

La necesidad hipotética del sobrenatural

The hypothetical necessity of the supernatural

Alfonso MAESTRE SÁNCHEZ

Departamento de Filosofía III
Universidad Complutense de Madrid

Recibido: 06-11-2007
Aceptado: 05-02-2008

A Luis Jiménez Moreno, Catedrático de Universidad
In memoriam
Campus de Somosaguas 1979
En el tiempo de los álibis se planteó la posibilidad...

Resumen

El humanismo es algo necesario en la Filosofía, y la historia de la Filosofía nos enseña que el personalismo es punto muy importante de su reflexión. Algunos filósofos no consideran a la persona desde un ámbito meramente especulativo, sino desde una visión de praxis, en cuanto que el hombre, como persona, no es otra cosa que actividad total del espíritu. Con los términos natural y espíritu sólo se pretende efectuar una distinción, al menos de principio, con lo que denominamos lo Sobrenatural. La Filosofía tiene que plantearse la finitud de la praxis humana, y debe admitir que si ésta llega hasta sus últimas posibilidades, ha de enfrentarse o con la *Nada*, situándonos entonces al borde de lo absurdo, o con el *Ser*, elevándonos a los confines del Sobrenatural. Esta última posibilidad es la que encuentra una justa motivación en la Filosofía.

Palabras clave: Humanismo, persona, acción, espíritu, natural, Sobrenatural.

Abstract

The humanism is something necessary in the Philosophy, and the history of the Philosophy teaches us that the person is very important point of her reflection. Some philosophers don't consider the man from a merely speculative environment, but from a practice vision, as soon as that the man, as person, is not another thing that total activity of the spirit. With the natural terms and spirit is only sought to make a distinction, at least of principle, with what we denominate the Supernatural thing. The Philosophy has to think about the end of the human practice, and it should admit that if this arrives until its last possibilities, he/she must face or with he/she Swims her, locating us then on the edge of the absurd thing, or with the Being, rising to the confines of the Supernatural one. This last possibility is the one that finds a fair motivation in the Philosophy.

Keywords: Humanism, person, human practice, spirit, natural, Supernatural.

El problema de la persona es uno de los más incitantes en la historia de la Filosofía. El ser personal no sólo ha adquirido una primacía de rango y de fundamento en el ámbito de la ontología, sino que la psicología, la pedagogía, la sociología y la política (tan desarrolladas en nuestro tiempo) exigen como justificación de sus resultados un cimiento personal de valor óntico. El recurso a la metafísica de la persona se ha hecho necesario.

El hombre de hoy, como el de todos los tiempos, sigue siendo un misterio atrayente, por lo que su estudio es algo central y omnicomprensivo. Se ha huido de hacer una mera interpretación humana desde la perspectiva del mundo estrictamente natural, rechazando toda apelación al subjetivismo, y se aboga por la reflexión sobre el hombre concreto, real, vinculado a la historia, móvil de toda evolución y centro radical de toda comprensión del ser. Y aunque las ciencias nos indican algo de él, la influencia positivista –carácter específico de nuestros días– hace que no aflore la dimensión misteriosa y esencial de la persona.

El tema del hombre es el tema de la esencia del hombre. Es decir, se desea averiguar *qué es el hombre*. Respecto a esto hay opiniones diversas: unos niegan que tenga esencia; otros que tenga relación con el resto del cosmos, ya porque es historia, ya porque es considerado animal aún en proceso evolutivo, bien porque se trata de una existencia de la que en ningún caso se puede decir que tenga esencia determinada. Esta singularidad del hombre, este misterio de su ser, lleva a trasladar el tema desde la esencia a la persona.

En la actualidad, pues, no se trata tanto de saber *qué es el hombre*, cuanto de comprender *quién es el hombre*. La respuesta a esta cuestión es de orden metafísi-

co. Las corrientes filosóficas y los pensadores actuales que reflexionan sobre el tema del hombre coinciden en postular una ontología de la persona. Por eso, toda la antropología requiere como fundamento una actividad óntica; y, desde luego, la comprensión del hombre no es definitiva si no llega a los confines de la persona. La persona ha llegado a ser como la síntesis del saber metafísico, como el paradigma de todo el conocer humano. Pensadores como Reginald Garrigou-Lagrange, Etienne Gilson, Joseph August Gredt, Jacques Maritain, Desiré Mercier, Louis Raeymaeker, Santiago Ramírez y tantos otros tomistas, sin olvidar a los agustinianos Johannes Hessen, Peter Wust y Adolfo Muñoz Alonso, y entre todos ellos a Luis Jiménez Moreno, en lo que respecta a esta cuestión de la persona, opinan que el valor primario no es la originalidad doctrinal, sino la verdad, y que ésta nunca es obra de un sólo pensador, sino que se conquista en la proporción que se aúnan los esfuerzos de todos y se logre una visión unitaria en la ontología del ser.

El término «humanismo», filosóficamente hablando, designa (entre otras varias acepciones) las doctrinas o sistemas que ponen el acento en la dignidad de la persona humana. Respetado en épocas pasadas, el humanismo ha sido estigmatizado en el presente como una cultura arcaica, pasándose así de una condición laudatoria a otra peyorativa. Con esto se ha producido una muy peculiar situación: los defensores de la idea clásica del hombre ya no se deciden a reivindicarla mediante su actualización; sus adversarios sí enarbolan, por el contrario, la idea como símbolo de senectud intelectual.

