicables por el juego de factores explicativos intramundanos propios de la experiencia ordinaria–, que responden más allá de toda expectativa y aspiración, a los interrogantes de quien buscaba el sentido último de su vida; pero en continuidad con ellas se experimentan originariamente como dirigidos personalmente a cada uno de los hombres según sus características irreductiblemente personales (lo que para unos es claramente signo trascendente a la experiencia ordinaria de Dios que le sale al encuentro invitándole a creer, podría ser irrelevante para otro)⁵³⁸. A aquellos signos se accede originariamente, no por demostraciones científicas. Son señales de una presencia captada por la razón humana, por espontánea connaturalidad con una actitud personal, de inteligencia atenta y buena voluntad: (voluntad de verdad, que requiere en ocasiones no poco coraje).

Los signos de la presencia salvífica personal de Dios que sale al encuentro de hombre, se captan originariamente, por la mayor parte de los hombres, con el mismo tipo de conocimiento que permite acceder a la libre manifestación de una intimidad personal, que no se logra por un frío análisis racional ni por demostración silogística, sino por aquella inefable comprensión propia de la connaturalidad en el amor, de mayor alcance noético⁵³⁹ y fuerza la convicción que el estudio científico de las

⁵³⁷. El motivo de creer no radica en el hecho de que las verdades reveladas aparezcan como verdaderas e inteligibles a la luz de nuestra razón natural. Creemos "a causa de la autoridad de Dios mismo que revela y que no puede engañarse ni engañarnos". Sin embargo, para que el homenaje de nuestra fe fuese conforme a la razón, Dios ha querido que los *auxilios interiores* del Espíritu Santo vayan acompañados de las *pruebas exteriores* de su revelación" (ibíd., DS 3009). Los milagros de Cristo y de los santos (Cfr Mc 16, 20; Hch 2, 4), las profecías, la propagación y la santidad de la Iglesia, su fecundidad y su estabilidad "son signos ciertos de la revelación, adaptados a la inteligencia de todos", "motivos de credibilidad que muestran que el asentimiento de la fe no es en modo alguno un movimiento ciego del espíritu" (CONCILIO VATICANO I: DS 3008-3010).

⁵³⁸. Las numerosas obras muy difundidas de Luigi GIUSANI, publicadas en español por Ediciones Encuentro, desarrollan vigorosamente esa idea de fondo, fundamental para la apología de la fe, y disponen al encuentro liberador con Cristo en la experiencia de comunión fraterna, signo de su presencia en la Iglesia.

⁵³⁹. "El amor es sapientísimo", y hace posible un verdadero conocimiento "por modo de inclinación" de quien tiene "los ojos dilatados por el amor", como solía repetir Monseñor Alvaro del PORTILLO, haciéndose eco de las enseñanzas del Beato JOSEMARÍA ESCRIVÁ.

«Por supuesto, en ninguna parte está escrito que esta *cognitio naturalis*" tenga que ser lograda siempre, o primariamente, en la forma del pensamiento racional, mediante conclusiones. La "credibilidad", por ejemplo, es una cualidad de la persona, que en consecuencia, sólo es conocida en la forma en que se produce, en otros aspectos, el conocimiento de una persona. Naturalmente, el pensamiento que argumenta silogísticamente no tiene demasiadas posibilidades en este campo. Si nosotros dirigimos la mirada a un hombre, hay de una parte la posibilidad de un conocimiento tan rápido, penetrante e inmediato como extraño a cualquier comprobación. Pero no se trata de una simple impresión, sino de un verdadero conocimiento, es decir, producido en el encuentro con la realidad. Se ha

argumentaciones de la Teología fundamental pudiera lograr. Este último debiera ser su connatural derivación con vistas a reafirmar –hacer más firme– el fundamento racional que hace creíble en fe, justificándola así ante las posibles objeciones de la "ciencia de falso nombre" y disponiéndola al homenaje del entendimiento y la voluntad a la Revelación, en que ella consiste, de un modo más reflexivo.

En ocasiones, el encuentro con Dios en Jesucristo, acontece de modo extraordinario; por una irrupción señorial del Espíritu que provoca una conversión instantánea: en el encuentro de Damasco Saulo pasó a ser Pablo, preparándole a ser el apóstol de los gentiles. En este caso los signos de credibilidad vehiculan una experiencia de orden místico sobrenatural, supraconsciente y metacientífica y –aunque captados como tales por la razón natural– participan de su inefabilidad. La convicción de haber sido visitado por el Dios vivo, de orden sobrenatural, asume, perfeccionándola, la certeza propia del saber natural de su credibilidad; la cual –a su vez– justifica aquélla ante el cuestionamiento posible de su razón que pudiera sobrevenir más tarde, acerca de su origen divino, apoyándose en el recuerdo de la experiencia –inexplicable por factores de explicación intramundanos– del "hecho extraordinario". (Así denominó su propia conversión el hasta entonces agnóstico Manuel García Morente)⁵⁴⁰.

Sólo en ese sentido cabe entender la afirmación del Card. Ratzinger:

"soy de la opinión de que ha naufragado ese racionalismo neoescolástico, [y por ende y con mayor motivo aún, la escolástica] que, con una razón totalmente independiente de la fe, intentaba reconstruir con una pura certeza racional los *praeambula fidei*"⁵⁴¹.

Se refiere, sin duda, a la necesidad de poner el acento en la convicción originaria precientífica –o, de orden místico o metacientífico– de la credibilidad del testigo, que ordinariamente no adviene por el estudio de tratados científicos clásicos de Teología fundamental, sino por connaturalidad con una actitud religiosa de inteligencia abierta con voluntad de verdad, atenta a las activaciones de la gracia de Cristo que alcanzan, de una u otra forma, a todos los hombres.

Aquel saber racional científico no está al alcance de la mayoría. Exigirlo sería abusivo y denotaría una gnoseología "racionalista" poco acorde con los hechos. De ninguna manera deben interpretarse esas palabras, como si fuera inalcanzable o inútil, la pura certeza racional de los *praeambula fidei* que vehiculan el encuentro

podido decir que siempre que alguien se propone defender la fe frente a los argumentos del racionalismo, tiene, quizá, antes de ocuparse de dichos argumentos, que plantear la cuestión siguiente: "¿Cómo conocemos a una persona?" (J. PIEPER, *Las virtudes fundamentales*, 329)

⁵⁴⁰. Los motivos de credibilidad, y entre ellos, los signos divinos, los milagros, las profecías, no deben ser rechazados ni menospreciados; pero Dios no quiere que estos signos, se conviertan en el "motivo formal" de nuestra adhesión de fe. Dios no puede desear que nuestra fe sea medida por el conocimiento racional y humano que tengamos de estos signos, puesto que entonces nuestra fe, apoyándose directa y esencialmente sobre el conocimiento humano y experimental de tales signos, sería una fe humana y constituiría la prolongación inmediata de nuestro juicio personal y como su conclusión o consecuencia normal. Este es el caso de la fe adquirida por los demonios. Ya no es una fe infusa y divina cuyo motivo propio no puede ser otro que la palabra misma de Dios: la fe divina debe ser medida directa y formalmente por la misma palabra divina en tanto que nos ha sido revelada.

Aunque no es necesario que estos razonamientos se den explícitamente en cada uno de los que se disponen a creer, de alguna manera siempre se dan, aunque sea en la forma imprecisa de la mera confianza humana en la sabiduría y buena voluntad de quien nos enseña la fe. Son –como dice J. PIEPER (*Ibid*)– .

En cualquier caso, esos signos (razones) sólo disponen para recibir la fe, pues en el momento de asentir a una verdad sobrenatural hace falta una ayuda especial, una elevación al plano sobrenatural, que es la que realiza Dios en el intelecto del hombre mediante la virtud sobrenatural de la fe.

⁵⁴¹. J. RATZINGER, *Situación actual de la fe y la teología*, conferencia a los presidentes de comisiones episcopales de Iberoamérica, en "Observatore Romano" ed, esp., I-XI-1996, que ha tenido una extraordinaria difusión y eco.

sobrenatural con Dios propio de la fe. *La gracia* –que a todos se ofrece, si es libremente acogida– *no suple el ver poco, sino que permite ver mejor a la inteligencia natural, pues la purifica y la potencia* en su propio dinamismo natural.

*La función de la Teología fundamental es, pues, reafirmar con razones comunicables universalmente –"científicamente"– válidas lo razonable de la decisión de creer. Pero ordinariamente sus argumentaciones reafirman una previa convicción, de orden precientífico –apoyada racionalmente en señales percibidas como una llamada personal a creer– o quizá metacientífico – si se trata de una conversión instantánea vivida como gracia mística extraordinaria–. Pero si estas últimas tienen la ventaja de lo vivencial, son ordinariamente incomunicables y quizá escandalosas para quien no ha tenido una experiencia semejante. Por eso de ninguna manera deben interpretarse esas palabras de Ratzinger –doy por supuesto que no es esa su intención– como si fuera inalcanzable o inútil, la pura certeza racional de los *praeambula fidei*.*

¿No equivale esto a afirmar que el conocimiento metafísico es imposible? ¿Y no es éste precisamente el postulado kantiano que el Card. Ratzinger ha criticado con tanto énfasis, en éste como en tantos otros escritos? La iglesia ha enseñado y defendido durante dos mil años la posibilidad de justificar racionalmente el acto de fe, comenzado por su divino Fundador, que apela a la razón (Jn 10, 37–38: "si no queréis creerme a Mí, creed a mis obras"), siguiendo por los Apóstoles (cfr. I Pedr. 3,15; Rom. 12,1, etc.), los Apologistas, que defendieron la credibilidad del Cristianismo con argumentos de pura razón, y los Padres de la Iglesia (San Agustín: *ratio antecedit fidem*, "la razón precede a la fe"), hasta llegar al Concilio Vaticano I ("la recta razón demuestra los fundamentos de la fe", Denz, 1799) y Pío XII, quién en vísperas del Vaticano II, contra los que *negaban el carácter racional de la "credibilidad" de la fe cristiana (Humani Generis, Denz. 2319)*, ratifica que "se puede probar con certeza el origen divino de la religión cristiana con la sola luz natural de la razón". Está, pues, fuera de duda para un católico que la credibilidad de la Revelación se prueba con argumentos de pura razón. Es una verdad de fe.

De ninguna manera deben suprimirse, como formando parte de los *praeambula fidei*, la *teología natural* y los *motivos de credibilidad*. Si *la fe libera y protege a la razón de los errores*. (Cc. Vaticano I, D:B: 1799), no debe ser marginado, de ningún modo, el principio igualmente sancionado en el mismo Concilio, de que *la recta razón demuestra los fundamentos de la fe*. Si la fe carece de fundamentos racionales, ¿cómo podría entonces dejarse curar la razón por una fe que no tiene argumentos para justificarse ante aquélla?

Como muy bien dice Ratzinger en su conferencia:

"El cristianismo está de acuerdo con lo que el hombre es (...) *En el hombre anida un anhelo inextinguible hacia lo infinito*. Ninguna de las respuestas intentadas es suficiente; *sólo el Dios que se hizo él mismo finito para abrir nuestra finitud* y conducirnos a la amplitud de su infinitud, responde a la pregunta de nuestro ser" (Ibid.).

Alude el Cardenal a la *óptica apertura de la subjetividad a lo sobrenatural*, a una posible y esperable gratuita elevación de Dios al plano trascendente de la participación en su vida íntima trinitaria –llamada por los clásicos *potencia obediencial*– que hace posible la *captación racional objetiva* de los *signos* de la presencia de Dios que se revela *en la historia* –en sentido amplio, que incluye su originario conocimiento, por connaturalidad– de aquellos preámbulos de la fe, que disponen a recibirla como don sobrenatural haciéndola razonable.

"Si todo es fe (Pieper), no hay fe"; *para poder creer necesito poder saber que Dios existe*; Dios como persona trascendente de cuya intimidad escondida *es esperable una posible manifestación* –al menos por la originaria experiencia religiosa fundada en

la revelación cósmica—, y saber también que, de hecho, hay claras señales "objetivas" de que tal manifestación ha tenido lugar en el aquí y ahora de la historia —y de mi vida personal en ella—, que culmina en el acontecimiento de Cristo, que vive en su Iglesia, signo eficaz de su salvífica presencia entre los hombres (en todos sin excepción).

*En este conocimiento —previo a la fe— que discierne los signos del origen divino de aquella Revelación sobrenatural, se establece el nexo entre los dos triples accesos a Dios (los originarios y sus correlativas complementarias y connaturales derivaciones, de carácter respectivamente natural y sobrenatural). Es él el que dispone a recibir el don salvífico de la Revelación en Jesucristo aceptada en el don infuso de la fe —aunque se den simultáneamente, no pocas veces, en el tiempo—, cuya consumación será —en el que perseverare hasta el fin en una vida de fe (llamada a un crecimiento incesante de piedad y doctrina, mediante la contemplación mística y el estudio) de la auténtica teología que conduce a la progresiva identificación con Cristo, a la plenitud de la filiación divina en la Jerusalén celestial: la visión beatífica. A esa plenitud beatificante nos encamina la fe teologal "que obra por la caridad" (Gal. 3,14):*⁵⁴².

⁵⁴². SAN JUAN DE LA CRUZ, *La noche oscura*, estrofa 2.

"*Gratia, incoatio gloriae*" (*sperandarum sum rerum substantia*" He, 11,1). "*Gloria, consumatio gratiae*". En sustancia, son la misma realidad: el misterio de "la vida eterna" participada de Dios en Cristo por obra del Espíritu Santo. (Jn 17,3) Ahora, por la luminosa oscuridad de la fe. En su consumación escatológica, en la claridad radiante de la visión. La fe es luz que Dios nos infunde para alcanzar la vida eterna, que nos capacita para conocer íntimamente a Dios, para reconocer la voz del Buen Pastor de nuestras almas y poder seguir sus mandatos (Jn 10, 4).

En la fe concurren, pues, una gran luz y una cierta oscuridad: la luz de poseer una gran verdad, que puede llenar nuestra inteligencia y orientar nuestra vida; la oscuridad de no ver claramente aún esa verdad, porque en la tierra aún no vemos a Dios cara a cara. Pero, como observa justamente el Beato Josemaría Escrivá: «Se equivocan lamentablemente los que subrayan tanto la oscuridad de la fe, la invidencia intrínseca de la verdad revelada y sobrenatural; se equivocan porque "la fe es, sobre todo, luz; fuera de la luz de la fe, están las tinieblas, la oscuridad natural ante la verdad sobrenatural y la oscuridad infranatural que es consecuencia del pecado». (J. ESCRIVÁ DE BALAGUER, *Carta*, (por su dimensión religiosa, fun-dada en su apertura religada —o el respecto creatural a Dios que le llama —voz en la nada— por su propio nombre a la existencia)967,33. «Nuestro trato con Dios no es el de un ciego que ansía la luz pero que gime entre las angustias de la oscuridad... esa certeza que nos da la fe hace que miremos lo que nos rodea con un luz nueva, y que, permaneciendo todo igual, advirtamos que todo es distinto, porque todo es expresión del Amor de Dios» (*Es Cristo que pasa*, 142, 144).

Cfr. mi obra próxima a publicarse: *La doble dimensión petrina y mariana de la Iglesia*, c.13.

IV. ATEÍSMO Y RELIGACIÓN

A) *Antropología del ateísmo*

Como enuncia el epígrafe, tratamos ²⁰⁷ del ateísmo (negación del Dios vivo, en sus diversas formas) –como postula la índole de esta monografía– en perspectiva antropológica. No nos ocupamos aquí tanto de los sistemas ateos, como de las *actitudes personales ateas*, que ignoran, marginan, rechazan, o se oponen al Dios vivo que da noticia de sí, como Creador y Salvador, en la voz de la conciencia personal de cada uno de los hombres. Aunque son muchos los factores psicoéticos individuales y socio–culturales que han podido influir en aquellas actitudes ateas, aquí nos proponemos considerarlas en tanto que estrictamente personales, no en tanto que más o menos objetivadas en un sistema doctrinal ateo más o menos homologable por el registro de la historia.

No me propongo, pues, catalogar o describir las diversas formulaciones filosóficas o culturales ateas que registra la historia del pensamiento humano. En ellas aparecen objetivadas concepciones ateas del mundo que han tenido su origen en personas concretas, que –siempre influidas por otras, singular o colectivamente consideradas, según los casos– han tenido menor o mayor impacto "ambiental" en su entorno cultural.

1— Nos interesaremos, pues –*es la primera observación previa que quiero hacer–, por el ateísmo en la perspectiva de su emergencia en el espíritu individual*, que deja en ocasiones una huella en sistemas doctrinales ateos, a modo de *espíritu objetivado*, que contribuyen a influir, más o menos, según su mayor o menor incidencia social, en el *espíritu objetivo*, es decir, en las vigencias socio–culturales de un grupo humano o de una institución concreta⁵⁴³. Dada la "estructural" correlación de aquellos tres momentos, hacemos las oportunas referencias –al tratar de las actitudes ateas del "espíritu individual"– a los otros dos, pero siempre de forma ausiva y a título de posible expresión –"espíritu objetivado", o causa dispositiva "espíritu objetivo"– de la negación de Dios, que como tal, brota siempre originariamente de un espíritu individual⁵⁴⁴.