Jean-Paul Sartre pronunciaba en 1945 una conferencia con el sugestivo siguiente título: «*L'existencialisme est un humanisme*». De este modo, la filosofía existencialista, al igual que el marxismo y el cristianismo, abogaban por una definición del hombre. Pero desde un tiempo a esta parte, pensadores neomarxistas, neofreudianos, neopositivistas, etc., han adoptado una actitud crítica contra el humanismo, proclamando, cada cual a su manera, una especie de supresión del sentido de la vida y la disolución óntica del hombre.

Aunque hoy día el humanismo nos parece íntimamente vinculado al cristianismo, en realidad fue desde el principio una afirmación opuesta a la idea cristiana, trastocando e invirtiendo sus principios, reinterpretando su doctrina. El vocablo mismo se empleó por primera vez en su sentido moderno por Joseph Proudhon en 1852, quien, lo mismo que Karl Marx, sostenía que el hombre no se realizaría verdaderamente si no conseguía liberarse totalmente de sus dioses. Paradójicamente, el humanismo, denunciado hoy cómo una ilusión y una coartada, invocaba entonces la praxis contra un teísmo mistificador. Por su parte, a Jean-Paul Sartre y a Albert Camus les parece —el humanismo— consecuencia necesaria del ateísmo: sólo la muerte de Dios autoriza al hombre a convertirse en valor para el hombre.

En nuestra época se ha detectado —al menos en Europa— una especie de esbozo de unión entre cristianos y marxistas no por motivaciones religiosas, ni políticas,

sino por su común actitud en favor de la defensa de valores tradicionales inherentes al hombre: dignidad, cultura, trabajo, ocio, etc. Sin embargo, no se puede olvidar que también en estos tiempos el hombre ha sido incluido en el recinto de la naturaleza con cierto menosprecio del valimiento de su espíritu, y por eso parece evidente que la mayor exigencia de nuestros días es obtener respuesta satisfactoria a la pregunta que nos interpela sobre lo auténtico en el hombre. Desde luego, cada ser humano, aun por muy limitada que sea su capacidad, podría aportar una respuesta concreta. Pero, en general, los problemas de la Filosofía, hoy, son los problemas de la realidad humana, o mejor el hombre como problema de la realidad en la que está inserto, como nos enseña el doctor Jiménez Moreno en su libro *Discernir y valorar. La filosofía, calidad de vida y otros estudios de filosofía práctica*.

El humanismo es algo de indiscutible necesidad en la Filosofía, y aparece ya en las más antiguas obras de la Grecia clásica. Sin duda, la historia de la Filosofía nos indica que el personalismo es punto neurográfico de su reflexión, y aunque, cierto, nuestro pensamiento no es original, sí pretende tener algo peculiar a no considerar a la persona desde un ámbito meramente especulativo, sino desde una visión de praxis en cuanto que el hombre, como persona, no es otra cosa que actividad total del espíritu.

1. La praxis como actividad total del espíritu

La praxis es preeminente actividad total del espíritu. Los términos natural y espíritu constituyen el objeto más inmediato de esta parte de nuestra reflexión. Con la aceptación de tal nomenclatura sólo pretendemos efectuar una distinción, al menos de principio, con lo que denominaremos lo Sobrenatural.

Si admitimos que ante todo la praxis es –en su concepto de acción o de actividad humana– un ser, conocer y hacer, hemos de concluir *a fortiori* que la acción es una actividad del espíritu. En efecto, la praxis tiene un sentido preciso. No es fuerza brutal, ni instinto ciego, ni impulso vital. La praxis es la actividad del espíritu en su más profunda fontalidad, y emerge como la expresión más totalizadora de su desarrollo. La praxis puede ser considerada, por tanto, como principio de toda la dinámisis espiritual, como condición que integra, aglutina, el conjunto de actividades humanas y como exigencia indefinida de su desarrollo. Se nos presenta como un *cógito* existencial, imposible de estabilizarse o de poseerse en totalidad.

1.1. La praxis como *cógito* existencial

Para comprender esta afirmación hemos de evitar que nuestro punto de partida sea algo aislado, y hemos de reconocer, a la vez, que la praxis es una síntesis con-

creta y experimental en la que el ser está determinado por su propia acción, y cuya naturaleza es también principio y fundamento intrínseco del actuar. Por ello, hacer sobre la praxis una reflexión analítica, separando estructuralmente lo que son elementos integrantes del psiquismo histórico –las potencias, las facultades, el hábito, el acto–, sería destruir, mediante una escisión no conforme al Ser, la esencialidad más intrínseca y absoluta de la praxis, puesto que conllevaría la imprecisión total del objeto determinante de tan concreta y específica acción. El filósofo marxista Mihailo Markovic enseña que el concepto de praxis implica necesariamente otra noción clave de la gnoseología: el del sujeto, por cuanto que una actividad consciente, dirigida a un objeto, supone un ser consciente de sí mismo, de la materia y el medio de su actividad, y del fin que desea alcanzar. Cualquier intento de privar a la naturaleza de ser el principio de las operaciones de la sustancia singular, o cualquier resolución de negar a la sustancia singular ser el sujeto de atribución de la praxis, resulta ininteligible, y tal cosa es, precisamente, lo que ocurriría si al tratar de nuestras propias acciones (proyección de nuestra intrinsicidad) hiciéramos una abstracción de todas aquellas condiciones físicas, fisiológicas, psíquicas, que han hecho posible la *animalidad de los actos* del hombre (que son los preámbulos de las auténticas acciones humanas), sobre todo en los casos en que la iniciativa del ser personal libre se aceptase como un comienzo absoluto de la praxis, sin que se atendiesen aquellos principios de la razón, ni tampoco aquellos otros subyacentes que condicionan, por una parte, nuestra eficiencia causal, ni siquiera al concurso trascendente –no explicable– que fundamenta nuestras aspiraciones hacia la finalidad última de toda praxis. De hecho, no pocos autores concretan en el Ser Absoluto, e indirectamente en el ser creado que es participación del Ser Absoluto, el origen de la praxis, y haciendo que de él dimanase la identidad intencional profunda de la acción, consiguen superar asimismo las ficciones psicológicas. Desde luego, este principio de vida espiritual no es un querer oscuro e irracional, ni un *cógito* ficticiamente vacío, ni una realidad inevitablemente desdoblada. Este principio espiritual a la vez que original es integral.

La frase «*toda acción es, en cierto sentido, una producción*», no parece desacertada. Hay una triple forma de concebir la praxis si nos atenemos al significado de la palabra producción y si pensamos que la actividad está impulsada por una sola intención profunda, que se descubre y se realiza gradualmente a sí misma. La actividad, en una primera accesión, consistirá en modelar una materia exterior al sujeto actuante, en encarnar una idea, mediante el hacer cooperar (por una creatividad artificial) diversas potencias físicas o ideales. Estas acciones tienen como resultado una eficiente modificación en otro ser. En segundo lugar, la praxis puede interpretarse como la configuración del agente mismo: esculpir sus miembros y sus hábitos, perfeccionar los elementos integrantes del psiquismo, hacer vivir la intención moral y espiritualizar la vida animal, y por ella la vida social... Estas acciones

comienzan y concluyen en el sujeto que las ejecuta, sin que pasen –ni tengan que pasar– a otro ser para definirla como verdadera acción. En cierto sentido, hay acciones que por su peculiar naturaleza empiezan y finalizan en el mismo sujeto ejecutor. Finalmente, la acción estribaría en realizar el pensamiento en lo que éste tiene de más universal y eterno: la *contemplación*, en su sentido más estricto y puro. Ésta es la concepción más excelente de praxis en la Filosofía, y su axiología puede provenir de lo indicado anteriormente sobre la participación del ser concreto de la *aseidad Absoluta*, en la que acción y esencia entrañan una identificación total. Esto significa que la acción no puede interpretarse principalmente como un presionar o modular el mundo exterior, sino que ante todo es una transformación intrínseca del sujeto y, por medio de ella, un entrar en comunión con el Absoluto. Ser concreto y Ser Absoluto, desde una perspectiva estrictamente técnica, ética y mística, se integran en el movimiento envolvente de la praxis hacia su fin.

La praxis aparece como una realidad irreductible a toda noción filosófica paralela. Es –ya lo hemos indicado– un *cógito* existencial. El principio de iniciación no se entronca en él; se le identifica una vez que ya se está en proyección. Por lo tanto, su primera característica es la de *imponerse necesariamente*. Viendo esto así, cualquier mutación, cambio o finitud corporal, es metafísicamente imposible, pues toda mutación, cambio o finitud corporal reporta y exige una praxis. Pretendemos así criticar implícitamente el conjunto de formas posibles de nihilismo en la acción. Efectivamente, éste, sea cual sea su grado, manifiesta siempre, también en mayor o menor grado, una doble alternativa: para conseguir la posesión del objeto hay que hipertrofiarlo, casi destruirlo, lo que nos lleva a una eminente concepción subjetivista del ser que actúa; para anular al sujeto que actúa hay que trasladarse, con posesión absoluta, al objeto, lo cual nos conduce a un objetivismo materialista. Es decir, que si mediante la marginación y el olvido del ser desembocamos, ontológicamente hablando, en la apariencia del mero fenómeno, mediante la superación de esta apariencia llegaremos, por el contrario, al redescubrimiento ontológico del ser.

En concreto, toda praxis es un acto de posición claro y terminante: entre sujeto y objeto, entre ser y fenómeno, ha de existir inexcusablemente la capacidad motriz de la praxis. Más aún, la acción tiene un carácter dialéctico, donde se dan como posibilidad distintas experiencias, en las que el hombre encontraría la liberación frente a la opresión de los seres creados, se erigiría en señor y dominador de su ser, apetito e inclinaciones. No hay en esta dimensión dialéctica de la acción experiencia definitiva, ya que lo propio, peculiar y esencial de la naturaleza individual es siempre, en sí misma, más de lo que en cada momento concreto es. Bueno, quizás podríamos decir que sí, que es posible la existencia de una experiencia definitiva: la finitud del hombre, la muerte, aunque según lo anterior ello sea metafísicamente imposible. En consecuencia, la praxis es un *cógito* existencial, imposible de establecerse o poseerse en su totalidad.