⁵⁴³. Por *espíritu objetivo* (el término procede de Hegel con otra carga semántica), se entiende aquí (según el sentido que le da N. HARTMANN o X. ZUBIRI) la común *forma mentis* que resulta en una sociedad por la mediación del *espíritu objetivado* en los "entes culturales" que vehiculan, objetivándolos, pensamientos y actitudes que emergen del *espíritu individual*. Esta distinción entre *espíritu individual*, *espíritu objetivo* (visión del mundo común a los miembros de un grupo social), y *espíritu objetivado* –que media entre uno y otro–, procede de N. HARTMANN, cuya ontología axiológica de un cerrado inmanentismo excluye un Dios trascendente, no tanto por razones teóricas, como por un postulado axiológico (Cfr. su divulgada *Ontología*). Es el ateísmo que Max Scheller llama "postulatorio", de la seriedad y de la responsabilidad, característico del humanismo ateo propio del último siglo. La obra de referencia sobre sus orígenes en el principio de inmanencia (desde la "cadencia atea del *cogito* cartesiano), sigue siendo la de C. FABRO, *Introduzione al ateísmo moderno*, 2 vol., Roma 1971.

Una buena exposición sintética del ateísmo moderno (Feierbach, Marx, Freud, Nietzsche, Sartre) puede verse en J. A. SAYÉS, *Ciencia, ateísmo y fe en Dios*, Pamplona 1964, C.I, 32-90. E. FORMENT explica muy bien cómo este ateísmo va emparentado estrechamente con la idea de la modernidad, que nace ya en el Renacimiento, pero particularmente con la Ilustración. Los principios de la modernidad descritos (Cfr. *El pecado contra la fe y el pecado de incredulidad*, en: AA. VV., *Hombres de fe*, CETE, 15 semana de teología espiritual de Toledo, 1990, 127-103; *Modelos actuales del hombre*, curso del Escorial de la Universidad Complutense, Julio 1995, en "Verbo" 323-4 (1996) 241-277, donde trata de la postmodernidad) preparan el camino del ateísmo moderno que se defiende en aras del humanismo, en una antropología cerrada a toda trascendencia, radicalmente materialista y tendencialmente antiteísta, de rebeldía prometeica. Aquí nos interesa estudiar el tema en su emergencia de la persona humana. De sus "objetivaciones doctrinales" sólo nos ocuparemos de modo alusivo e "in obliquo".

⁵⁴⁴. *El ateísmo, en sentido propio y formal, "vive" en el espíritu humano. En el angélico cabe sólo como "antiteísmo"*, repulsa o rebeldía contra Dios conocido en la luz de la inteligencia intuitiva del espíritu no encarnado cuyo carácter irrevocable impide que pueda ser perdonado (CEC 394). Según la angeología de Sto. Tomás (Cfr. *S. Th.* 5, qq. 54 ss), un ángel rebelde condenado no puede no conocer a Dios, pues lo ve "naturalmente" como reflejado

2— *Una segunda aclaración. Entiendo por ateísmo no ausencia de religiosidad, sino negación personal –por ignorancia, marginación, sustitución o repulsa– del Dios vivo, que a ningún hombre deja de dar testimonio de sí, y a todos llama, como su Creador y Salvador, invitándoles a la comunión con El.*

Como hemos comprobado al estudiar las diversas vías de diversificación de la experiencia religiosa fundamental en los distintos tipos de religiones, son pocas las que corresponden, a nivel institucional, a una concepción de Dios trascendente y personal. Solía decir, en frase "picante", el gran historiador y teórico del fenómeno religioso Van der Leeuw, que Dios es un "tard venue" en la historia de las religiones⁵⁴⁵. Pero, *si bien es cierto que el ámbito de la religión que florece al margen del fenómeno judeocristiano apenas aparece con claridad la noción de Dios Creador, personal y trascendente al mundo, lo es sólo a nivel institucional, no necesariamente –ni mucho menos– en la intimidad de la conciencia personal.* Pues: "Dios, infinitamente Perfecto y Bienaventurado en sí mismo, en un designio de pura bondad ha creado libremente al hombre para que tenga parte en su vida bienaventurada. Por eso, en todo tiempo, y todo lugar, está cerca del hombre"⁵⁴⁶.

En efecto: el deseo de Dios está inscrito en el corazón del hombre, porque el hombre ha sido creado por Dios y para Dios; y Dios no cesa de atraer al hombre hacia sí⁵⁴⁷.

La constitución *Gaudium et Spes* del Concilio Vaticano II del 7–XII–1965, comienza su exposición –espléndida y luminosa– sobre el ateísmo (nn. 19 a 21) con estas palabras:

«La razón más alta de la dignidad humana consiste en la vocación del hombre a la comunión con Dios. El hombre es *invitado al diálogo con Dios desde su nacimiento; pues no existe sino porque, creado por Dios por amor, es conservado siempre por amor; y no vive plenamente según la verdad si no reconoce libremente aquél amor y se entrega a su Creador*».

El que no "reconoce", pues, a Dios que *le llama amorosamente al diálogo* con El desde su despertar al uso de razón, no vive según "la verdad" de su ser, en virtud de un uso de la "libre" voluntad que lo impide. Es lo que J. Pieper llama "desatención culpable". (El "declinare oculos" del libro de Daniel (13,9) raíz del ateísmo personal).

especularmente en el conocimiento radical de sí mismo, que es el objeto formal propio de la inteligencia angélica que conoce por ideas interaccionales infusas debidas a su naturaleza espiritual incorpórea. En lo que se refiere al plan misterioso de lo sobrenatural (a la Trinidad y el plan salvífico de participación en la vida trinitaria comunicado por el Verbo encarnado en el Espíritu, en y a través de la Iglesia), lo conoce también sin sombra de duda, pero como desde fuera (en cuanto a su existencia), por la evidencia de la credibilidad de sus signos, que es alcanzada por su inteligencia natural, de capacidad noética incomparablemente superior a la nuestra, con mucha mayor extensión y agudeza que nosotros. No por la luz sobrenatural de la fe infusa de los viadores, como nosotros, que nos apoya en tales signos de credibilidad de la Revelación, sólo en cuanto nos disponen a creer por la libre cooperación con la gracia. Los signos –como decíamos más atrás–, los podemos captar como "señales de una presencia salvífica" de Dios que nos invita a creer con la gracia que vehiculan⁰.

545. G. Van der LEEUW, *La religion dans son essence et ses manifestations*, París 1948, 157.

546. CEC. n.1.

547. CEC, 28, que continúa diciendo: «sólo en Dios encontrará el hombre la verdad y la dicha que no cesa de buscar. De múltiples maneras, en su historia, y hasta el día de hoy, los hombres han expresado su búsqueda de Dios por medio de sus creencias y comportamientos religiosos (oraciones, sacrificios, cultos, meditaciones, etc.). A pesar de las ambigüedades que pueden entrañar, estas formas de expresión son tan universales que se pueden llamar al hombre un *ser religioso*».

«El creó, de un sólo principio, todo el linaje humano, para que habitase sobre toda la faz de la tierra y determinó con exactitud el tiempo y los límites del lugar donde habían de habitar, con el fin de que buscasen a Dios, para ver si a tientas le buscaban y le hallaban; por más que no se encuentra lejos de cada uno de nosotros; pues en El vivimos, nos movemos y existimos (Hech 17, 26-28)». (Rm 1, 19-20; Cfr Hch 14, 15.17; 17, 27-28; Sb 13, 1-9). (CEC, 28).

Con frecuencia se oye decir que el ateísmo afirmado de manera positiva, no es más que un fenómeno reciente, mientras que los pueblos antiguos no conocieron más que el ateísmo práctico, el ateísmo de los espíritus a ras de tierra, de quienes dice el salmista: "Dice en su corazón el insensato, no existe Dios" (Sal 13, 1; 52, 1): Tal tesis es tan falsa como la afirmación contraria, la de los historiadores positivistas de las religiones del siglo XIX, para quienes el ateísmo estaría presente en los comienzos de la historia de la humanidad como el estado connatural al hombre⁵⁴⁸.

Nihil novum sub sole. Si se entiende por ateísmo la negación del Absoluto personal, el ateísmo *es una forma de religión* presente en la historia de las religiones positivas, al menos a nivel institucional. (También, el actual ateísmo –pese a declararse antireligioso– presenta todas las características de una nueva religión, con sus dogmas, su moral y su escatología salvífica, especialmente en el marxismo).

Las investigaciones de los historiadores de las religiones *no han podido hasta ahora probar la existencia de pueblos sin religión, pero sí la de bastantes religiones que tenían divinidades concebidas como poderes sin rostro, impersonales. Se puede preguntar hasta qué punto es legítimo hablar de ateísmo en esta concepción impersonal de la divinidad.*

Sería difícil responder claramente a esta cuestión en lo que se refiere a esas formas antiguas, digamos primitivas, de *religión politeísta*, que divinizan fuerzas naturales, pues, con frecuencia ni afirman ni niegan un fundamento trascendente a nivel institucional. Pero, en todo caso, *el deseo de un dios personal, de un Tú divino al que confiarse en íntima comunión, acaba imponiéndose, porque corresponde a una disposición muy profunda del hombre*, a lo vivido externamente en el rito institucional, que es compatible con actitudes personales de plegaria al Dios vivo y personal ("al que sin conocerlo, sin embargo, veneráis", Hch. 17). Habría que precisar en cada caso concreto nada fácil de discernir en ocasiones (sólo Dios conoce los corazones), entre un comportamiento mágico y una actitud propiamente religiosa.

Algo parecido cabe decir de las *religiones panteístas* de Oriente. No puede negarse que el Budismo de la impresión –en sus formulaciones doctrinales más difundidas– de una religión atea.

El gran orientalista Helmut von Glasenapp publicó una obra que se convirtió en un clásico del orientalismo: *Buddhismus und Gottesidee*⁵⁴⁹. Sostiene el autor que el budismo niega explícitamente la existencia de Dios, aunque admite la existencia de dioses (coincide en ambos puntos con el jainismo, una religión heterodoxa de la India, y con la filosofía Sankhya, una corriente de pensamiento ortodoxa dentro del hinduismo). Von Glasenapp basa su demostración en citas de textos clásicos y autoritativos tanto del budismo *Hīnayāna* (*Pequeño vehículo*) como del *Mahāyāna* (*Gran vehículo*). Podría añadirse el testimonio de instructores budistas contemporáneos, como, por ejemplo, el *Anagārika Prajñānanda*: .

Ahora bien: en el budismo del pequeño vehículo (*Hīnayāna*) –recordemos la breve exposición que hicimos sobre el tema en el epígrafe 1–, Buda coloca a los dioses en el último lugar del mundo, y descubre como realidad última el *nirvana*, la nada

⁵⁴⁸. H. DE LUBAC, *El drama del humanismo ateo*, Madrid 1947. «La humanidad siempre ha tenido conocimiento de Dios de una forma o de otra; siempre ha tenido la impresión de ser llamada por él, pero también siempre ha estado sujeta a la oscuridad de la incertidumbre y de la duda; siempre ha podido imponerse el escepticismo y la angustia de que no fuese todo a abocar al vacío. Como el hombre está condicionado de suyo por la historia, la idea de Dios se encuentra constantemente ante la puerta de su espíritu, pero siempre está en peligro de ser ahogada».

⁵⁴⁹. Editada en castellano en 1974 por Barral editores, con el título de *El budismo: una religión sin Dios*, Barcelona 1974, 39 ss. Una excelente exposición histórica del fenómeno religioso en la historia ofrece M. GUERRA GÓMEZ, *Historia de las religiones*, tres volúmenes, Madrid, 1985.

absoluta (que conviene distinguir de la nada simplemente relativa, que es lo contrario del Ser-en-el-mundo). Pero esta nada absoluta, ¿es realmente "nada"? Preguntado sobre la existencia de Dios, *Buda se refugia en el silencio total*. La ausencia de imagen en Antiguo Testamento, que no soporta ninguna representación de Dios y no reconoce como válida más que la palabra, está aquí rebasada por la misma negación de la palabra, por la remisión al puro silencio, al mutismo total de la creatura. Cabe, pues, ver una teología –en cierta manera semejante, aunque nunca tan radical– del mutismo y de la noche oscura en la teología negativa de la mística cristiana.

Por ello, tal vez es completamente exagerado ver en el budismo del pequeño vehículo (*Hīnayāna*) un verdadero ateísmo, *sería más bien –en ocasiones al menos– un caso-límite de la teología negativa*, un aparente ateísmo que en el fondo no es sino experiencia de mística natural, preparada por las técnicas de interiorización de los "gurús" de la meditación trascendental", en prosecución, de una fe más pura, rechazando las representaciones demasiado humanas de Dios por respeto reverencial ante la presencia de la realidad siempre más grande de Dios⁵⁵⁰.

La mística natural de las religiones de Oriente "tiende" a confundir a Dios con la fuerza inmanente que anima al Universo (el ATMAN, *fondo del alma*, estado de concentración del BRAHAMAN), pero en ocasiones relega esta a una trascendencia inaccesible que le hace totalmente inalcanzable, en una actitud religiosa de muda adoración de lo inefable en la que ni se niega ni se afirma explícitamente al Dios vivo. Puede tratarse entonces de mera teología negativa: trascendencia gnoseológica llevada al límite, de la que se espera la salvación⁵⁵¹. Es compatible esta religiosidad, pues, con *una actitud no atea, de búsqueda de Dios* de un corazón sincero y buena voluntad en la que no hay rechazo del Dios Creador. Sólo habría en este caso actitud silente, que puede ser en ocasiones muda adoración del *Deus Absconditus*. Ahora bien, el deseo de un Dios personal, de un Tú divino con el que dialogar en íntima comunión personal, nunca ha estado ausente de la actitud personal religiosa de plegaria y adoración⁵⁵².

Hay que hacer, pues, un doble discernimiento:

⁵⁵⁰. Se puede decir otro tanto de manera distinta, de las grandes tendencias ateístas de la religiosidad hinduista: el monismo espiritual ilusionista, tal como lo formuló *Shankara* en el *Vedanta*, está en función de una piedad místico-intelectualista. Al pluralismo de *Sankhya* corresponde una actitud fundamental gnóstica, que es religiosa bajo la forma de la gnosis. Más radical parece ser el alcance ateísta del jaïnismo, aún cuando también él sea compatible con la actitud fundamental de la *religio*, del temor sagrado en la presencia del Todo-Otro, que brilla para él en sus profetas. El carácter distintivo común a todos los ateísmos mencionados hasta aquí consiste en que todos permanecen en el ámbito de una cierta religión; incluso simplemente se identifican con ella. J. RATZINGER, *El ateísmo*, en "La fe hoy", Madrid 1970, 63.

⁵⁵¹. El... "toda ciencia trascendiendo" de Juan de la Cruz se exacerba aquí hasta la negación de todo conocimiento. Lo contrario del místico Doctor cristiano, que considera la experiencia mística del supraconsciente divinizado del espíritu humano el conocimiento más elevado, la suprema sabiduría más ambicionable, transeidética –preludio de la visión beatífica– que brota de la luz intelectual infundida por los dones contemplativos del Espíritu Santo, Persona increada, a la persona creada, *potenciando al máximo su personalidad, su inteligencia y su libertad*. Nada

tiene que ver, pues, con la *despersonalización de la oración trascendental* del oriente pagano. Cfr. J. MOURoux, *Creo en tí*, Barcelona 1964, 79 ss.

⁵⁵². *La mística natural hindú* se caracteriza por una viva percepción de la presencia fundante del Absoluto en la profundidad del alma (*intimors intimo meo*), pero sin advertir su trascendencia, que impone el descubrimiento de la causalidad metafísica, por inadvertencia de la alteridad personal. Es la dimensión del misterio ontológico más difícil de descubrir por la inteligencia del hombre caído. Como dice acertadamente ZUBIRI, que Dios no es trascendente "a" las cosas, sino "en" ellas, y por eso las cosas no son *simpliciter* un no Dios, sino –de alguna manera– una configuración de Dios *ad extra*. La "y" de hombre y Dios, no es una "y" copulativa (Cfr. X. ZUBIRI, *El hombre y Dios*, cit., 379), pues el ser por participación nada añade al ser por esencia. No hay "plus entis" por la creación *ad extra*, sino *plura entia*. No hay más ser, –Dios es *El que es*– sino más entes que participan del Ser, que "de suyo" nada son.

a) En primer lugar que *el ateísmo como negación del Absoluto personal a nivel institucional o de formulación doctrinal, no siempre es personal en los miembros de esa institución* o grupo religioso como negación del Dios vivo. Con frecuencia se dirigen a El *transcendiendo en el mudo ensimismamiento de la "nada absoluta"*; o –en su caso– *el símbolo mítico o la acción ritual*, en una actitud no atea idolátrica o mágica, sino de *plegaria confiada a un Tú presentido oscuramente de modo no nocional y preconsciente* –según explicitábamos arriba (Cap. I, III)– con bastante acierto a veces, *en la intimidad del espíritu personal*. Así puede ocurrir –sólo Dios conoce en quiénes, pues sólo Él sondea los corazones– en no pocos, quizá, de los que realizan su dimensión religiosa en el apoyo institucional –al que necesariamente tiende la constitutiva socialidad propia de la condición humana– de tal concreta religión o estructura religiosa.

b) En segundo lugar hay que discernir el sentido que tiene una negación de Dios: *a veces un no a Dios equivale a un movimiento de búsqueda del Dios vivo* que se manifiesta en forma de violenta repulsa a una figuración antropomórfica del Dios trascendente presentido en la intimidad de la conciencia (de forma preconsciente), como rechazable. Es, pues, una negación crítica, muchas veces fundada, de una falsa noción de Dios. Es un *no* que equivale a un *sí* de búsqueda "a tientas (Hch 17,27)" del Dios vivo, expresivo de un anhelo de encuentro y comunión con El, avivado por el influjo de la gracia redentora de Cristo que llega a todos los corazones⁵⁵³.

El ateísmo (en su forma crítica) no es, pues, necesariamente la negación del absoluto en general, sino a su reducción a una pura ausencia de figuración, es una protesta, a veces justificada, contra la figura con la que se identifica el absoluto.

«En esto consiste –escribe Ratzinger–, en realidad, la grande e ineluctable misión del ateísmo en la historia de las religiones. Porque la figuración de lo divino lleva siempre de hecho a humanizar a Dios, gran amenaza para el hombre. Toda humanización y reificación del absoluto puede llevar a las más terribles consecuencias, ya que entonces el grupo, el sistema, la organización, se erigen también en absolutos y, faltos de toda humanidad, hacen el mal puro y simple de todo lo que se les oponga. Por el mismo hecho de la naturaleza humana, toda figuración tiende necesariamente a reducir y a humanizar falsamente a Dios; por eso, es impensable que al lado de la figuración no exista igualmente la gran contra-corriente de la purificación»⁵⁵⁴.

553. "Algunos dirán quizá que se trata ahí no tanto del hombre en general como del hombre cristiano. Algo de verdad hay en esta observación; no creo que encontremos en el mismo grado los desgarramientos y la sed de comunión con el Dios vivo entre los primitivos y en las civilizaciones anteriores a Cristo; el hombre estaba, a lo que parece, un poco más contento con las cosas puramente humanas. No podía haber angustia pascaliana en tiempos de Aristóteles. Así y todo, el gran pesimismo que sostenía que la mejor suerte era no haber nacido, y los misterios, y el orfismo, y el culto de los héroes, y todas las grandes morales posteriores a Aristóteles testimonian de estas aspiraciones a lo sobrehumano presentes en el mundo helénico. Y ¿qué decir de la India y de Persia? Y entre los mismos primitivos, de un modo también primitivo, las cofradías sagradas con sus misterios y sus pruebas, los mitos, las personificaciones extrahumanas o suprahumanas operadas por el pensamiento mágico, dan análogo testimonio. En realidad, entre el mundo cristiano y los mundos no cristianos, es sobre todo por la profundidad y la intensidad, como por las modalidades más o menos puras, las formas de realización, los resultados a que llegan, como difieren entre sí los signos de la existencia en el hombre de aspiraciones a una condición divina y bienaventurada. Si la naturaleza humana ha sido irremediamente y de una manera final "infinitezada" por la gracia cristiana, ella ha sido ya antes infinitizada –irremediamente también y de una manera incoativa– por la gracia en la cual ha sido creado el primer hombre. Aún en una humanidad que ha sido cristiana y de la cual se está retirando la fe, y con la fe los deseos propiamente sobrenaturales, los deseos transnaturales permanecen estimulados, agudizados", Cfr. J. MARITAIN, *Lecciones*, cit, 131-2.

554. J. RATZINGER, o.c., 64 ss, donde añade: «Precisamente por nuestra calidad de cristianos no podemos considerar simplemente las religiones positivamente figurativas de la historia del mundo como lo que está bien, y la tendencia espiritual ateísta, como pecado puro y simple. Las dos tendencias, la de la figuración y la de la purificación, se complementan mutuamente. Ambas llevan en sí el principio de su elevación, o de su caída». No se enjuicia aquí –es obvio– el ateísmo como tal (siempre culpable), sino que se afirma la función positiva del mal como "espíritu objetivado" en la historia de la salvación, que Dios permite con vistas a mayores bienes (tal es el sentido de expresiones tales como "el diablo arrastra piedra" al servicio de la construcción del reino de Dios).

3— *Tercera observación. El ateísmo es siempre –si es verdaderamente tal, no mera teología negativa–, expresión de esta posibilidad fundamental del hombre que llamamos pecado.* El ateísmo puede existir como fenómeno constante de la historia, ante todo porque la posibilidad de hacerse culpable y de negarse, siempre es algo propio del hombre y de toda libertad creada.

Es el pecado, el abismo del misterio de iniquidad que tiene su raíz en la orgullosa autosuficiencia que rechaza la dependencia del Creador y Señor –que implica desconfianza en Él– sólo posible en virtud de una ceguera culpable, especialmente aguda en algunas formas de negación de Dios. Después veremos las modalidades de aquella culpa moral y su mutua relación.

Digamos ahora que pueden reducirse a dos fundamentales:

a) *la negativa del corazón estrecho* (relacionada con la *acedia*), que no se atreve a subir tan alto y se repliega de buen grado sobre el campo terrestre de su cómoda instalación en una existencia desvinculada –en una actitud egocéntrica– de molestos compromisos que obligan a salir de sí;

b) la actitud de *hybris*, que rechaza la sujeción y no quiere reconocer nada por encima de sí. (X. Zubiri ve también la raíz del ateísmo en la soberbia de la vida y en la falta de voluntad de verdad que conduce al "encubrimiento" que obtura la ruta de acceso noético al Fundamento del poder de lo real).

D— *Una última observación que me parece fundamental, es advertir que el ateísmo de los últimos siglos, si bien participa de las propiedades generales del ateísmo, muestra rasgos completamente específicos* –en occidente de modo especial– que derivan, en síntesis de su carácter postcristiano, es decir, del hecho de que ha sido formulado en la perspectiva de la fe cristiana en Dios, en la intención consciente de negar ese Dios, de salirse de la historia de las religiones y ponerle un final irrevocable, en nombre de la ciencia y de la dignidad humana. La ciencia es la forma de pensamiento en la que hoy en día muchos espíritus piensan que –por primera vez en la historia– toda la humanidad puede unificarse.

El ateísmo tiene con frecuencia la pretensión de ser el resultado obligado de esta forma de pensamiento y, en consonancia, la respuesta definitiva al problema de Dios, presentándose, a veces, con carácter definitivo y exclusivo, y persiguiendo como fin último la unificación de la humanidad orgullosa de sí misma, y absolutizada en el lugar de Dios.

Este ateísmo no ha llegado a ser posible más que gracias a la "desdivinización" cristiana del mundo, que ha rebasado en radicalismo la "desdivinización" greco-filosófica del mundo (no podemos olvidar que ha merecido al cristianismo primitivo el reproche de ateísmo, por haber roto todo el espacio de la antigua *religio* y haberlo declarado profano). La desdivinización del mundo, que resulta del absolutismo de la fe en un sólo Dios, no hace más que entregar plenamente al mundo entero totalmente de la pasión investigadora propia del espíritu griego, y liberado ya del terror de los demonios, y de las inquietantes fuerzas maléficas del cosmos divinizado⁵⁵⁵.

⁵⁵⁵. La destrucción de la creencia en las divinidades paganas, partiendo de un principio extra-religioso y puramente filosófico es en el sentido de teología negativa desmitologizante, más peligroso para la *religio* politeísta del antiguo paganismo, que los "ateísmos" de espíritu religioso del Extremo Oriente. (Sin embargo, no hay que olvidar que los "ateísmos" de los pensadores griegos, independientemente de su idea de Dios, permanecieron adictos a la legitimidad de la religión de la ciudad. Mucho más radical es el ateísmo cristiano, que se negaba a reconocer dioses intramundanos. (En especial la negativa a dar culto a la "polis" hipostatizada en el emperador divinizado, fue considerada como un peligro para la estabilidad del Imperio).

El encuentro, hasta entonces, con la realidad creada había sido siempre para el hombre una fuente de experiencia religiosa inmediata, por razón de la transparencia de la naturaleza respecto a su creador, que se le manifestaba en el simbolismo analógico de las hierofanías cósmicas. Pero el desarrollo de la técnica en el mundo, hecha posible por el cristianismo, ha terminado como consecuencia que el hombre no encuentra en ninguna parte la realidad de la naturaleza en su simple inmediatez, y no la alcanza más que por medio de la obra humana.

El mundo que tiene delante ahora una buena parte de la humanidad es un mundo transformado por el hombre. Y de esta forma el hombre no encuentra la naturaleza, en sí misma, como el *ars Dei*, sino –con creciente intensidad– mediada por su propia obra: la *techné*: un mundo transformado por el genio humano, que canta la gloria del hombre.

En consecuencia, *la misma posibilidad de la experiencia religiosa resulta profundamente modificada, positiva y negativamente*. En lugar de la religión de la naturaleza, surge de por sí la religión técnica, la veneración del hombre por sí mismo; la autodivinización del hombre suplanta inevitablemente a la divinización de la naturaleza. Como contrapartida se facilita el acceso a Dios por la vía antropológica de la participación del hombre en el poder creador de su Sabiduría providente, y del fundamento trascendente que dé sentido a su libertad.

De ahí las características peculiares del *ateísmo postcristiano* presente en muchos espíritus, que ha dado origen a objetivaciones en diversos sistemas ateos. Estos han ido evolucionando, desde las versiones racionalistas idealistas y materialistas de siglos pasados, a las formas contemporáneas (de la *modernidad epigonal* y de la *postmodernidad*) que se caracterizan por un humanismo que "postula" –más por un fundamento axiológico que teórico– la superfluidad de Dios, que si existiera, impediría la plena realización del hombre.

Se comprende, después de lo dicho, que los rasgos originales de este tipo de *ateísmo "postulatorio"*, se dan sólo en culturas que han sido previamente evangelizadas (o de civilización tecnológica avanzada, como Japón: pero, en estos casos, con caracteres propios: es más común la mera marginación o indiferencia entre las cuestiones últimas, favorecidas por una cultura de desmesura en el trabajo, y la ausencia de una tradición cristiana saturada de "signos de trascendencia" que recuerdan, con los constantes reclamos de la cultura "objetivada" en Occidente, de raíces cristianas, a una idea de Dios Creador y Salvador enormemente comprometedor).

En gran medida, *el ateísmo contemporáneo es, muy frecuentemente, un ateísmo constructivo*, no meramente destructivo, como lo ha sido, en líneas generales, hasta la aparición del *marxismo*. La destrucción de Dios no es en el mundo contemporáneo un fin sino un medio; *un medio postulado para la realización de un humanismo*. Con una *voluntad prometeica*, el hombre pretende alcanzar la más plena grandeza humana, *construir el "regnum hominis"*; *la eliminación de Dios sería necesaria para la construcción de ese humanismo ateo*; derribar a Dios es derribar un obstáculo para conquistar la absoluta libertad; la grandeza de Dios debe pasar al hombre, en una suerte de absolutización o *divinización del hombre*, "una caricatura de aseidad"⁵⁵⁶.

⁵⁵⁶. G. MARCEL, *Don et liberté*, en "Giornale di Metafisica" 2 (1947), 194. Cfr. M. DE LUBAC, *El drama del humanismo ateo*, Madrid 1949, 24.

Otras características del ateísmo contemporáneo son, según FABRO, –además de su carácter *constructivo*– su *inmediatez y su universalidad*. La primera alude al actual clima cultural criptoateo, cerrado a la trascendencia. Se parte de él. No se llega a él –como antaño– por reflexión justificadora. Para no sucumbir a él es preciso ir contra corriente sin dejarse arrastrar por el "das man" heideggeriano. (Cfr. J. FERRER ARELLANO, "Sobre la fe filosófica. Amor y apertura a la trascendencia", *Anuario Filosófico*, 1969, 125-134).

Hechas estas cuatro observaciones, fundadas en la antropología filosófica expuesta en estas páginas, pasamos a describir las actitudes ateas propiamente tales (que implican una libre negación del Dios vivo Creador y Salvador, que sale al encuentro de todos y cada uno de los hombres, invitándolos a la comunión íntima y vital con El), en sus causas y en su típica diversidad.

En cuanto a su *universalidad*: mientras en el pasado, hasta la llegada de Nietzsche y de la izquierda hegeliana unida al positivismo y ahora a las filosofías de lo finito, el ateísmo se limitaba a posiciones de secta entre filósofos, librepensadores, miembros de sociedades secretas..., como una profesión de *élite*, hoy día envuelve a las masas. A cada una de las progresivas radicalizaciones del principio de immanencia (reducción del ser a su posibilidad, a su ser conocido, al pensamiento, a la praxis, etc.) corresponde paralelamente un grado en la curva moderna hacia el ateísmo. Así, el panteísmo de SPINOZA, el panteísmo idealista de HEGEL, el ateísmo materialista de FEUERBACH, el ateísmo militante (o antiteísmo) –teórico práctico– del marxismo, el ateísmo como un catarsis para que, con la muerte de Dios viva el superhombre con su voluntad dionísica de poder, el absurdo radical del existencialismo de Sartre que lleva anejo el punto de partida ateo. (Cfr. C. FABRO, *Génesis histórica del ateísmo contemporáneo*, En VV.AA., *El ateísmo contemporáneo*, Madrid 1971, t. II, 19-65. Se trata de una síntesis de su magna obra, ya citada, *Introduzione all'ateísmo moderno*, en dos volúmenes). Un excelente resumen puede verse en A. L. GONZÁLEZ, *Teología natural*, cit., 62 ss.

B. Etiología y tipología de las actitudes personales ateas

He aquí como describe *las causas que dan origen al ateísmo personal*, en breve compendio la Constitución Pastoral del Concilio Vaticano II *Gaudium et Spes* sobre la Iglesia en el mundo moderno:

«Pero esta "unión íntima y vital con Dios" (GS 19, 1), puede ser *olvidada, desconocida e incluso rechazada* explícitamente por el hombre. Tales *actitudes* pueden tener orígenes muy diversos (Cfr. GS 19–21): la rebelión contra el mal en el mundo, la ignorancia o la indiferencia religiosas, *los afanes del mundo y de las riquezas* (Cfr. Mt 13, 22), el mal ejemplo de los creyentes, las corrientes de pensamiento hostiles a la religión, y finalmente *esa actitud del hombre pecador que, por miedo, se oculta de Dios* (Cfr. Gn 3, 8–10) y *huye ante su llamada* (Cfr. Jn 1, 3)». CEC, 29.

En ese texto, resumen de la breve exposición que hace la *Gaudium et Spes* sobre el ateísmo (19–20) se trata de la etiología del fenómeno ateo, mediante una enumeración analítica de los factores que inciden en el origen de las actitudes personales ateas, morales, intelectuales y sociales.

Pero creo que es muy conveniente –para lograr una mayor claridad que evite ambigüedades– *distinguir* –al estudiar esa etiología–:

a) *las causas propias y formalmente constitutivas* de las actitudes ateas –que siendo siempre expresión del pecado, no pueden ser sino *de orden moral*–;

b) *aquellas otras causas meramente dispositivas* –por aquellas primeras originadas, favorecidas por las "estructuras de pecado" del espíritu *objetivado*–, que serían formalmente intelectuales –*hábitos dianoéticos, y culturales de origen social* (recuérdese lo que dijimos más arriba –III, 1, c– sobre la sociología del conocimiento religioso).

Estas últimas son las que explican la masiva extensión del ateísmo en nuestras sociedades occidentales (en la medida en que es analizable por sus expresiones objetivadas y la mentalidad difusa en los ambientes socio–culturales, pues sólo Dios tiene acceso a la intimidad de los corazones. Recuérdese que –como antes subrayábamos– un *no a Dios puede ser equivalente a un sí de búsqueda del Dios vivo* expresado en forma de teología negativa o apofética, en corazones atentos que buscan sinceramente la verdad con buena voluntad)⁵⁵⁷.

⁵⁵⁷. *El ateísmo crece de día en día* –dice la *Gaudium et Spes* (n. 7)–. El fenómeno de las masas que prácticamente se alejan de la religión: –la negación de Dios o de la religión– no son ya algo insólito o individual, sino que se presenta como exigencia del progreso científico y de un nuevo humanismo. Ni se expresa solamente a niveles filosóficos, sino que llega a la literatura, a las artes, las ciencias, la historia y el derecho", como dice la misma Constitución (n. 19): "uno de los fenómenos más graves de nuestro tiempo". "Un peligro terrible, que amenaza a la humanidad entera", en frase de Paulo VI.

a) Comencemos por las *causas morales*:

En el texto conciliar citado en primer lugar (GS 19) se hace referencia a la *culpa moral* originaria del ateísmo aludiendo al ²¹⁶ *miedo por el que el hombre se aparta de Dios (elemento formal del pecado, aversio a Deo, cuya raíz es la soberbia)*, y a los afanes del mundo y de las riquezas (su *elemento material, "conversio ad creaturas"*, en las que se pone el corazón que se aparta del único Bien que puede saciar –los afanes del mundo y de las riquezas–, cuya raíz es la *codicia*).