1.2. La mediación del Sobrenatural en la praxis constitutiva del sujeto

La Filosofía ha de suponer el planteamiento de que hay una finitud en la praxis humana, y que si ésta llega hasta sus últimas posibilidades, ha de enfrentarse o con la *Nada*, situándonos entonces al borde de lo absurdo, o con el *Ser*, elevándonos a los confines del Sobrenatural. Esta última posibilidad es la que encuentra una justa motivación reflexiva en la Filosofía.

Para llegar a esta conclusión es obligatorio recordar que la praxis procedente de un sujeto se caracteriza porque en ella destaca la impronta iniciativa del espíritu, acentuando tal hecho el que éste no se presente como una propiedad del hombre, sino que el espíritu entra en la formación del hombre como la sustancia que le constituye y le forja específicamente. En virtud de esta constitución espiritual es por lo que el actuar del hombre, del que no existía (ni podíamos hablar desde su perspectiva metafísica dialéctica) experiencia definitiva, no se agota en la actividad transeúnte, sino que permanece siendo quien es, pero enriquecido por la experiencia y el despliegue del espíritu, pues el espíritu tiene como particularidad la de que al «darse» gana en libertad y autonomía. Esto justifica que la dignidad de la persona humana no sea una prerrogativa que se concede al hombre por el puesto privilegiado que ocupa en el cosmos, puesto que es una dignidad metafísica, o si se quiere ontológica. El hombre en virtud de ser quien es, de ser lo que es, y de ser como es, en su propia e intransferible singularidad presenta una constitución tan especial de sí mismo que sobresale del mundo que le rodea y se implanta en él como distinto y superior a todo lo demás. Esta constitución de sí mismo, que le eleva sobre todo lo demás y le presenta como superior a los seres irracionales, es esencialmente el espíritu. Y exigencia intrínseca a tan notoria dignidad es la actuación de la persona humana en conformidad con lo que es, queremos decir en consonancia a las necesidades del espíritu y de acuerdo con la proyección vital de la verdad, cuyo asentamiento en la profundidad del alma humana requiere el previo conocimiento de sí mismo por parte del hombre, para después merecer ser comunicada, dejando bien claro en sus actos la fuente espiritual que los origina y la finalidad y referencia Sobrenatural a la que se orientan.

Este origen espiritual de la actividad del hombre y su finalidad divina no han de entenderse como fruto de una consideración piadosa de carácter moral o apologético, sino como explicación última de la dignidad del ser humano, porque no sólo por lo que hace, el hombre es lo que es; más bien, por ser lo que es, el hombre es capaz de una actividad tan excelsa como es la actividad espiritual. Precisamente por ser su dignidad de raíz metafísica, es por lo que el hombre la puede ir borrando si ejerce una acción en la que sólo indirectamente aparece como «dueño» de ella.

Los hombres no pueden enclaustrarse en una simple existencia o abandonarse a un simple devenir, pues saben que la vida es algo que pesa sobre ellos y que el final

ha de llegar inexorablemente, encontrándose entonces con lo que en virtud de su propia libertad de elección hayan preferido. La responsabilidad denotada por esta elección se encuentra localizada en la posesión o no de la verdad, representada como finalidad específica de la actividad constitutiva del sujeto, y que cada persona ha de asumir con su propia existencia, con sus actos, con sus palabras. Ya hemos dicho que la actividad del espíritu implica una inevitable trascendencia: postula a Dios. El hombre no sólo porque actúa y al actuar, sino en sí mismo considerado, revela una dignidad sobrecogedora cuando se piensa que su espíritu es una esencia a la que corresponde una realidad divina. No es la misma esencia que la de Dios, esto es evidente, pero sí en cierto sentido como la propia de Dios, espíritu eterno, y que a diferencia del ser espiritual humano es increado y no vinculado sustancialmente a un cuerpo.

1.3. *El espíritu del hombre es «imago Dei»*

Permítasenos insistir en esta idea. El espíritu del hombre, en su más entrañable esencia, es imagen de Dios, es una imagen viva de Dios. La más semejante a Dios, la huella más profunda, clara y destellante de Dios que en el mundo existe es el espíritu del hombre, es la persona humana. Todo lo que de divino haya en el mundo creado hay que encontrarlo a través de lo que la persona humana es. Desde la fe cristiana, el mismo Dios se hizo hombre para rescatar a la persona humana y situarla en un plano sobrenatural. Pero esto fue posible porque la persona humana, ontológicamente, en cuanto espíritu, ofrecía posibilidades para poder ser elevada a ese rango sin perder la esencia que la define metafísicamente. Nos facilitan estas palabras redundar en la significación, posible a deducirse, de que el hombre, gracias a su dimensión sobrenatural trascendente, tiende y aspira a algo más allá de lo que racionalmente puede conocer. Por eso, la Religión nos eleva más alto y a cimas más elevadas, seguras y humanas que la Filosofía; a la vez, por la Religión el hombre ennoblece y purifica todos sus actos y actividades, y al adquirir conciencia de lo imperfecto y relativo de su ser y de su dependencia, queda más cerca de Dios creador, aunque, eso sí, a sabiendas siempre de que no ha alcanzado el término de sus aspiraciones y anhelos, y percatándose de que es Dios el que atrae y sostiene al ser humano, en la medida y grado en que como señor absoluto y libre que es, lo quiere y realiza. Y, curiosamente, ello sucede sin que en esta toma de conciencia difieran significativamente entre sí los hombres de ideas religiosas de matiz conservador o de carácter liberal.