Pero si vamos a la raíz última del pecado, la Escritura nos dice (Sir. 10–14) que el *inicio de la soberbia es la desconfianza que da origen a la huida de Dios*: "El comienzo de todo pecado es la soberbia, y el comienzo de la soberbia es el *alejamiento de Dios*" por falta de confianza en El y sus designios (En el Génesis se describe el pecado de los orígenes como radicado en la *desconfianza*)⁵⁵⁸.

Santo Tomás nos da, como tantas veces, la clave hermeneútica, de ese conocido texto del Eclesiástico (el Sirácide) inspirándose en "la unidad de la Escritura, la tradición viva de la Iglesia y la analogía de la fe" (que ha recordado de nuevo como criterio de recta exégesis la Constitución *Dei Verbum*, 12 d).

Aquella afirmación del Sirácide, que aparece también en los salmos: "*Que el hombre no tenga a Dios en su corazón es el principio de la malicia*"⁵⁵⁹, lo explica a la luz del conocido texto paulino (Rm 1, 19 ss) que comenta el Doctor Angélico: *Cognitio Dei, quantum est de se ad bonum inducit*. El conocimiento de Dios de suyo induce al bien, pues quien conoce a Dios que se manifiesta en la obra de sus manos, si es coherente con tal conocimiento, debe glorificarle, y darle gracias, y observar o guardar el orden por él establecido. Dice, en efecto, San Pablo a los Romanos que los gentiles, por el conocimiento del mundo visible, llegan a alguna noticia de Dios; pero habiéndole conocido "no le glorificaron como a Dios ni le dieron gracias" por lo cual "son inexcusables". Y porque *no usaron de ese conocimiento, marginándolo, sin buscar "como a tontas" al Dios vivo*, permitió el Señor que se envaneciesen en sus pensamientos y cayesen en la más degradante perversión. En cuanto a los judíos, que conocen la ley y los profetas cayeron, a su vez, en el pecado de engreimiento presuntuoso, porque piensan, con soberbia autosuficiente, que tienen la salvación asegurada por pertenecer al pueblo depositario de la ley mosaica, que no ponen en práctica. Todos –judíos y gentiles– pecaron, y están privados de la gloria de Dios (Rom 3, 23). La fuerza para seguir la ley la recibe el corazón de aquél –sea judío o gentil– que busca el sentido último de su vida con sincera voluntad de verdad, que sólo podrá encontrar en el Dios vivo y verdadero revelado a Israel, YHWH, que ha cumplido la *promesa mesiánica de salvación universal* en Jesucristo que hizo en el Protoevangelio (Gn 3, 15) y en la alianza con Abraham. De ahí arguye el Apóstol la imposibilidad moral de evitar desviaciones religiosas y morales sin la gracia de Cristo⁵⁶⁰, que hace posible la fe en El.

⁵⁵⁸. Cfr. J. FERRER ARELLANO, *El misterio de los orígenes*, Pamplona 2001. parte I. "La corrupción empieza – comenta S. Agustín– por la mala fe, de ahí se va a las torpes costumbres, de ahí a las iniquidades más tremendas, estos son los pasos". In Sal 52,1, PL 36.

⁵⁵⁹. In Sal 13,1. Ed. Vives 18; 290. Cfr. para este tema, J. GONZÁLEZ QUEVEDO, *Ateísmo y pérdida de la fe, "per non usum et per abusum"*, Madrid, 1975.

⁵⁶⁰. SANTO TOMÁS DE AQUINO escribió que . Por lo cual dice S. GREGORIO en el libro 31 de *los Morales*: . (S. Th. II, 10, 1, 3; Cfr. 11, 1, 2). La soberbia es la raíz de los errores de dos modos. Primero, porque los soberbios quieren entrometerse en las cosas que no conocen; y por tanto es necesario que yerren y se equivoquen... También porque no quieren someter su entendimiento a otro, sino estribar en su prudencia, y por eso no quieren obedecer». (In I Tim., c.6 l.1. Ed. Vives 24, 492).

Si (Lc. 12, 48), mucho se ha de pedir y exigir a los cristianos, que no usan para el bien del conocimiento sobrenatural, que tienen por la fe. Los pasos están indicados: se apartan u olvidan de Dios, al no usar de su

El mensaje paulino es claro. *Del no uso o abuso del conocimiento natural de Dios*⁵⁶¹ –y de la gracia que hace posible la fe teológica (al menos implícita), que a todos alcanza por los méritos de Cristo–, a la soberbia; de ésta a la idolatría y la magia, y finalmente a los pecados *contra* la naturaleza y a la degradación y perversión más espantosa. El origen del ateísmo es, pues, una *desatención culpable* a la voz de Dios, cuya raíz es la *desconfianza en Dios de la razón humana autosuficiente*.

X. Zubiri lo expresa en términos parecidos y equivalentes:

«Todo hombre, llegue o no a la divinidad, está religado a la deidad. El ateo y el agnóstico no encuentran el fundamento de la deidad –(del valor absoluto del ser del ente, de la experiencia ontológica, en mi propio registro metafísico trascendental)– más allá de sí mismos, en una Divinidad. Y por tanto, aquello a que apelan como ultimidad posibilitante y además imponente, es pura y simplemente el dictado de su conciencia en cada caso. Este dictado es lo que constituye la voz de la conciencia. Es ella la que dicta lo que en cada caso debe hacer o no hacer el hombre. Esta voz es la actitud positiva tanto del agnóstico como del ateo, cuyo momento negativo es la no apelación a ninguna divinidad viable»⁵⁶².

El agnóstico y el ateo están religados a un poder último, posibilitante, imponente, que Zubiri llama "deidad" (cfr. Cap. I, III b) que es la voz que dicta a mí en la conciencia. Esta voz es, por tanto, un momento de la deidad, y a él está religado todo hombre, sea o no ateo o agnóstico. La expresión: voz de la conciencia, sugiere que, la voz, la audición, es una estricta intelección: una intelección auditiva, que me hace

conocimiento, de más valor que el mundo entero. Incurren en la soberbia, cuyo principio es el apartamiento de Dios, y a su vez es el principio de todo pecado, como nos dice el Sirácide.

«No es semejante en manera alguna la condición de aquellos que por el don celestial de la fe se han adherido a la verdad católica y la de aquellos, que llevados de opiniones humanas, siguen una religión falsa; porque los que han recibido la fe bajo el Magisterio de la Iglesia nunca tendrán causa justa alguna para cambiar o poner en duda esa misma fe» (DS, 1974 y 3.014).

El mismo Concilio en esa misma Constitución dogmática sobre la fe católica señala la diferencia. Quien ha recibido la fe de la Iglesia tiene motivos objetivos y ayudas que prueban el origen divino de nuestra religión, y confirman su verdad y certeza. Jesús afirmó que era el Unigénito del Padre y nos reveló la intimidad trinitaria del Dios Creador Uno y único para hacernos partícipes de ella. "Si no me creéis a mí, creed a las obras (Jn. 10,38). Y sanaba a los enfermos, resucitaba a los muertos, calmaba las tempestades... Hacía obras de Dios, luego era Dios. Esos son los motivos objetivos, los milagros y las profecías, que también hizo Jesús, y son "signos ciertísimos"... de la revelación divina", como definió el mismo Vaticano I (D-S. 1970 y 3009).

Dios que "no abandona si no es abandonado", como dice S. Agustín, socorre con su gracia y confirma al cristiano en la fe que ya ha recibido. Le hará fijarse en la perennidad de la Iglesia, en la sublimidad de su doctrina en la constancia de los mártires, en la santidad de la Iglesia que nunca dejó de manifestarse en sus miembros más dóciles a la acción santificadora del Espíritu que le anima y le vivifica.

Mientras que los educados en otras religiones carecen de esos motivos objetivos y la gracia de Dios les atrae a la plena comunión con la Iglesia Católica (a los cristianos disidentes, valiéndose de los "elementos" salvíficos de eclesialidad que proceden de la plenitud de la verdad y de vida de la Iglesia Católica, fundada por Cristo y a ella tiende su dinámica connatural: a la plena comunión con la Persona mística de la Esposa de Cristo, que subsiste – como tal persona– en la Iglesia Católica (Cfr. Joaquín FERRER ARELLANO, *La persona mística*, cit.).

561. La nueva Doctora de la Iglesia Sta. Teresa de Lisieux escribe en plena prueba de "noche oscura" en su vida de fe, un año antes (1986) de su muerte: «Je jouissais alors d'une foi si vive, si claire, que la pensée du Ciel faisait tout mon bonheur, je ne pouvais croire qu'il y eût des impies n'ayant pas la foi. Je croyais qu'ils parlaient contre leur pensée en niant l'existence du Ciel, du beau Ciel où Dieu Lui-même voudrait être leur éternelle récompense. Aux jours si joyeux du temps pascal, Jésus m'a fait sentir qu'il y a véritablement *des âmes qui n'ont pas la foi, qui par l'abus des grâces perdent ce précieux trésor*, source des seules joies pures et véritables. Il permit que mon âme fût envahie par les plus épaisses ténèbres et que la pensée de Ciel si douce pour moi ne soit plus qu'un sujet de combat et de tourment...» *Histoire d'une âme*, 240-241.

La luz que recibió Teresa la ilustró *acerca de la verdadera raíz de la increencia: la desatención culpable a la noticia que Dios da de sí a todo hombre* que viene a este mundo (Jn 1,9): el no uso o abuso del conocimiento de Dios; de la luz, de quién prefiere las confortables tinieblas voluntarias. «Cierto viviréis y no entenderéis, veréis y no conoceréis. Porque se ha endurecido el corazón de este pueblo, y se han hecho duros sus oídos, y han cerrado sus ojos, para no ver con sus ojos ni oír con sus oídos, y para no entender en su corazón y convertirse, que yo los curaría» (Mt 13, 14-15).

562. *El problema filosófico de la historia de las religiones*, cit., 302.

aternerme a la realidad –y que expresa la inquietud por el ser absoluto al cual yo me estoy refiriendo en mis actitudes–. *Lo que suena* no es el sonido, pero es aquello que suena, es el "*fundamento*" del sonido. En este caso se trata de la *realidad oculta* tras la intelección auditiva que constituye la voz de la conciencia y que me patentiza el poder de lo real.

«La voz de la conciencia es, en este sentido, la *palpitación sonora del Fundamento del poder de lo real en mí*. Y esta palpitación sonora remite físicamente a esa misma realidad, como fundamento suyo. Dirán, entonces –el ateo y el agnóstico–, que eso a que remite es una realidad; pero la mía y no la de las demás cosas. Pero ello es posible porque no advierten (aquí está la *desatención culpable* de que hablamos) que "aquello a que me hace atenerme la voz de la conciencia y el poder de lo real" es lo real en tanto que real (trascendental, envolvente) que remite al Fundamento trascendente» (...).

El ateísmo es un *acantonamiento de la conciencia en la palpitación de Dios en el seno del espíritu*. Es decir, a su modo llega a Dios» (Ibid.).

Como diría Santo Tomás, "de un modo indeterminado, como quién viene de lejos" (S. Th., I, 2, 1), y al que se le confunde por desatención culpablemente voluntaria con el yo autónomo y autosuficiente, indebidamente absolutizado en un mito de sustitución idolátrico.

He aquí por qué dice ZUBIRI, acertadamente, en *Naturaleza, historia, Dios*, que la cuestión, más que negar a Dios, viene a ser un problema de ponerse de acuerdo acerca de quién es Dios⁵⁶³.

b) A estas *causas próximas* en sentido propio y formal de la incredulidad y del ateísmo de carácter ético –el alejamiento y olvido o marginación de Dios y la soberbia que aquél origina–, hay que añadir también todo un conjunto de *causas remotas de carácter dispositivo*, hábitos de naturaleza intelectual y prejuicios endurecidos de raíz sociológica, que originan la contaminación ideológica (mucho más grave y funesta que la contaminación atmosférica de las grandes ciudades). Se ha afirmado acertadamente que, mas que los vicios, son los errores los que corrompen a los pueblos.

Más arriba hicimos referencia a este tema con algún detenimiento (cuando tratamos de la dimensión social e histórica del conocimiento). Baste aquí aludir a la *mentalidad consumista–edonista*, a la *crisis de intimidad* de una sociedad masificada que tanto obstaculiza oír la "voz silente" de Dios en el santuario de la conciencia; a una *cultura inmanentista* cerrada a toda trascendencia; a un superficial *cientifismo* que aparece a los ojos de muchos como capaz de todos los progresos y, a la larga, de todas las explicaciones; o al *vértigo del cambio* –en la actual aceleración de la historia– que favorece una visión fenomenista funcional en la que nada permanece⁵⁶⁴, todo es efímero, caduco y sin importancia.

⁵⁶³. «Todo acto humano, hasta el más vulgar y modesto, es en todas sus dimensiones, de un modo expreso o sordo, una experiencia problemática del fundamento del poder de lo real" (del valor absoluto del ser del ente, según el registro nocional de la "metafísica del ser" distinto de la metafísica zubiriana de la *realidad* como "de suyo" actualizado en la inteligencia sentiente).

Consecuencia de lo dicho es que «si el hombre descubre la realidad fundamental en un proceso intelectual y volitivo, de *voluntad y de verdad*, y el ateo no, es que el ateo, a diferencia del teísta que ha descubierto a Dios, se encuentra con su pura facticidad encubriendo a Dios: es el encubrimiento de Dios frente a su descubrimiento. No es carencia de experiencia de Dios. Es una experiencia en cierto modo encubierta». X. ZUBIRI, *El problema filosófico de la historia de las religiones*, cit. 300 ss.

⁵⁶⁴. Tenemos todos la misma naturaleza humana esencialmente inmutable compuesta de alma y cuerpo. Los juicios y gustos de los hombres son sustancialmente siempre los mismos. «Hoy seguimos sintiendo la ira de Aquiles y aplaudimos su juramento por aquél cetro, cortado del árbol, al que habían arrancado sus hojas como arrancaba Agamenón sus ilusiones y su gloria al mejor del los aqueos"; hoy –alguien dijo– seguimos emocionándonos con el hijo del valeroso Héctor, como se emocionaron hace 3000 años los contemporáneos de Homero. Inmutables sustancialmente son los sacramentos instituidos por Jesucristo, como definió el Concilio de Trento (DS. 931 y

Vista la *etiología del ateísmo* en general, parece necesario precisar las diversas características que ambas causas (*formal-próxima* y *dispositiva-remota*) adquieren en las diversas actitudes personales ateas, correspondientes a los *diversos tipos de negación de Dios* que –no sin una tensión dinámica de paso de una a otra modalidad de negación– vamos a distinguir a continuación.

Presentamos en un *cuadro esquemático* cuales son los caracteres de los seis tipos diversos de negación personal del Dios vivo, *en su dinámica relación descendente, y la diversa inflexión de sus causas*.

1.728), e inmutables son igualmente los mandamientos del decálogo. Explicar lo que estuviese implícito en la fe no es proponer una fe distinta, como definió el Concilio Florentino contra los focianos, al defender la adición del Filioque (D-Sch. 691 y 1.302). Como no lo es relacionar y profundizar las verdades reveladas reteniendo perpetuamente el sentido de los dogmas declarados una vez por la Iglesia en *eodem sensu eademque sententia*, como definió el Magisterio (DS, 1800-3.020).

Todas estas realidades tan grandes: las inmensamente mayores, inmutables, y las mucho menores, influyen sobre nosotros. Pero por razón de su proximidad, por su novedad y atractivo, influyen con un impacto mayor las noticias menudas y cambiantes vicisitudes de la ciencia, de la política, del acontecer diario, y se va embotando de capacidad de asombro. ¡No admirar más lo más admirable! CHESTERTON definía la vulgaridad como estar ante lo sublime y no enterarse, pasar de largo. Si consideramos más a estas grandiosas realidades inmutables, estaríamos inmunizados, en gran parte al menos, contra la contaminación ideológica, evitándose así ser "como niños fluctuantes, llevados de acá para allá por cualquier viento de doctrina" (Ef 4, 14).

Advertencia: las notas I, II, III, IV, V, VI, introducidas en este esquema, reivindican los textos correspondientes de la *Gaudium et Spes* del Concilio Vaticano II sobre el ateísmo (n. 19), que se reproducen debajo del cuadro.