Esto significa que la praxis humana en su metodología más adecuada, desde su iniciación hasta la posesión del fin que persigue, requiere la mediación de un *Vínculo Superior, Absoluto*, posible de presentarse en la existencia personal como una perfección incompleta, como incompleto es el hombre, y sin que Dios –*Vínculo*

Superior al que nos referimos— se presente al ser humano con otro carácter que el de creador: el fundamento existencial del cotejado *Vínculo Superior*, presente en la esencia del hombre en cuanto ser, no radica en la fuerza inmanente del ser creado, sino en el poder de atracción que reside en Dios creador. Todo ello implica en la persona humana una actitud de respeto a las exigencias que dimanen de nuestra condición de seres espirituales, de forma que al respetar lo que somos y cómo somos, en la entraña espiritual de nuestro ser y en las actividades humanas, nos relacionamos con la divinidad. También obliga a respetar a los demás, pues en ellos su ser es esencialmente como en nosotros mismos.

2. La hipótesis necesaria del sobrenatural

Lo Absoluto, lo Sobrenatural, Dios es el fundamento de toda objetividad, y su existencia se impone como algo que, por ser necesario, es imposible ser negado. Desde el instante preciso que Dios existe, Dios es el que es; y por eso, inefable en las palabras que los filósofos y la Filosofía dicen de Él, aunque eso sí, adorable en lo que Él dice de sí mismo a los hombres que saben descubrir, en su interioridad reflexiva, la grandeza de la divina. La consecuencia es que la acción no puede —sin que con ello destruya la misma esencia humana— clausurarse en el exclusivo ámbito de lo existente natural. Se impone con necesidad perentoria la posibilidad de un conocimiento —en cualquier forma— de Dios, que se convierte así en meta y fundamento de todo el dinamismo del espíritu. Cierto, y buscamos una mayor precisión, que no resulta fácil llegar a comprender lo que Dios es sin desear su venida y su manifestación, con una especial credibilidad comprometida.

2.1. El proceso de la filosofía separada

La cualidad intransferible del puente razón-fe no brota de las dificultades propias de lo autónomo de la Filosofía y lo heterónomo de la Teología. Más bien, al contrario: tan específicas relaciones surgen de una conglomeración de plurales esquemas sociológicos formados por aplicación de virtualidades extrínsecas entre hechos naturales, de los que no podemos descartar la acción del hombre (reconocida como una llamada y un eco del Sobrenatural).

El Sobrenatural no es un golpe arbitrario, condicionado a la libérrima actuación de la voluntad, pues la teología no es la racionalización científica de la posibilidad de la fe, sino más bien la presentación de la fe resistente a cualquier racionalización que la satisfaga. Y puesto que Dios no es un ser sobre el que los hombres puedan mostrar el tinglado de sus discursos, ni un problema a resolver, sino creencia en la que se está, hemos de insistir en que no son los hombres los llamados a discernir si

Dios existe o no, pues es Dios –en cuanto Sobrenatural– el que ha decretado que los hombres existan. De ahí que el gran problema será saber, si acaso, cómo es y cómo actúa el Sobrenatural, pero no si es o no es.

2.1.1. La manifestación del Sobrenatural es un Sacramento

El Sobrenatural se inscribe en los entretijos más esenciales del espíritu, y su manifestación es toda ella un Sacramento, una representación visible de una existente realidad invisible, que facilita la presencia de Dios en todas partes, aunque ésta tiene un carácter muy íntimo, de difícil reconocimiento en la cultura secularizada. No es, definitivamente, un dictamen irracional, en cuanto que Dios (en virtud de la revelación sobrenatural) ha dejado de ser sólo objeto de la razón pura, convirtiéndose en objeto de la razón natural. ¿Consecuencia? Podemos afirmar que Dios se encuentra (por connaturalidad, no mental o intelectual, sino existencial) presente en la historia, y se manifiesta siempre como un Ser vivo y viviente, con voz propia, sazónándose en Él la posibilidad cognoscitiva de la persona humana. Pensar en un Dios abstracto o en abstracto no es admisible; por otra parte, la aceptación existencial de un Dios personal no es papel a desempeñar –de forma creativa– por los razonamientos, sino por una inmersión humana comprometida y vital, hasta extremos tales que Dios es el «tú» íntimo en cada uno, y cada uno (persona, sociedad o lugar) es lo que tiene de Dios y lo que hace en sí mismo de Dios y con Dios. Y no por influjo del razonamiento, y sí por conciencia existencial. Dudar de la existencia de Dios equivaldría a negar la existencia de aquél que duda, a cuestionar la misma esencialidad del hombre.

Así, pues, si el Sobrenatural tiene un paralelismo existencial con el ser humano (en el sentido de que le fundamenta), hemos de aceptar, por lógica, que si –en la historia– la vida divina optó por comunicarse a los hombres (en Jesucristo, Dios se nos descubre y revela como el Dios de los hombres, como el Dios cierto para los hombres), debió previamente preparar en la humanidad la vía que posibilitara esta afluencia, pues la vida divina, Cristo (recordemos que Él mismo se define como Vida), no es sólo el Dios que es en la sublimidad de su Ser, sino que es el Dios que es en la posibilidad humana de ser reconocido.