	NEGACIÓN (formas de)	ATEÍSMO (tipos de)	CAUSA DISPOSITIVA (factores sociales) Immanentismo	CAUSA FORMAL (voluntad egocéntrica) CULPA MORAL
1-	De Ignorancia	Negativo (1)	Oscuridad intelectual	Infrecuente (si es culpable=2)
2-	De Marginación A/ B/ (por coherencia entre vida y pensamiento)	Práctico (1)	Exito de la vida. Cultura immanentista	Acedia. (Autosuficiencia despreocupada)
		Indiferentismo (práctico, teóricamente justificado)	Racionalismo deista (V) Agnosticismo despreocupado (IV)	"Initium superbiae apostatare a Deo" (Sir 10, 14)
3-	De Crítica A / Auténtica	Ateísmo aparente (Teología negativa) Positiva función purificadora	Ausencia de testimonio adecuado, teórico o práctico (III) a favor de Dios. Misterio del mal (II)	Búsqueda sincera del Dios vivo. Voluntad de verdad: No es culpable
	B / Inauténtica (Por tendencia connatural al hombre, "peregrino de lo Absoluto" - Pascal-)	Crítico (IV, V) a/individualista b/militante (antiteísmo)	Necesidad de justificar el rechazo de Dios a/ ante sí b/ ante los otros	Rebeldía enmascarada en críticas sofisticadas (IV y V)
4-	De sustitución idolátrica (expresión atea de la "religio")	Positivo (que absolutiza lo relativo)	Tendencia connatural del espíritu al Absoluto (religación)	Soberbia de la vida (raíz común en (A) y en (B), de diversas idolatrías)
	A/ Precristiana	Divinización de la naturaleza	Desviaciones institucionales de las religiones paganas	Idolatría (politeísta, panteísta). Magia (dualista de modo singular)
	B/ Postcristiana (por "la venganza de la finitud")	Divinización del hombre (VI)	Cultura del humanismo ateo, fundado más bien en postulados axiológicos que en razones teóricas	Rebeldía prometeica pseudo humanista (Idolatría y magia más sutiles) - individualista (corruptora) - pseudoaltruista (militante)
ANTITEÍSMO				
5-	De oposición (por desesperación total)	Antiteísmo esperanzado	Cultura del satanismo	Rebeldía prometeica satánica
6-	De confrontación (odio de nemistad)	Antiteísmo desesperado de los réprobos	Apenas posible hasta la impenitencia final	Rebeldía desesperada del odio luciferino.

(I) *Algunos ni siquiera se plantean la cuestión de la existencia de Dios, porque al parecer, no sienten inquietud religiosa alguna y no perciben el motivo de preocuparse por el hecho religioso.*

(II) *El ateísmo nace a veces como violenta protesta contra la existencia del mal en el mundo o como adjudicación indebida del carácter absoluto a ciertos bienes humanos que son considerados prácticamente como sucedáneos de Dios.*

(III) *Derivado de varias causas, entre las que se debe contar también la actitud crítica contra las religiones, y, ciertamente en algunas zonas del mundo, sobre todo contra la religión cristiana. Por lo cual, en esta génesis del ateísmo pueden tener parte no pequeña los propios creyentes, en cuanto que, con el descuido de la educación religiosa, o con la exposición inadecuada de la doctrina, o incluso con los defectos de su vida religiosa, moral y social, han velado más bien que revelado el genuino rostro de Dios y de la religión.*

(IV) *Los hay que someten la cuestión teológica a un análisis metodológico tal, que reputa como inútil el propio planteamiento de la cuestión. Muchos, rebasando indebidamente los límites de las ciencias positivas, pretenden explicarlo todo sobre esta base puramente científica, o, por el contrario, rechazan sin excepción toda verdad absoluta.*

(V) *Hay quienes imaginan un Dios por ellos rechazado, que nada tiene que ver con el Dios del Evangelio.*

(VI) *Hay quienes exaltan tanto al hombre, que dejan sin contenido la fe en Dios, ya que les interesa más, a lo que parece, la afirmación del hombre que la negación de Dios.*

COMENTARIO

El ateísmo, desde un punto de vista antropológico, está posibilitado, como decíamos, por una doble fuente: la negación crítica de una figuración antropomórfica del Absoluto Trascendente –nadie puede negar al Dios vivo claramente visto– que sólo es ateísmo en sentido propio si está provocado por una culpable ceguera de falsa autojustificación– y la actitud culpable de autosuficiencia, de muy diversas inflexiones, más o menos facilitada por el "espíritu objetivo" del medio social, cultural y, religioso, en cada momento histórico.

Pero la *negación del Absoluto, bien por vía de cobarde marginación, bien por indiferentismo*, tan extendido en la sociedad tecnificada y consumista de masas adormecidas –por el constante reclamo de urgencias inmediatas y de la *concupiscentia occulorum* (1 Jn 2, 16)–, que tanto obstaculiza la escucha de la "Voz silente" (Job) de Dios (las únicas palabras importantes, que resuenan en la voz de la conciencia) –*bien por positiva repulsa*, justificada por una *crítica pseudocientífica* de la noción de Dios, o por una *postulación axiológica* de su incompatibilidad con la plena realización del hombre, *acaba induciéndole antes o después*, porque necesita asirse a seguridades absolutas, *a absolutizar valores relativos intramundanos*: de la naturaleza o del hombre en su relación de dominio del mundo que acaba siendo destructora del mismo (ateísmo positivo, como forma de *religio*), que conduce a la larga a la más angustiosa desesperación.

He querido subrayar, en efecto, que estas diversas modalidades de negación personal del Dios vivo *se relacionan entre sí* según una tensión dinámica de sucesiva transformación inmanente de cada forma de ateísmo en la siguiente (que en el cuadro precedente se expresa mediante flechas descendentes).

Lo que comienza siendo huída cobarde o marginación de Dios, tiende a justificarse antes o después con *críticas inauténticas*, a diferencia de la "*negación*" justificada de falsas nociones de Dios de quienes buscan honestamente la verdad, que es un "sí" de búsqueda del Dios vivo, que cumple, como antes exponíamos, una función purificadora de las falsas divinizaciones o de las figuraciones antropomórficas que no pueden identificarse sin más con Dios: *Deus semper maior*⁵⁶⁵.

Pero el hombre peregrino del absoluto, no puede vivir del *no*. Necesita afirmar el absoluto que se le impone (en lo que Zubiri llama la *religación a la deidad*, que yo prefiero llamar *apertura –religada– trascendental al valor absoluto del ser*). He aquí porqué.

⁵⁶⁵. Por eso el ateísmo cumple en la intención permisiva divina, una positiva función de catarsis religiosa, aunque sea de origen culpable, es decir, verdadero ateísmo, pudiendo contribuir en una de sus dimensiones –en tanto que forma aberrante de destrucción de los ídolos– a purificar las figuraciones del Absoluto demasiado humanas.

Como hemos observado antes, *el ateísmo no se identifica con la irreligiosidad sin más, sino que a veces puede presentarse como una forma específica de "la religión" del hombre. Es más, siempre tiende a ella.* Puede el hombre, en efecto, suprimir la figura de Dios –el Absoluto Trascendente–. Pero lo que jamás podrá suprimir enteramente es la religión, expresión humana de la vivencia del absoluto implícita en su trascendencia al ser en cuanto tal, ni en la vida del individuo, ni en la de la sociedad. *Peregrino de lo absoluto* (Pascal) necesita apoyarse en seguridades absolutas, en sus juicios y decisiones.

Podrá suprimir –con un rechazo culpable– el verdadero objeto de su religión –de su constitutiva dimensión religiosa–, pero jamás podrá extirpar totalmente la impronta subjetiva del Creador en su "imagen creada" (que se manifiesta en la vivencia del absoluto a menudo no explícitamente consciente) de este objeto. En una palabra: la religión. Por eso, antes o después, tenderá a absolutizar algún aspecto de su experiencia en el mundo, divinizándolo, siempre que se cierre –con mayor o menor culpabilidad– a la vía de la trascendencia que conduce al reconocimiento del absoluto Trascendente y Creador por una inferencia causal del todo connatural al espíritu humano, que arriba describíamos con alguna detención.

La antigua religión cósmica puede ser considerada como una expresión de la divinización de la naturaleza no dominada, en la que apenas se distinguen los destellos especulares del Poder omnímodo del Absoluto –las llamadas hierofanias por Mircea Eliade–, de su origen trascendente en el Dios creador, oscuramente presentado.

Como ya hemos observado, *el cristianismo ha posibilitado tanto la destrucción de los ídolos como la aparición de una nueva forma de ateísmo* muy diversa de las expresiones de ateísmo de la antigua religión y de las sociedades primitivas en general, que ha terminado inclinándose a *nuevos ídolos, divinizando al hombre que domina la naturaleza y se autorrealiza como demiurgo de sí mismo.* Como dice Zubiri, no se ventila aquí tanto la cuestión de Dios o del Absoluto, sino –más bien–, la de ponerse de acuerdo acerca de quién es Dios⁵⁶⁶.

Mitos de sustitución, tasados por encima de su precio. Pues, antes o después, no puede menos de acontecer eso que se ha llamado "la venganza de la finitud" según la frase bíblica *derelinquerunt me, Fontem, aquae vivae, et foderunt sibi cisternas disipatas, quae continere non valent aquas*⁵⁶⁷. Ya que como dice Thibon, "a quién rehúsa el agua le queda la sed".

Aquella actitud de *autoendiosamiento o soberbia de la vida*, facilitada por el "éxito de la vida" más o menos prolongado en el tiempo, está amenazada constantemente por el fantasma de la desesperación ante cualquier eventual fracaso, que puede provocar la angustia de la vacuidad –"sabor a nada"– de una existencia desligada del fundamento (que la hace ser arrancándola de la nada). Es ella la que puede arrastrar al hombre hacia el abismo antiteísta del odio luciferino, si desoye la

⁵⁶⁶. X. ZUBIRI, *Naturaleza, historia y Dios*, cit. 380. Es un hecho históricamente constatable que la divinización del mundo –su profanación o desacralización– ha estado posibilitada históricamente por la noción filosófica, pero de origen bíblico, de creación. Ya hemos observado que, aunque puede hablarse de una desdivinización grecofilosófica del mundo –la cristiana la supera con mucho en radicalismo. El Absoluto es considerado como creador de un mundo que aparece como esencialmente no absoluto y radicalmente contingente. De hecho, está más que probado, que la profanación desacralizante del mundo ha sido históricamente el resultado del absolutismo de la fe en un sólo Dios creador. (No olvidemos, tampoco, que la religión cristiana compromete esta tarea transformadora del mundo. Recuérdese el mandato bíblico –"dominad la tierra"–, o la enseñanza paulina –"todas las cosas son vuestras"–, etc.). Con el moderno desarrollo de la técnica la naturaleza en torno va quedando progresivamente dominada y transformada por el hombre. Ya no aparece –en las sociedades fuertemente industrializadas– como pregonera de la gloria de Dios, sino como reflejo del poder de dominio del hombre, pregonera de la gloria del hombre; de la praxis transformadora del mundo, ciertamente asombrosa, del progreso científico y técnico, que a los ojos del hombre medio parece no conocer fronteras.

⁵⁶⁷. Jer 2,13.

voz paterna de Quien llama a las puertas del corazón (Ap. 3, 20) invitándole a regresar a la Casa paterna. A continuación veremos los pasos sucesivos de ese proceso inmanente, en su fundamento antropológico y en su trágica conexión.

C. *Relación dinámica descendente de las diversas formas de negación de Dios*

He aquí las *seis sucesivas formas de negación de Dios* en sus causas y en su relación dinámica descendente –en una cadencia progresiva hacia el hondo del abismo–⁵⁶⁸ (los números se corresponden con los de la tipología del ateísmo del cuadro precedente).

1. No se conocen, al parecer, pueblos sin religión. *La ignorancia total* –ausencia total de la noción de Dios– no parece posible en el hombre con uso de razón, que es naturalmente religioso, en virtud de su apertura espiritual al orden trascendental propia de su espíritu.

Si se diera en algún caso concreto⁵⁶⁹, la culpabilidad sería de despreocupada desatención, falta de amor y búsqueda de la verdad de raíz egocéntrica (salvo situaciones de agobiante preocupación pragmática por la sobrevivencia). Estaríamos en la situación siguiente.

2. *La marginación*, desatención culpable a la voz de la conciencia –palpitación sonora de la voz de Dios– que no puede menos de oírse en ese íntimo santuario de la persona creada, si no se deforma por pseudorazones generadoras de hábitos mentales de *indeferentismo* despreocupado (deísmo, racionalismo, agnosticismo superficial tantas veces ni siquiera justificado reflexivamente).

Tiene su raíz en la "acedia", o huída cobarde al requerimiento del Absoluto que "insta" a una respuesta magnánime –*ex toto corde*– a Quien se nos da del todo como Salvador, habiéndonos dado antes cuanto somos y tenemos en tanto que Creador. ("Totum exigit te qui fecit te")⁵⁷⁰, que no se aviene a la mezquindad de un egoísmo confortable que huye de todo molesto compromiso (la "desesperación de los débiles" de que habla Kierkegaard). El *éxito de la vida*, feliz fórmula propuesta por Zubiri, es su gran apoyo que a él dispone y le alimenta.

3. *Antes o después llega la decepción*. Las "situaciones límite" (sufrimiento, angustia ante la muerte) vehiculan, de modo muy especial –en la intención de la amorosa Providencia paterna de Dios que las permite– luces de trascendencia, gracias de conversión, que invitan a replantear las cuestiones últimas del sentido de la existencia. *El ateísmo práctico de marginación tiende entonces –si estas son rechazadas– a justificarse por una necesidad de coherencia entre vida y concepción del mundo*, entre mente y corazón.

⁵⁶⁸. Hemos distinguido siete tipos de conocimiento humano de Dios, y seis formas típicamente distintas, también, de negación de Dios. Cabe, sin duda, subdividir algunos de esos tipos de relación noética con Dios en inflexiones diversas subespecíficas. (Aquí nos hemos interesado sólo por las cuatro vías metódicas de toma de conciencia de la Divinidad que dan origen a la diversidad de religiones, que creo de gran valor en orden al esclarecimiento del fenómeno religioso. En lo que se refiere al ateísmo, distingo, en especial, las diversas modalidades, precristiana y postcristiana del ateísmo positivo religioso de sustitución).

⁵⁶⁹. "La ignorancia es el peor enemigo de Dios sobre la tierra", repetía con frecuencia San Josemaría ESCRIVÁ.

⁵⁷⁰. S. AGUSTÍN, *Sermo* 169, 15 (PL 38, 926).

De ahí brotan muchas críticas a Dios de la "ciencia de falso nombre", o de una postulación axiológica de su incompatibilidad con la plena realización humana (no me refiero a las justas críticas de la teología negativa de que hablamos antes que pueden ser expresivas de una búsqueda del verdadero rostro de Dios oscuramente presentido en el fondo preconsciente de la inteligencia⁵⁷¹), que tienen su raíz en una inteligencia cuya luz está oscurecida por una voluntad éticamente desviada (ya hablamos del influjo de la voluntad en la inteligencia desde el mismo brotar originario de su ejercicio⁵⁷²), que no suele tener otro valor que el de una retórica quizá brillante, pero que no pasa de ser un puro malabarismo sofístico. Es el ateísmo crítico.

4. *El fundamento antropológico de la religión en sus diversas expresiones es precisamente la constitutiva dimensión religiosa del hombre que Santo Tomás identifica con el respecto creatural de absoluta dependencia al Creador (la creación passive sumpta: relatio quaedam ad Deum cum novitate essendi, De potentia, 3, 3). De ella brota en la criatura espiritual (finita, pero capaz, en tanto que espiritual –según las acertadas palabras de Millán Puelles– "capaz de vivir la infinitud del ser") la religión, como actitud subjetiva y como cuerpo doctrinal objetivado.*

El hombre se encuentra –recuérdese– en permanente situación de apertura, al menos implícita, al carácter trascendental y absoluto del ser –al poder de la "deidad", en termonología zubiriana– en virtud de la experiencia ontológica del ser del ente, implícito en cualquier experiencia propiamente humana (haciéndola posible). Si se cierra culpablemente al descubrimiento explícito del Absoluto trascendente que funda el universo de los entes relativos y finitos con una actitud religiosa desviada, se inclinará a absolutizar al mundo en su totalidad o en alguno de los reflejos especulares del Creador.

La aspiración tendencial del dinamismo del hombre, que radica en su apertura religada a Dios, se orientará entonces hacia mitos de sustitución, a los que se exige una absoluta, íntegra y total sumisión. Se explica así cómo se ha ido sucediendo, a lo largo de la historia, el culto a la naturaleza, a la razón, a la libertad, a la sociedad, a la clase, la raza, el progreso, etc... Es el ateísmo religioso positivo de sustitución.

Dada la vivencia del Absoluto implícita en cualquier experiencia humana, la sofística negación crítica de un Absoluto trascendente deja abierta la puerta –que se abrirá antes o después– a una *divinización idólatrica del hombre* en cuanto dominador del mundo (absolutizando lo relativo), –en algunas de sus dimensiones–. Más directa y claramente en el ateísmo moderno postcristiano. Pero también –"nihil novum sub sole"– aparece la misma absolutización autónoma del yo indirectamente, en la voluntad de dominio mágico de la naturaleza no dominada, propia del paganismo antiguo, que busca la afirmación del yo al margen del orden natural expresivo de la

571. "Ultimum cognitionis de Deo illud est quod sciat se Deum nescire" (Pot. 7,15,14) –añade Sto. TOMÁS DE AQUINO. Pero nada puede negarse de algo, sin algún conocimiento positivo previo de éste: "Nisi intellectus humanus aliquid de Deo affirmative cognosceret, nihil de Deo posset negare" (ibid.). De ahí la implicación –en el conocimiento analógico de Dios, según la doctrina de Aquinate– de la *via causalitatis seu affirmationis* con la *via negationis*, para lograr en el acceso noético –asintótico– a la eminencia trascendente de la Divinidad, que va más allá de la dimensión representativa representativa de los conceptos humanos (*via excellentiae seu eminentiae*).

572. «Ese Cristo que tú ves, no es Jesús. –Será, en todo caso, la triste imagen que pueden formar tus ojos turbios..., –Purificate. Clarifica tu mirada con la humildad y la penitencia. Luego... no te faltarán las limpias *luces del Amor*. Y tendrás una visión perfecta. Tu imagen será realmente la suya: ¡EÍ!» J. ESCRIVÁ DE BALAGUER, *Camino*, n.212. Leyendo las críticas de determinados ateos oficiales del Reino –como G. PUENTE OJEA, F. SABATER, E. LLEDÓ, etc.– no puedo menos de recordar ese pensamiento. Espero, que salgan pronto de su "noche oscura". Dada la crispación preocupada que manifiestan determinados juicios críticos que hacen sonreír, no me sorprendería que pudiera ocurrir cualquier día. El que me preocupa más es el ateísmo despreocupado de quien tiene –para decirlo con Zubiri– la conciencia "encantonada".

Sabiduría de Dios presentido al menos en el fondo del alma como bueno y providente. Es la vieja *magia* de raíz oscura y a veces demoniaca.

Idolatría y magia son la teoría y la práctica de un mismo pecado de soberbia – rebeldía prometeica– que alcanza su expresión más acabada en el humanismo ateo postcristiano, tal y como se reflejara en Nietzsche –"voluntad de poder" dionísica del superhombre egocéntrico e insolidario–, o en J. P. Sartre. En el marxismo (al que saludó este último autor como para tranquilizar su conciencia de burgués, festejado por cierta "inteligentzia" europea y americana por los años de su efímera moda) el humanismo ateo se presenta como altruismo, comprometido en una violenta lucha contra las estructuras alineantes –de raíz religiosa, como tan falsamente calumnia Marx– y su violencia institucional. El rotundo fracaso de la tiránica dictadura estatal de su puesta en práctica, que ha destrozado físicamente y moralmente a masas ingentes humanas, en uno de los mayores genocidios de la historia, ha provocado su estrepitosa caída al final de los 80, que marca un final de época.

Si se pierde la trascendencia –por el olvido del ser del ente–, surge el ateísmo como forma de religión intramundana, la veneración del hombre por sí mismo. La antigua religión cósmica de la naturaleza, expresada en el mito de la eterna circularidad –que reaparece en Nietzsche– y vivida en el rito que la hace salvíficamente presente, es ahora sustituida por la religión técnica; la divinización del hombre, tras la divinización de la naturaleza.

El nuevo paganismo postcristiano que resulta de la nueva situación no es absolutamente peor que el antiguo, pero sí esencialmente diverso. Una idolatría y una actitud mágica, manipuladora de las fuerzas numinosas del cosmos al arbitrio del hombre al margen de toda moral heterónoma, de raíz religiosa trascendente, es sustituida por otra idolatría del "yo" más sutil y "civilizada" (aunque vuelve de nuevo "el terror de los demonios"), y por otra magia, la de la agresión inmoral y salvaje de una técnica destructiva y deshumanizadora.

*El hombre, sordo al mensaje que pregona en la naturaleza la Sabiduría creadora, destruye la armonía de la creación. El cosmos infrahumano, sometido a su dominio, deja de servir a su función primordial de servicio al hombre, haciéndose inhóspito, inseguro y peligroso (sometido a la vanidad de la corrupción, Rom 8,15). De ambos temas de la vuelta del terror de los demonios y de la Teología ecológica (que nada tiene que ver con una veneración deísta de la naturaleza que conduce a un lamentable salvajismo antihumanista que está en el transfondo de cierta estirpe de ecologistas afines al movimiento *New Age*, lamentable expresión de la decadente postmodernidad) he tratado en otro lugar⁵⁷³.*

573. J. FERRER ARELLANO, *El misterio de los orígenes*, cit. pp I y IV.

Cfr. la excelente exposición valorativa del ecologismo en Miguel Angel SOBRINO, "Y ví un nuevo cielo y una tierra nueva". (*Apuntes para una teología moral de las relaciones Hombre– Medio Ambiente*) México 1996, con selecta bibliografía.

Jesús BALLESTEROS en su reciente y espléndida monografía, *Ecologismo personalista* (Madrid, 1995), critica lúcidamente al antropocentrismo tecnocrático propio del pensamiento moderno, para el cual la naturaleza es mera materia (*res extensa* la llamaba Descartes), objetivable y manipulable a voluntad por el hombre; éste es el señor despótico de la naturaleza, que la utiliza conforme a criterios instrumentales y utilitarios; parte de la base de la infinitud de los recursos naturales y confía, conforme al optimismo progresista propio de la modernidad, en que el *homo faber et rationalis* sabrá resolver todos los problemas del futuro a fuerza de técnica y mercado. Es el *espíritu tecnocrático*, orientado hacia la megamáquina y *despectivo del entorno natural* en el que se mueve un hombre considerado como autosuficiente.

En otro extremo, encontramos la actitud calificada justamente de "salvajismo", según la cual la naturaleza aparece como dueña del hombre, como consecuencia de un biocentrismo que equipara a la humanidad con las otras especies, al servicio, todas ellas del desarrollo de la vida en general. Esta orientación, que tiene en MALTHUS y DARWIN, sus principales inspiradores, culmina en la llamada *deep ecology* de William AIKEM, para la cual el objetivo contral de la política ecológica ha de ser la *reducción drástica de la población (humana, se entiende)* para

El nuevo paganismo no somete al hombre a una naturaleza tenida por divina, sino que diviniza al hombre, que es considerado como medida de todas las cosas en una naturaleza definitivamente vista como profana sometida al dominio creador –que más bien suele ser destructor– de ese Absoluto que es el hombre⁵⁷⁴.

Danielou respondió a *los profetas de la "ciudad secular"*, que auguraban un futuro arreligioso de total marginación de Dios, anunciando el *advenimiento de una religión salvaje*,⁵⁷⁵ manifestado en la *proliferación de sectas pseudoreligiosas* y un satanismo galopante, que recuerda y amplifica las peores perversiones de la religión pagana.

*El marxismo se bate en retirada, –aunque se resiste a morir por lo que tiene de religión prometeica de tipo materialista inspirada en la dialéctica del odio y del resentimiento–, porque el fracaso de los sistemas opresores, de las dictaduras por él inspirados, ha sido estrepitoso y fulminante. Ratzinger cree que si rebrota, será con nueva veste pseudoreligiosa (ecológica, nacionalista, cultural...), que pueda de nuevo fascinar a cierta estirpe intelectual proclive, desde la llamada "Ilustración" (¿de quién?) a dejarse seducir por los encantamientos engañosos de la antigua serpiente*⁵⁷⁶

lograr la prosperidad de "la vida", verdadero mito de sustitución del Absoluto en una divinización panteísta de la naturaleza y sus fuerzas biológicas irracionales.

Ballesteros propugna como solución del problema ecológico una visión del hombre como dependiente de la naturaleza y a la vez como guardián de ésta. El hombre es entitativamente superior al resto de las realidades naturales, pero su actitud hacia estas ha de ser de respeto y sobriedad, ya que de lo contrario pondrá en peligro su propia supervivencia como especie. Resume su postura proponiendo un nuevo imperativo categórico: "Obra de tal modo que tu nivel de consumo pueda convertirse en máxima de conducta universal, por ser compatible con condiciones de vida dignas para la presente y futuras generaciones" .

Hay, sin duda, derechos humanos al medio ambiente. No son propiamente los derechos de las rocas, las plantas y los peces, sino derechos estrictamente "humanos": llamados de la "tercera generación", que tienen por sujetos a los hombres y como objeto a una conducta sobria y conservativa para con el medio ambiente. En este punto pone de relieve el autor que el principal peligro para el sistema ecológico proviene de la mentalidad economicista, que absolutiza al mercado y somete a sus exigencias tanto al hombre como a la naturaleza. Es muy acertada su defensa de una actitud que sea a la vez ecologista y personista, *medium rationis* entre los extremos del salvajismo y la tecnocracia.

⁵⁷⁴. Un ejemplo de este carácter religioso de absolutización de lo relativo lo tenemos en el viejo Marxismo. He aquí el testimonio de R. GARAUDY, el conocido filósofo, en su fase combativamente marxista (antes de su llamativa conversión al Islam, desmarcándose a tiempo del fracaso de los sistemas de gobierno cruel y explotador ha inspirado el marxismo en su histórica vigencia, tan estrepitosamente derrumbado al final de los ochenta):

«Nosotros no conocemos otro santuario que la sociedad de los hombres, ni otra oración que el trabajo, ni otro culto que la cultura, ni otro sacramento que la continua creación del hombre por el hombre. En una palabra: no hay otro mundo que el porvenir más humano de este mundo». Se trata, pues, de una religión del hombre divinizado y de un utópico paraíso terrestre que resulta de una humanización de la naturaleza por el progreso transformador del hombre, que postula la negación del Dios trascendente –al ser declarado incompatible con la dignidad y libertad autocreadora del hombre– que es sustituido por sus reflejos especulares en su imagen creada, negándose a reconocer en ellos la huella de su Creador.

⁵⁷⁵. Los últimos años de su vida el Card. DANIELOU los dedicó en buena parte a reivindicar la dimensión religiosa del hombre (que era negada obsesivamente en aquellos años de su efímera moda –por influjo de la teología dialéctica protestante– en los ambientes teológicos de la teología de la secularización y muerte de Dios). Insistía machaconamente que la religión, que es natural, debe ser salvada –teniendo en cuenta la caída– por la Revelación cristiana, que la purifica y transfigura, pero asumiendo lo positivamente valioso que – pese a sus graves desviaciones, con frecuencia de origen diabólico– se encuentra en las religiones paganas.

El hombre "unidimensional" secularizado y arreligioso no ha existido ni existirá jamás (al menos como tipo humano estandarizado, tal y como falsamente imaginó FUJIYAMA en su utópico *final de la historia*). El peligro del futuro no es el ateísmo arreligioso, que es antinatural. Es más bien, repetía Danielou, una "religiosidad salvaje" (Don Alvaro CALLEJA, consiliario del Opus Dei en Francia, me dijo poco antes de morir –vino a Pamplona a hospitalizarse para no volver ya a París– que esa era la gran preocupación del Cardenal aquellos años, como pudo percibir en su frecuente trato de amistad con él). J. PIEPER creía, con algunos Padres de la Iglesia, que el Anticristo sería profundamente y perversamente religioso (Cfr. *Los últimos tiempos*, Madrid 1972).

⁵⁷⁶. "El hundimiento de los sistemas de gobierno de inspiración marxista en el este europeo resultó ser, para esa teología de la praxis política redentora, una especie de ocaso de los dioses: precisamente allí donde la ideología liberadora marxista había sido aplicada. Consecuentemente se había producido la radical falta de libertad, cuyo horror aparecía ahora a las claras ante los ojos de la opinión pública mundial. Y es que *cuando la política quiere ser redención, promete demasiado. Cuando promete hacer la obra de Dios, pasa a ser, no divina, sino*

que hizo poner la estatua de Prometeo, como símbolo del hombre que se pone –como nuevo ídolo–, en lugar de Dios, en el antiguo museo de ateísmo de la ex-Leningrado.

5. La *rebeldía prometeica pseudohumanista*²²⁷ del humanismo ateo, que comenzó proclamando proféticamente con Nietzsche la muerte de Dios ha conducido a levantar acta de la muerte del hombre, con cuyas ruinas intenta construir el "pensiero devole" del irritante y superficial movimiento "postmoderno", una sociedad relativista de religiosidad "light", sincretista que huye de todo compromiso, fácil presa de los movimientos de raíz esotérica oriental englobado en la atractiva etiqueta del "New Age" – ante el que alerta Juan Pablo II por su letal peligrosidad adormecedora de las conciencias– en una sociedad hedonista sin otro horizonte que el bienestar material, que margina las cuestiones últimas, para volver a empezar de nuevo la fatídica escala hacia el abismo del fracaso absoluto en la desesperación total⁵⁷⁷.

"Pero nunca segundas partes fueron buenas". La tentación de la desesperación ante el rotundo fracaso ("la venganza de la finitud") *de los mitos de sustitución que no sólo no sacian el corazón del hombre, sino que lo envilecen*, pueden dar ocasión a acogerse a la misericordia de Dios en el retorno del hijo pródigo, si no se sucumbe al preocupante estado que facilita caer a su vez en la vieja tentación del *antiteísmo* de las sectas satánicas, de tan amplia difusión, en las que se realiza existencialmente –en nuestro tiempo de manera masiva– el *mito de Fausto*, que vende su alma al diablo. *Es la prometeica rebeldía del hombre que, en el colmo del engaño seductor del padre de la mentira, pone su esperanza en Satán.*

6. Nunca es tarde para la conversión del Dios vivo. También la faústica actitud de los adoradores de Satán puede ser fulminada por un rayo del amor misericordioso del Padre de las luces que evite la *desesperación del odio de enemistad luciferino* de los réprobos en vida (en la medida –que ignoro– en que sea posible), o la reprobación efectiva de la impenitencia final que siempre acecha a las víctimas del engaño del que es homicida y mentiroso desde el principio.

Tal sería el cruel destino del que no se detiene a tiempo, por cerrarse obstinadamente o los incesantes requerimientos del Amor misericordioso, que sale al encuentro de la oveja perdida. Dios llama sin cesar a las puertas del corazón para que interrumpa su loca carrera hacia el abismo, emprendiendo el camino de regreso del hijo pródigo a la Casa del Padre. Sólo el rechazo obstinado de la misericordia, "obliga" al Amor, que también es Justicia, a la reprobación del odio luciferino que se cierra por completo al Amor. "Terrible cosa es caer en la manos del Dios vivo". (He 30,31).

Recapitulemos, para concluir. Son seis las escalas de la siniestra caída, en relación dinámica descendente de la negación de Dios, de su marginación, en seis pasos sucesivos, hacia el abismo de la desesperación total. (Insisto en que aquí tratamos de una tipología de actitudes personales y –emergiendo de ellas–; de las diversas formas de negación de Dios, cada una de las cuales, por una *relación dialéctica inmanente*, tiende a transformarse en escala descendente, paso a paso, en la siguiente).

Que se cumplan o no tales pasos en cada caso concreto, depende de muchos factores. Ante todo de la libre respuesta humana a la llamada de Dios a remover los

demoniaca". J. RATZINGER, *Situación actual de la fe y de la teología como ciencia*. Conferencia al episcopado de Iberoamérica en Guadalajara (México), Observatore Romano, 1-XI-1996.

⁵⁷⁷. Aquí no tratamos directamente sino del proceso inmanente del ateísmo personal que tiende a degenerar más o más hasta el fondo del abismo de la desesperación. Pero de alguna manera se refleja en la historia del ateísmo en sus reflejos culturales más significativos de especial incidencia social.

obstáculos –en su raíz culpable– que impiden abrirse a la luz de su Palabra creadora y a las activaciones de la gracia que invitan a la conversión del Dios vivo, además de tantos otros factores de orden personal y sociocultural, a los que ya nos hemos referido, que pueden interferir en el *curso "connatural" de su proceso dinámico gradual*.

Lo califico de "connatural" porque se funda en la constitución esencial de la persona humana como tal, que no es otra que su respecto creatural a Dios que funda una relación dialógica a la Palabra creadora que le llama a la existencia –en coexistencial comunión con los otros hombres también constitutiva de cada persona individual– por su propio nombre. Dios manifiesta a la libertad creada –sin forzar a seguirlo– el único camino que conduce al logro de su bien plenario en la comunión salvífica con El que la caridad opera, y se consuma en la gloria de la eterna bienaventuranza en el reino de Dios consumado de la Jerusalén escatológica.

Este "galardón de la soberana vocación del hombre en Jesucristo" (Fil 3, 20), *puede malograrse por desatención culpable a la voz de Dios que es el inicio de un proceso que puede conducir al hombre, peregrino de lo absoluto, al abismo de la religiosidad pervertida de raíz satánica, y –a la postre– al abismo más profundo y definitivo de la frustración definitiva de su existencia: a la desesperación total, y al odio luciferino de los réprobos.*

He aquí los pasos: El *ateísmo práctico* que margina a Dios tiende, por un vértigo fatal, de abismo en abismo, al más rotundo e imparable de los fracasos: de la *falsa crítica* de las religiones establecidas, pasará al *autoendiosamiento* enmascarado, a los mitos de sustitución que terminan con la honda decepción del corazón humano insatisfecho –con la experiencia decepcionante del hijo pródigo ("la venganza de la finitud")–. El rechazo al Dios vivo que le invita a saciarse en el festín de la casa paterna, –porque prefiere endurecerse en la *rebeldía prometeica*, al retorno humilde de los brazos acogedores de un Padre lleno de misericordia–, puede conducir así, de abismo en abismo, a *la desesperación de los réprobos*.