Esto se comprenderá con más claridad si asimilamos que las cosas (cuando nos adentramos en lo que son) se revelan a la razón como insuficientes en sí mismas, como «exigidoras» de un Sobrenatural. Pero ese Dios exigido por ellas no es como ellas. Todo lo que Dios es, ha de ser algo prodigiosamente superior, con tal eminenencia de cualidades que sea capaz por sí mismo de hacer que las cosas sean en este mundo, sin que previamente a su existencia hubiera absolutamente nada. Es decir, que ese Dios descubierto es un Ser capaz de hacer que existiendo solo Él aparezcan seres que no son Él, ni parte de Él, ni sustancia de Él, sino que son seres relativa-

mente independientes, algunos de ellos libres en la elección de su actuar, y que por lo tanto serían seres de Dios, o sea, sin ninguna participación de naturaleza con Dios; mas lo cierto es que al no ser parte de Dios en cuanto a la naturaleza, son todo de la nada, ya que entre Dios y los seres sólo está la nada absoluta.

2.1.2. *La específica misión de la Filosofía*

Ante lo dicho, y admitiendo que el filósofo no es tanto creador de verdades, cuanto fiel descubridor de la realidad de lo que es, hay que insistir en que la Filosofía no puede (sin negarse en lo más profundo de su propia justificación de ser) obstruir la fisura íntima –hacia el Sobrenatural– que la experiencia, la praxis, porta en sí misma. Por ello, si en una situación histórica concreta y determinada se presentara la realidad o el hecho de la necesaria aprehensión de unos conceptos o de unas verdades, el filósofo cumplirá su cometido dándose al estudio y al esclarecimiento racional de lo que le es ofrecido (sin que pueda alterar la doctrina aceptada para su reflexión), y no postergando su responsabilidad.

La Filosofía no es verdadera más que a condición de no desfigurarse su específica misión ni por defecto, es decir, por rechazar de antemano una predicación porque en ella se expongan verdades que superen nuestra capacidad, lo que no deja de ser antirracional e infrahumano, o por desconocer su propio ideal en conexión con Dios, que trasciende de forma absoluta cualquier otra cosa; ni por exceso, esto es, por autosuficiencia exclusiva de toda indigencia, olvidando con ello que configurar nuestra mente con sólo aquellas verdades que satisfacen la razón individual y únicamente en la medida en que encajan en la misma, es erigirse, más o menos (incluso posiblemente sin plena conciencia), en el Sobrenatural fundamento de todo, y de todo don, ya que en lo referente a la verdad de la existencia de Dios, el aceptarla como verdad revelada –como gratuidad– sólo se funda en el conocimiento y seguridad del hecho de la revelación misma, descubierta como verdad racional en el sentido de que, con independencia de la seguridad del dato revelado, es un hecho que el hombre comprueba por sí mismo. Por eso, el ignorar conscientemente a Dios, el llegar al extremo de no «aparecer» como verdad natural de la razón humana y rechazar su «existencia» en el sentido revelado, es ponerse el hombre a sí mismo en trance de desaparecer como hombre, a pesar de que parezca elevado en un plano de adelantos técnicos que acaban por ensombrecer más su inteligencia de Dios; al mismo tiempo, si la Filosofía no concede sentido a la pregunta sobre Dios es que la Filosofía apenas si conserva ya sentido alguno en su esencia, mientras que, por otra parte, si esta pérdida de sentido es aquello nuevo y diferente que frente a toda Filosofía, y frente a toda religión, la filosofía occidental ha empezado a hacer bajo el pabellón tradicional de la Filosofía, habremos de reconocer que el proceso que se inicia supone un retroceso, que en forma alguna podrá ser calificado de progreso, por amplio que sea el terreno cedido a los sofistas de nuestro tiempo.

El mejor servicio que se puede prestar a la Filosofía es situarla en la mejor disposición para que le resulte fácil establecer contacto con el fenómeno religioso –de esencia más sublime–, que conlleva un cambio de signo en la sabiduría «clásica» y, consecuentemente, una posible, pero no definitiva, desorientación en el filósofo al adquirir su misión un nuevo sentido. Así la Filosofía se convierte en «amor de Dios», gran misterio para el hombre. Deberá afrontar, como nueva finalidad, el análisis de lo misterioso no para revelarlo pormenorizadamente, aunque sí habrá de aceptar la posibilidad de su existencia y que a su luz se descubren verdades, situaciones y sentidos que con la pura y absoluta razón no quedan ni apuntados, ni vislumbrados, ni mucho menos cumplidos.

Nada de esto ha de producir extrañeza, pues hay cosas que la Filosofía no puede penetrar ni asimilar en su totalidad; tampoco puede ignorarlas o excluirlas sin que ello suponga una mutilación de su propia esencia. Es posible que esta situación de la Filosofía, limitada ante ciertos fenómenos y, al mismo tiempo, sin que pueda ignorarlos o excluirlas, nos resulte contradictoria. Pero esto no es cierto, ya que la Filosofía debe al Sobrenatural –más concretamente al acontecimiento de la revelación–, el descubrimiento sorprendente de la existencia de verdades que no son exhibidas en el contorno de la razón humana, ni son entendidas por la brillantez de su racionalidad, sino que son concebidas por la relación o analogía que podemos establecer entre ellas y otras verdades racionales, mientras que son afirmadas y creídas por la indubitable seguridad que tenemos de que es Dios quien las ha declarado y revelado.

En concreto lo que sucede es que a pesar del posible conocimiento analógico, la experiencia cognoscitiva de ciertas verdades no es algo meramente inasequible a algunos hombres o en ciertas épocas históricas, sino que son inalcanzables por la mente humana no ya sólo por la pobreza conceptual del hombre, cuanto por la riqueza impenetrable de la verdad de la que hablamos, que supera, en virtud de su esencia intrínseca, el alcance de las criaturas. Por otra parte, mientras que los hombres sigan apegados a su razón y sólo admitan por sabiduría lo que a ella satisface y sacia, precisamente por acoplar sabiduría y razón en una superficialidad vital, es claro que el Sobrenatural les denostará con su misterio trascendente, y entonces las personas serán los seres más extraños a sí mismos que podamos imaginar.

Hay, pues, en la Filosofía una correlación entre la inmanencia y la trascendencia; mejor diríamos –siguiendo al profesor Muñoz Alonso– que la Filosofía posee un cierto valor soteriológico en tanto que con la actividad filosófica el hombre toma conciencia de su situación en el mundo y entre las cosas y, a través de su reflexión sobre su propio ser, toma conciencia de su orientación definitiva y trascendente. Efectivamente, aunque todo pensamiento es autóctono en el proceso cognoscitivo, cuando el hombre no llegue a explicarse la existencia real de una verdad que sí se entiende en su enunciado, en su formulación ideal, puede suceder que ello se deba

a que tal enunciación ideal se muestre como realidad con una hondura más excelsa y más insondable de lo que el hombre, en principio, puede obligarse a conseguir. Esto nos llevaría a admitir, si en verdad queremos averiguar la esencia concreta del existente, una interioridad de nuestro ser más sublime que nosotros mismos, y también más misteriosa y problemática.

Rechazar o constituir *a priori*, por sus solas fuerzas, una verdad, una praxis, una vida superior a la naturaleza es obra imposible para la Filosofía, aunque no para el filósofo, porque equivaldría no a olvidar a Dios como Ser Supremo, principio primero y fin último, sino a un efectivo olvido que el hombre haría de sí mismo y del destino y sentido de su vida en este cósmico mundo, ya que, en apariencia al menos, todo proceso psicológico o sociológico de negación de Dios comporta un proceso concomitante de degradación ontológica de la realidad, que consiente tal proceso psicológico o sociológico.

Esta imposibilidad de la Filosofía encierra una absoluta necesidad de relación con el Sobrenatural. Por eso la ciencia racional irá hasta el fin de sus posibilidades sólo cuando reconozca analíticamente esta referencia última. El punto final es que la noción del Sobrenatural se le impone a la Filosofía como una hipótesis necesaria, de manera que cuando se reflexiona sobre la recóndita constitución de los seres, sobre su íntima realidad, es cuando nos percatamos que ellos son por sí mismos una prueba, sin posibilidad de ser contrarrestada, de la presencia de Dios, que es precisamente lo que ellos están denunciando con su misma existencia, por el mero hecho de existir.

2.2. Filosofía de la insuficiencia

El Sobrenatural se hace presente al hombre como una respuesta –sin demora posible– al deseo natural del individuo. No obstante, el camino a recorrer por parte del sujeto, desde su deseo congénito a la realidad consecuente, es muy laborioso y no libre de dificultades.

Ante todo, el hombre es siempre lo que ha sido: ser con capacidad para reflexionar sobre su presente (con lo que actualiza todo su pasado), y con posibilidad de elaborar un futuro preñado de esperanzas (lo que implica un ahuyentar o un intimidar en forma clarividente el presente que vive). Lo decisivo en el hombre es el deseo de reflejar su existencia y la sinceridad de su vivir en las posibilidades del entorno de lo que es y de lo que pudo ser, presentando todo ello en su individualidad existencial. Ahora bien, aun cuando una de las peculiaridades de la conciencia es la invisibilidad de su rostro, no por eso hemos de olvidar que, desde el principio, la conciencia es algo así como un testigo de las acciones, lo cual implica que el hombre está obligado a vigilar su vida, su pensamiento, no sólo para poder ser, sino para seguir siendo en el ámbito de su existencia individual o personal, intelectual, social

o política, sin que por fuerza el hombre tenga que aspirar, en aspiración psicológica, a la verdad objetiva y real de sí mismo, pues sus meros gestos, mucho más sus acciones, entroncados en unos rígidos esquemas mentales –o sentimentales– es la revelación profunda y no desfigurada de su presente vivido.

Pero existe la posibilidad de la «mala conciencia», es decir, de aspiraciones infinitas sin querer el Infinito, lo que para el espíritu sería un necesitarismo impracticable. En este sentido, recordemos que puede darse una reconversión de la conciencia, una reordenación de la fuente donde se gestan los pensamientos, los deseos, las ambiciones y las obras, consecuencia del despertar del hombre a una situación que, por sí misma, es capaz de efectuar una selección espiritual de lo que, por su intuición de valores y decisión en la realización humana, le orienta hacia lo Sobrenatural. El fundamento de esta idea se encuentra en la filosofía kantiana, meritoria por haber sabido destacar el sentido peculiar del hombre, que por hombre, es el artífice de sí mismo (por tanto, no es incognoscible), y también de la posible inteligibilidad de las universales cosas (con lo que acredita de forma perceptible la profunda distinción entitativa entre el cosmos y el hombre).