Hemos distinguido en el epígrafe anterior siete tipos de conocimiento humano de Dios. La tipología del ateísmo inducido por la mona de Dios –alcanza una cifra que no llega al 7: se queda en 6, en un modesto e inquietante 6. Si 7 simboliza perfección y plenitud, 6 –según suelen interpretar algunos autores desde el simbolismo de la Escuela neoplatónica alejandrina– equivale a un intento fallido: "quiero y no puedo". La "mona de Dios" no logra otra cosa –en última resolución– que "arrastrar piedra" para la construcción del Reino de Dios, al servicio de su plan salvífico.

Dios espera pacientemente que la experiencia de la caída de tantos hijos suyos rescatados con la Sangre de su Unigénito en el abismo del mal toque fondo, para que la humanidad, que tanto ama, reaccione –alguien dijo que el siglo XXI, que ahora comienza, será cristiano o no será–, y retorne hacia los brazos del Padre que la espera.

"Usa de longanimidad, no queriendo que algunos perezcan sino que todos vengan a penitencia" (2 Pe 3, 9) volcándose misericordiosamente sobre sus hijos pródigos, para acelerar el cumplimiento del prometido triunfo de la descendencia de la mujer⁵⁷⁸ sobre la antigua serpiente (Gen 3, 15; Ap 12), arrebatándole el mayor número posible de quienes formando parte de su descendencia, con la señal quizá marcada del número de la bestia 666, abran su corazón al amor misericordioso de Dios manifestado en el "misterio de piedad" (1 Tim 3, 16); y convencidos de su culpable engaño, laven sus vestiduras manchadas con la sangre del Cordero, que puede borrar aquella señal

⁵⁷⁸. El Cristo total, que incluye "el resto de la descendencia de la mujer: aquellos que guardan los preceptos de Dios y tienen el testimonio de Jesús" (Ap 12,17) y forman parte del cuerpo de Cristo. Cfr. Joaquín FERRER ARELLANO, *Eclesiología implícita en el Protoevangelio*, cit.

maldita del "misterio de iniquidad" (2 Ts 2, 7), con el gloriosísimo signo de la Cruz triunfante, "en la cual está nuestra salvación, vida y resurrección" (Gal 6, 14).

CONCLUSIÓN

La conclusión de esta sección sobre la ontología y la noética de la relación hombre–Dios es la siguiente:

1) *La religión* –expresión de la originaria experiencia religiosa fundada en el respecto ontológico creatural, constitutivo del hombre– es, en sus diversas formas, más o menos desviadas, *natural* a la condición humana.

2) *La inferencia espontánea de Dios creador como Persona trascendente al mundo*, le es *connatural*, pero nada fácil a la naturaleza caída no sanada y confortada con la gracia (moralmente imposible, de lograr en toda su pureza, aunque no de presentir).

3) *El cristianismo* (e incoativamente la antigua alianza que lo prepara) es *sobrenatural*. Y como tal, *asume, perfecciona y transfigura*, elevándola, *aquella natural dimensión religiosa* del hombre. Es, pues, una *respuesta* trascendente y gratuita, a una *apelación* impotente del hombre naturalmente religioso⁵⁷⁹, que busca a Dios que viene al encuentro del hombre en *oferta* de comunión salvífica con El en el misterio de Cristo y de su Iglesia en el Espíritu.

Juan Pablo II lo expresa profunda y vigorosamente en la carta apostólica *Tertio Milenio adveniente*:

«Encontramos aquí el punto esencial por el que el cristianismo se diferencia de otras religiones en las que desde el principio se ha expresado la búsqueda de Dios por parte del hombre. El cristianismo comienza con la Encarnación del Verbo. Aquí no es sólo el hombre el que busca a Dios, sino que es Dios quién viene en persona a hablar de sí al hombre y mostrarle el camino por el cual es posible alcanzarlo. Es lo que proclama el prólogo del evangelio de Juan: "A Dios nadie lo ha visto jamás: el Hijo único que estaba en el seno del Padre, El lo ha contado" (1, 18). El Verbo Encarnado es, pues, el cumplimiento del anhelo presente en todas las religiones de la humanidad: este cumplimiento es obra de Dios y va más allá de toda expectativa humana. Es misterio de gracia, preparado por la economía del Antiguo Testamento, esencialmente destinada a preparar y anunciar la venida de Cristo, Redentor del Universo y de su Reino mesiánico. Los libros de la Antigua Alianza son testigos permanentes de una atenta pedagogía divina. En Cristo esta pedagogía alcanza su meta : El no se limita a hablar "en nombre de Dios" como los profetas, sino que es Dios mismo quien habla en su Verbo eterno hecho carne.

En Cristo la religión ya no es un "buscar a Dios a tientas" (Cfr. Hch 17, 27), sino una respuesta de fe a Dios que se revela: respuesta en la que el hombre habla a Dios como a su Creador y Padre; respuesta hecha posible por aquel hombre único que es al mismo tiempo el Verbo consustancial al Padre, en quien Dios habla a cada hombre y cada hombre es capacitado para responder a Dios. Más todavía, en este Hombre responde a Dios la creación entera»⁵⁸⁰.

4) *El ateísmo* –si es verdaderamente tal– *es antinatural*, porque tiene su raíz en un *no uso* o *abuso* de la inteligencia (in–sensata) por una desatención culpable –y como tal, voluntaria– que impide, al violentarla en el connatural dinamismo de su *ejercicio* –radicado en su apertura religada–, el acceso noético a la *noticia* que el Creador ha dejado de Sí en la obra de sus manos (revelación natural) y un rechazo de

579. Y "obediencialmente" cristiano. Tal sería el correcto sentido de la frase célebre de Tertuliano, "homo naturaliter christianus".

580. JUAN PABLO II, *Tertio milenio adveniente* (1994) n.6.

las divinas activaciones de la gracia de Cristo "que quiere que todos se salven y lleguen al conocimiento de la verdad". Es antinatural, pues la negación de Dios implica la negación del hombre, de su propia identidad.

230

Tales son –hemos tenido ocasión de comprobar lo bien fundado de estos enunciados a lo largo de estas páginas– *las principales conclusiones de las reflexiones que aquí se ofrecen*. (Completamente obvias, por lo demás, a quién tenga alguna familiaridad con la Escritura y medite su mensaje a la luz de la metafísica prendida en el uso espontáneo de la inteligencia, en la que Dios creador ha dejado grabada la imagen de sí mismo para que le busque el que le ame –el que ame la verdad que es El–, procurando evadirse de los *ídolos de la tribu*).

El que busca, "encuentra" a Aquél que sale al encuentro del hombre –tomando la iniciativa– en oferta de comunión salvífica con El por la doble misión del Hijo y del Espíritu, que *reúne en el misterio de la Iglesia a los hijos de Dios caídos y dispersos por el pecado*, por obra del Espíritu Santo que se derrama a la humanidad desde el trono triunfal de Cristo –el de su glorificación en el monte Calvario– como fruto de la Cruz salvadora "atrayendo todas las cosas" hacia sí (Cfr. Jn 12, 23 y 32).

En Él y por Él, llama Dios Padre a los hombres que el pecado dispersó, a que sean uno, en una comunión que restaura el orden relacional proyectado por la Sabiduría creadora, convocándolos en la unidad de su familia, la Iglesia⁵⁸¹ salida del costado abierto del nuevo Adán (vivificada por el agua viva del Espíritu que brota de él). Es el pueblo de Dios (que tiene por Cabeza a Cristo) signo e instrumento de la unión íntima del hombre con Dios y de la unidad del todo el género humano reunido en virtud y a la imagen de la unidad del Padre del Hijo y del Espíritu Santo⁵⁸². Genialmente lo sintetiza Clemente de Alejandría, en la feliz fórmula popularizada por el Catecismo de la Iglesia Católica: *la voluntad de Dios es un acto que se llama mundo, su intención es la salvación de los hombres y se llama Iglesia*⁵⁸³.

ANEXO I RESPECTIVIDAD ZUBIRIANA Y RELACIÓN TRASCENDENTAL

581. CEC, 2.

582. LG 4: "*De unitate Patris et Filii et Spiritus Sancti plebs adunata*" (S. CIPRIANO, *De orat. dom.* 23; PL 4, 553).

583. *Pedagogo* I, 6. CEC, 760.

Sigamos el razonamiento de Zubiri en el estudio –aquí repetidamente citado– *Respectividad de lo real*, que supone una inflexión importante –y una rectificación parcial– en su filosofía.

La idea que se tenga de relación²³¹ tanto categorial como constitutiva y trascendental, está fundada –afirma nuestro autor– en la idea de *res*, de cosa real. Pende por tanto de la idea misma que se tenga de realidad.

Para la filosofía clásica, la realidad está dada por los sentidos "a" la inteligencia. Pero –sigue argumentando– entender no consiste en concebir lo dado "a" ella por los sentidos, sino que consiste en aprehender como real lo dado sentientemente "en" ella. Por tanto, la inteligencia no es inteligencia concipiente, sino inteligencia sentiente. Entender, para Zubiri, es el acto que consiste formalmente en aprehender las cosas como reales. Es formalmente sentiente: aprehender impresivamente "en" ella las cosas como reales. Esta impresión tiene un contenido preciso, pero la formalidad de la realidad consiste en que lo presente en la percepción esté presente perceptivamente como siendo "en propio" aquello que está presente. Es lo que Zubiri llama ser "de suyo": no se trata –subraya enérgicamente– de un momento concebido, sino de un momento sentido.

La talidad –el modo de ser "tal" esencia– no es el contenido sin más, sino el contenido como momento aprehendido de algo real. La trascendentalidad es aquella función según la cual el contenido talitativo determina un modo concreto de realidad. (En rigor, no se trata de dos funciones, una talificadora y otra trascendental, sino de una misma función descrita por dos lados). Por ser "de suyo", esto es, por ser real la cosa real es en cada caso formalmente "su" realidad. Es el momento mismo de realidad el que es "suyo". Pues bien, esta *suidad* es, en primera aproximación –sólo en primera aproximación– lo que llama respectividad. Evidentemente, no es una relación. Porque aquí no se trata del orden de una cosa real a otra cosa real, no se trata de un *ad aliam rem*, no se trata de una alteridad.

¿*Qué es respectividad?* Toda cosa real es su forma y modo de realidad –así lo acabamos de exponer en síntesis–, es suidad. Ahora bien, este "su" tiene dos dimensiones. Por un lado, tiene la dimensión más visible, la de ser "su" forma y modo de realidad respecto a "otras". Pero esta suidad es algo consecutivo a una dimensión más honda de ella. Es que la cosa real, "su" forma y modo de realidad son "suyas" respecto de otras posibles tan sólo porque antes empiezan por ser "suyas". La dimensión *remitente* está fundada en una dimensión más radical, en la dimensión *constituyente*. Por ser "suya" es por lo que puede remitir a "otra". La suidad ni consiste en oponerse a lo que es suyo, ni se constituye como suya con vistas a las demás formas y modos de realidad. Ser "suyo" no consiste en no ser otro, sino que el no ser otro es consecuencia de "ser suyo".

Toda cosa real está constituida, en efecto, en apertura –momento primario de la realidad– hacia "sí misma". Y su constitutiva suidad es justo el resultado radical de la respectividad, antes de toda remisión a la alteridad. En apertura es como la realidad constituye lo real como "suyo"; y la constitución misma es *respectividad constituyente*. La remisión a otras formas de realidad, cuando existen, es, en cambio, *respectividad remitente*. La respectividad remitente se funda en respectividad constituyente. Lo que la respectividad constituyente constituye transcendentamente es la sustantividad. No se trata de sustancialidad; sustantividad es algo muy distinto. Sustantividad es suficiencia constitucional en orden a ser "de suyo". Cfr. *infra*, C.1 nota 18).

En *Sobre la esencia*, llamó Zubiri al estado constructo respectividad interna, pero ahora rectifica. No sólo –justifica nuestro autor– porque en rigor no hay sino la sustantividad del cosmos, sino porque el estado constructo descrito como respectividad interna concierne tan sólo al contenido meramente talitativo. Pero formalmente el estado constructo concierne al "de suyo" en cuanto tal, al momento de realidad; es

decir, a la respectividad constituyente. El "de suyo" concierne tan sólo al sistema mismo. Con lo cual cada nota es real sólo siéndolo en sistema.

Mundo es un carácter transcendental propio de cada cosa real en y por sí misma. "Aunque no hubiera más que una sola cosa real, ésta sería formal y constitutivamente mundana. Nada es real, sino respectivamente a aquello a lo que está abierto: a ser suyo en la constitutiva apertura mundanal. Esta apertura es, pues, "de suyo" respectiva".

Cuando hay varias cosas, la respectividad remitente de una forma de realidad a otras confiere al mundo un matiz distinto: el mundo de las cosas reales es entonces idénticamente "el mismo".

«Por tanto, si nos referimos al mundo, según este carácter, como unidad de mundo de todas las cosas reales y de todas las formas y modos de realidad, mundo es entonces la unidad de respectividad de todas las cosas reales en cuanto reales. Es la idea en que temáticamente me he fijado casi siempre en mis escritos y cursos anteriores. Pero bien entendido, antes de ser esto, el mundo es primaria y radicalmente la mundanidad de cada cosa real, en cuanto realidad abierta como real» (*Ibid.*).

En conclusión: el momento de realidad es formal y constitutivamente abierto. La apertura es el modo primario del "de suyo". En virtud de esta apertura, la realidad es realidad tan sólo respectivamente a aquello a lo que está abierta: es respectividad constituyente. Cuando hay varias cosas reales, cada una tiene su forma y modo de realidad. Pero como realidad es el "de suyo" abierto, entonces todas estas formas y modos de realidad y su constitutiva mundanidad tienen unidad respectiva en el mundo. El mundo es entonces no sólo apertura de la realidad en cuanto realidad, sino unidad de respectividad de las formas y modos de realidad. *Es la respectividad remitente fundada esencialmente en la respectividad constituyente.*

Por ser formalmente abierta, la realidad está abierta a poder ser "meramente actual": he aquí la "intelección zubiriana" que desarrolla en su trilogía ("Inteligencia sentiente", "Inteligencia y logos", "Inteligencia y razón") Intelección es formalmente la mera actualidad de lo real en cuanto real. Y como la intelección es sentiente, resulta que primaria y radicalmente esta mera actualidad intelectual es actual en respectividad sentiente: en impresión de realidad. De ahí que intelección no sea "relación" entre dos términos, un "sujeto" y un "objeto": es respectividad. Por esto fallan todos los conceptos de conocimiento fundados en la idea de relación tanto categorial, como constitutiva, como transcendental. (También yo creo que el fundamento del inteligir y del libre querer de la persona es su subsistencia irreductible –libertad ontológica (Cfr. capítulo I, I)– cuya razón formal no es otra que la "respectividad" al orden de participación en el ser. Tiene, pues, una significación y alcance muy diversos de la respectividad zubiriana).

Realidad no es, pues, para Zubiri –enfrentándose a toda la tradición filosófica– una forma y un modo de ser, sino que por el contrario, *ser es actualidad mundanal de lo real*. Ser es siempre y sólo una actualidad ulterior a realidad. Esta ulterioridad del ser tiene una estructura muy precisa: es la *temporeidad*. Ser es, en efecto, "ya–es–aún". La unidad intrínseca de estas tres facies es el gerundio "estar siendo", un participio de presente que expreso en el concepto de "mientras". He aquí la estructura formal de la temporeidad es el "mientras".

¿Qué pensar de esta teoría zubiriana de la respectividad?⁵⁸⁴. Como no puede menos de ser su teoría del conocimiento condiciona toda esta metafísica de la "realidad" como "primum transcendentale", que verdadera como "de suyo" –en impresión de realidad– sin mediación de concepto, en la inteligencia sentiente. Aquí

584. Cfr. más ampliamente expuesta y valorada críticamente en J. FERRER ARELLANO, "Evolución de la teoría de la respectividad en el pensamiento personalista de Zubiri", en *Anuario Espiritu* 2002.

no hay sino descripción de lo que le parece "sentir" intelectivamente a su Autor, como invitándolos a "sentir" lo mismo. No una demostración. Ni puede haberla: ya decía Aristóteles que el principio de la demostración no se demuestra. "No hay problema crítico que resolver. ¿Cómo replicarla? En 1923, que a mi respecta, declarando: no es esa mi experiencia, ni –así lo creo– la de cualquier hombre. Cualquier experiencia propiamente humana, por modesta e intrascendente que la supongamos, implica la noción de "ser", que ilumina como "ente" al objeto entendido y al sujeto que lo entiende. Recordemos el conocido y solemne arranque del *De Veritate* de Tomás de Aquino: "Illud quod intellectus noster concepit quasi notissimum, ita ut omnes aliae conceptiones ab ea deriventur est ens": "Scio aliquid esse". Sé que algo es (= *habens esse*, ente).

Entonces, negada "la experiencia ontológica", desaparece automáticamente el plano de la participación y el de la analogía. No hay relación de pertenencia de cada ente subsistente al orden de participación "en propio" en el ser trascendental –sólo las personas subsisten en sentido propio– y aparece la "remisión" a lo "otro" como un momento ulterior al momento de realidad concebido como apertura o respectividad primaria al "de suyo" propio de cada una de ellas.

Zubiri parte del "monos" que nos remite ulteriormente al "sistema" de lo "múltiple" en la unidad del mundo en respectividad remitente. Justo lo contrario que en la filosofía de L. Polo, que privilegia la coexistencia trascendental a la que sólo se accederá –se alcanzaría– abandonando el "monos": la unidad objetual del límite que impone la presencia mental, lo que implica negar la trascendencia del "unum".

A mi modo de ver, "unidad" y "alteridad" se implican mutuamente; son siempre simultáneas en la experiencia ontológica del ser trascendental, implícita siempre en la experiencia óptica –como ser del ente– vigente siempre en un "perceptum" (reflejo en perspectiva teológica revelada del "analogatum priceps" de toda respectividad que es la Comunión Trinitaria).

De la Fuente activa de la Paternidad –el "amor circunmicesante" de Dios– *procede toda "alteridad"* en comunión increada y creada. De El –de la Familia trinitaria– deriva toda familia y *comunidad humana* que, en la intención de Dios Trino en su origen "fontal" (*Pegé*), es familia de familias, tanto en la Creación primera –en la sociedad civil–, como en la nueva Creación en Jesucristo –la Iglesia– que así es don y tarea del hombre. El hombre, *icono* de Dios, *debe reflejar más y más*, en su vida de relación con los otros, *aquella Comunión trinitaria*, cuya ejemplaridad arquetípica es normativa para el hombre que "no puede alcanzar su propia perfección sino con la entrega sincera de sí misma a los demás" (GS 13). Tal es el imperativo ético fundamental: "Sed imitadores de Dios, y caminad en el amor, como Cristo nos amó y se entregó por nosotros" (Ef 5, 1).

A N E X O II

RELACIONES TRIÁDICAS Y MISTERIO TRINITARIO

(SOBRE UNA TESIS TEOLÓGICA DEL ORIENTE CRISTIANO
QUE HACE SUYA Y PROPONE BLANCA CASTILLA CORTÁZAR)

De las diversas analogías que la reflexión teológica ha ido aplicando –insinuadas por la Revelación– (todas ellas imperfectas y complementarias, como la estructura *morphé –dynaméis–enérgeia*; de algunos Padres griegos– que glosa X. Zubiri en *Naturaleza, historia, Dios* –p. 437–; la familia, y dentro de ella la analogía conyugal, la intersubjetividad –o analogía social–; la Iglesia y el alma humana –la analogía psicológica–), Santo Tomás, siguiendo a San Agustín, y la mayor parte de la teología occidental, se ha basado casi exclusivamente, como es bien sabido, en la analogía del alma o psicológica –procesiones inmanentes del *verbum mentis* y del *amor procedens*–. Desde ella se ha construido una rigurosa "teología de las dos procesiones" y las cuatro relaciones binarias, en ellas fundadas, generación, filiación, espiración activa y espiración pasiva, que hace, sin embargo, difícil conocer a la tercera Persona. No deja de ser contradictorio, en efecto, que Quien personifica el Amor y, por tanto, la máxima actividad, se le conceptúe como pura pasividad. ¿Se puede hablar de pasividad en el corazón del acto puro? Ya es difícil admitir la pasividad en el Hijo. En la generación humana es evidente que se da pasividad en el origen por parte del nuevo ser concebido, pero no en Dios para quien el Hijo es intrínsecamente necesario al Padre, pues no habría Padre sin Hijo. No parece lógico concebir al Espíritu Santo, fuerza y aliento de Dios, como la hipóstasis de la pasividad.

La perspectiva más fecunda para hacer frente a esa dificultad –entre otras– es la de la coeternidad de las Tres Personas, que los griegos llamaron *perichóresis* y los latinos *circumincessio*. Esta noción viene a expresar otro aspecto de la relación, a saber, que los relativos en tanto que tales, en virtud misma de la relación, son inseparables: cada Persona está en las otras dos, las otras dos están en ella. Como consecuencia, las relaciones divinas de origen, constitutivas de las Personas divinas, deben expresar la inseparabilidad de las personas y la coimplicación intrínseca de cada Persona en las otras dos.

Analizando la generación desde esta perspectiva, se puede advertir que su descripción mediante relaciones binarias es incompleta. El Hijo es engendrado por el Padre por una generación en la que no aparece el Espíritu. Sin embargo siendo los tres coeternos el Espíritu tendría que estar presente en la Persona del Padre y en la del Hijo, constituyendo, por lo tanto, relaciones mutuas ternarias. No faltan analogías de ese tipo de relaciones de tres términos implicados en el mundo creado. La analogía familiar en la tradición oriental, a la que vuelve Juan Pablo II y el nuevo Catecismo, proyecta viva luz para una mejor inteligencia del misterio trinitario.

La generación humana es una generación de origen en la que intervienen tres elementos: la paternidad engendra en la maternidad. La maternidad es la relación nexo, que une paternidad y filiación al menos en el origen. En Dios la inseparabilidad de los Tres, favorece incluso más la relación triádica, pues no se da en El el momento de pasividad y potencialidad propio de la generación creatural, por ser Acto puro y coeternas las tres Personas. Además, el Espíritu Santo ha sido concebido por todo la tradición como el nexo entre el Padre y el Hijo. Pero si el espíritu Santo es el nexo entre el Padre y el Hijo (algo así como el "clima" amoroso, el "ambiente" de amor y ternura de la Comunión trinitaria), será nexo desde siempre. En este caso la Persona del Espíritu Santo hará que el Padre sea Padre y el Hijo sea Hijo.

Hay otra analogía presente en los Padres griegos por la que comparaban al Espíritu con el soplo del lenguaje. La Palabra de Dios, señala San Gregorio de Nisa,

sería más imperfecta que la palabra humana si existiera sin el Espíritu Santo, que es el soplo de la palabra divina. No se abre la boca para soplar, sino para pronunciar la palabra, la palabra tiene un *prius* lógico sobre el soplo. La pronunciación de la palabra comporta inevitablemente el soplo "el Espíritu salido del Padre, el Espíritu del Hijo, pero no salido del Hijo, en cuanto que es Espíritu de la boca de Dios y el enunciador del Verbo" (San Juan Damasceno, *Epístola De himno Trisagio*, en pág. 95, 62 A).

Esta fórmula del Damasceno expresa, pues, la intervención del Espíritu en el origen hipostático del Hijo como aliento vital de la boca del Padre. En ella, el Espíritu es la fuerza del Padre, es su aliento, es su amor. Y el soplo de la boca está, en cierto modo, antes que el Hijo.

Así concebido, en el proceder intratrinitario el Espíritu no es pasivo, sino más bien máxima actividad. En El se realiza todo el proceso, pues en cuanto Aliento es en cierto modo el motor de la generación. Aunque no sea la Fuente (que es el Padre), es la Fuerza del proceso, que impulsa desde el principio. En este sentido, como defienden los griegos, la salida del Espíritu del Padre es diversa de la generación, porque en cierto modo el Espíritu está al principio de la generación.

La analogía del soplo tiene importantes consecuencias:

- a) La generación del Verbo y la procesión del Espíritu Santo son pensadas conjuntamente.
- b) La generación del Hijo–Verbo es el motivo y el fundamento de la procesión del Espíritu Santo del Padre.
- c) En este sentido la generación tiene un "prius" lógico respecto a la procesión del Espíritu.

La boca del Padre pronuncia el logos por la intervención de un Espíritu que en el mismo acto mana del Padre en su espontaneidad hipostática. Lo que configura constitutivamente al Espíritu es proceder del Padre suscitando la hipóstasis del Hijo.

¿Cuales son, entonces, las relaciones configuradoras de la Personas divinas? Las relaciones subsistentes concebidas según las precedentes analogías de la Tradición oriental, son relaciones triádicas, y son solamente tres:

El Padre, principio sin principio, de El arranca el proceso de la generación del Hijo en el Espíritu: es la paternidad.

El Hijo sale del Padre y a través de El procede el Espíritu Santo: es la filiación.

El Espíritu Santo sale del Padre dando origen en Sí al Hijo. Es la fuerza que impulsa y en la que se consuma la actividad divina. ¿Cómo puede denominarse esta relación?

Si la persona del Padre es la relación subsistente de paternidad y la persona del Hijo es la Persona subsistente de filiación, la Persona del Espíritu Santo podría, quizá, describirse –tal es la interesante propuesta de la Teología oriental desarrollada por entre nosotros, con valiosas sugerencias personales, por B. Castilla– como la relación subsistente de maternidad, puesto que la maternidad es la relación que hace que el padre sea padre y el hijo sea hijo.

Según la analogía familiar, la imagen de Dios en el hombre se manifiesta en la paternidad y la maternidad humanas, que son algo más profundo que el puro proceso biológico. Se trata de dos principios activos en la generación y en la educación de los hijos. Pero cada uno de ellos se relaciona de un modo peculiar con el hijo, y esa diferencia es inseparable de la relación existente entre paternidad–maternidad.

El varón sale de él, entregándose a la mujer y se queda en ella. Y a través de ella y con ella está también en el hijo. El varón está en la mujer y está en el hijo, pero como fuera de él. El varón para dar, sale fuera de sí. La mujer también se da, pero de distinto modo: da y acoge en ella. Ella se da como el varón, pero de un modo distinto y complementario con él. Ella se da pero no fuera de ella, sino en ella. La mujer es sede, es casa. En la mujer está el varón, y está el hijo, pero fundamentalmente ellos están en ella.

Juan Pablo II expresa la diferencia entre paternidad y la maternidad humana y su diversa relación con el hijo en *El Esplendor de Paternidad*. En ese drama aparecen las siguientes palabras en boca de la madre: "El padre sabe que está en ellos: quiere estar en ellos y en ellos se realiza. Yo en cambio, no sé si estoy en ellos; sólo les siento cuando están en mí".

Recogiendo lo más profundo de esta relación se podría aplicar al Espíritu Santo. Al Espíritu se le llama Dador de vida. Su acción de dar vida se manifiesta en las almas, pero también en que dio la vida a Cristo realizando activamente la Encarnación. El Espíritu da la vida pero no es padre; es más, hace que los hijos digan ¡*Abba Pater!* ¿Quién da la vida sin ser el Padre?: la madre. ¿Quién enseña a los hijos quien es su padre?: la madre.

Este desarrollo de las relaciones trinitarias coincide plenamente con la especulación que se hace entre los ortodoxos. En palabras de Paul Eudikimov: "La monarquía del Padre (...) Fuente y Principio de la vida divina, es lo que asegura la unidad, la consubstancialidad y la igualdad de las tres Personas divinas. No se trata jamás de relaciones entre el Padre y una de las Dos Personas, sino que se trata siempre, explícita o implícitamente, de las relaciones de Aquél que se revela y de los Otros dos, de Aquellos que le dan a conocer, siempre en una unidad triple. Es en esta perspectiva que la fórmula *per Filium* significa que el *Filioque* latino deber ser equilibrado por la fórmula correspondiente del *Spirituque*" (P. EVDIKIMOV, p., *Panagion et Panagia*, en "Bulletin de la Société française d'Etudes Mariales" 27 (1970) 62).

«En la vida intradivina, el Espíritu revela el Hijo al Padre. Su presencia en la Natividad eterna del Verbo condiciona su función en la economía de la salvación». En efecto, en la Epifanía el Espíritu Santo desciende sobre el Hijo como una Paloma, en el momento en que el Padre dice dirigiéndose al Hijo: "Hoy te he engendrado". Tiene, pues, parte en la generación eterna del Hijo. Por eso se manifiesta visiblemente su función generatriz en la economía salvífica: "Nació del Espíritu Santo y de María la Virgen" y engendra a Jesús en los bautizados. «Soplo del Nacimiento (eterno del Verbo, y temporal del Verbo encarnado en Belén y en las almas) el Espíritu Santo, según la expresión del padre Sergio Boulgakov, es la *maternidad hipostática*. Esto es por lo que la virginal maternidad de la Théotokos, según la Tradición, es una figura del Espíritu Santo consolador. Estoy convencido de que la doctrina de la perichóresis es el mejor comentario del di' Hyiou. El Espíritu Santo procede del Padre con el Hijo (...) este principio de la triadología ortodoxa que afirma la *trinidad de todas las relaciones en Dios*» (S. VERKOVSKY, en "Istina (1950) 206–207).

Por otra parte, la visión del Espíritu Santo como maternidad en Dios también es aceptado por autores protestantes. (Cfr. Elizabeth y Jürgen MOLTMANN, *Dieu, homme et femme*, París, trad. Cerf, 194, 136).

La Tradición griega ha visto en las proposiciones *de, por, en*, el signo de distinción personal, como expresivas de las tres "*relaciones triádicas*" constitutivas de las Personas divinas. San Gregorio Nacienceno, por ejemplo, afirma: "Para nosotros no hay más que un Dios Padre, de quien todo procede, y un sólo Señor, Jesucristo, por quien son todas las cosas (1 Cor 8, 6) y un sólo Espíritu Santo en el que las cosas

están" (Homilía 39 n.12). Recordemos la imagen de San Ireneo. "El Hijo y el Espíritu Santo son "las manos de Dios" en sus obras *ad extra* (Adv. Haer. 4,20,1).

Ahora bien, en estas preposiciones se manifiesta también la diferencia en las Personas *ad intra* de la Trinidad, porque sus obras manifiestan su intimidad.

Contemplando las Personas divinas desde la coeternidad y desde la perichóresis, cabe ampliar la relación, de dos términos a tres, de modo análogo a las relaciones que se dan en el mundo creado, como, por ejemplo, en la generación sexuada, sobre todo en la familia humana.

Las Personas divinas están interrelacionadas de tal manera que cada una interviene en la constitución de las otras dos. La Persona del Espíritu Santo hace que el Padre sea Padre y que el Hijo sea Hijo. Si Dios Padre está constituido por la relación de paternidad y Dios Hijo por la de filiación, el Espíritu Santo lo estaría por la relación subsistente de la maternidad, análogamente a lo que acontece en el mundo humano donde se refleja la imagen de la Familia trinitaria; la madre hace que el padre sea padre y que el hijo sea hijo. (Se trata, obviamente, de una analogía, tan legítima como la psicológica, privilegiada por la teología occidental en la que la semejanza es muy superior, en tanto que trascendente e inefable por tratarse del misterio de Dios, el misterio primordial del que los otros derivan —a la semejanza— y no olvida que en Dios Padre, origen sin origen de la Familia trinitaria, se dan de modo eminente tanto las propiedades de la paternidad como las de la maternidad. No alcanzo a comprender el mudo recelo de tantos teólogos occidentales a darle curso legal en plena ortodoxia, y enraizamiento a la tradición oriental. (En Occidente fue ignorada desde la segunda etapa de S. Agustín hasta Scheeber. No por nada Juan Pablo II deseaba acelerar el momento en el que la cristiandad pueda respirar por ambos pulmones: de oriente y occidente, convergentes y complementarios).

Como consecuencia, así como la procesión del Espíritu Santo se ha descrito siempre tanto en la tradición occidental como oriental: *ex Patre per Filium*, la generación del Hijo se expresaría con más justeza diciendo *ex Patre in Spiritu*. Al Padre le correspondería la preposición EX, porque es origen. Al Hijo PER, porque es el camino, la expresión. Y al Espíritu Santo la preposición IN, pues a su Persona se refieren las expresiones bíblicas en el seno del Padre. Sin ser el comienzo está al comienzo; sin ser el término del movimiento trinitario, está en el término, ya que es el movimiento que va del Padre al Hijo. Es *el seno* en donde todo se realiza (que evoca la idea de maternidad).

Con este uso análogo de las relaciones triádicas, de tres términos co-implicados, que ha sido propuesta desde hace tiempo por los teólogos ortodoxos, y la toma de conciencia de la intervención del Espíritu Santo en la generación del Hijo, se podrían desvanecer los malos entendidos en torno al *Filioque*, común entre los ortodoxos. La consideración del Espíritu Santo como maternidad, insinuada por los orientales, coincide además —como decíamos— con descripciones hechas dentro de la teología protestante. Es evidente, pues, el gran interés de estas reflexiones para el encuentro ecuménico de los discípulos de Cristo. (Cfr. el interesante estudio de B. Castilla Cortázar, *La Trinidad como familia*, a punto de publicación en *Annales Theologi* del Ateneo Teológico romano que —junto con otros escritos sobre el tema inéditos de la autora— resumo y glosó aquí, a la luz de la metafísica de la relación expuesta en esta páginas).