2.2.1. El hombre es ser que esclarece su esperanza desde Dios

Esto nos presenta una nueva consideración: el hombre es un ser al que, en trance de elección entre dos extremos, habría que entronizarle como ser que es él, que se esclarece desde Dios, y no ser que es cosa como las cosas, ya que puede dar sentido, desde la Divinidad, a lo que en la realidad existe. Es decir, tendríamos que asentar lo que llamamos conciencia en la Verdad más eminente y universal: Dios. Y aunque en el hombre hubiera la posibilidad de una conciencia falsa, exenta en determinadas ocasiones de grave responsabilidad, no por ello esta excepción será la definitiva. ¿Por qué? Porque para determinadas personas, en proyección de praxis, habrá una obligación ineludible de conformar su conciencia a la fe, que la autoridad de Dios (algo así como «Conciencia de las conciencias») impone. Se produce de este modo una experiencia que encierra una rara situación contradictoria: el acto humano, curiosamente, no podría considerarse culminado más que en el solo caso de que Dios nos sea donado por Él mismo. Tal hecho, en vez de desesperar al hombre, debe por el contrario avivar en él un sentimiento lo más puro posible de esperanza religiosa.

La esperanza (que es una de las categorías fundamentales de la dimensión esencial del hombre en su existencia temporal) adquiere la exigencia de una respuesta comprometida a raíz de la interrogante –«¿Qué me cabe esperar?»– formulada por Kant, y que, señalando los límites a la razón, esperaba que fuera la Religión la que respondiera de forma definitiva. Y ciertamente la esperanza tiene un carácter iluminante. En efecto, esta proyección –acción tensa del espíritu del hombre– muestra su

realidad mística en el instante que la libertad humana se traduce en la acción por la esperanza, y nos descubre al hombre como un anteproyecto que se actualiza auto-proyectándose. Por eso la esperanza no se presenta como una heredad en la que el hombre descansa, sino que es la virtualidad espiritual de un bien –que es el potenciador de la esperanza–, la cual ha de mostrarse como deseo fiducial con la finalidad de que el bien no oculte su faz y el hombre no se desentienda de su personalidad. Precisamente la esperanza actúa las ilusiones humanas cuando en el hombre se ejercita como paciencia operante, no como inactividad espectadora. La esperanza es siempre una esencialidad personal.

En verdad, ante la necesaria donación y gratuidad del Sobrenatural y la correcta actualización del bien, cabe dentro de lo posible una reacción, por parte del hombre, de desesperanza. Esto no puede ser analizado así, sin más, desconectado del propio quehacer espiritual. Porque la desesperación germina cuando el hombre ‘se mata a sí mismo’, cuando el hombre muere en su impotencia para amar. De esta manera hallamos una perfectividad simbiótica entre la espera religiosa y las esperanzas humanas, mutuamente interrelacionadas y depositarias ambas, a la par, de la transparencia y la esencialidad personal. De ahí que las esperanzas humanas no sean más que la evocación de la esperanza religiosa. Tan siluriana unidad explica que la pérdida de la esperanza religiosa (liberación y elevación personal de las óréticas esperanzas de los hombres) provoque el oscurecimiento o desaparición de las esperanzas humanas (que no son otra cosa que una sustitución de la desesperación más total y absoluta). En nuestra creencia, la desesperación le nace al hombre de la negación de las esperanzas temporales, consecuencia de una rígida reducción de la esperanza a sí misma, separándola de la vida y negándole potencialidad para resolverlas en esperanzas humanas. La gravedad reside ante todo en que la desesperación acaba con la esperanza real y con su posibilidad histórica; pero también en el hecho triste de la ofuscación que para la conciencia del hombre actual han sufrido las condiciones básicas de la esperanza en su sentido más genuino.

Esta es la explicación que encontramos para precisar una hipotética imposibilidad de conversión del hombre al Sobrenatural: la infranqueable angustia existencial, en donde descubrimos odio, inapetencia, flaqueza de espíritu; es decir, exactamente las condiciones psicológicas contrarias a las que se advierten en la esperanza: amor, deseo, confianza. Resulta ilógico olvidar que el Sobrenatural, cuya personal y voluntaria donación nos es absolutamente necesaria para la anátesis de nuestra acción, no surge como una promesa quimérica ni como un trofeo, consecuencia victoriosa de conquista; más bien, el Sobrenatural, como tantas veces se ha indicado, es una gracia reñida por su inextricable constitución con todo lo que en esencia es temporalidad radical. Este es el motivo por el que podemos afirmar que al hombre no le nace la esperanza, sino que el hombre nace en la esperanza. El hombre es esperanza de algo que es, pero que siendo, no es él, ni podrá serlo nunca. Ser espe-

ranza de sí mismo no tiene sentido. Ser esperanza de lo que podemos ser mientras esperamos, tampoco. Pero ser esperanza de lo que no somos ni podemos ser es la esperanza verdadera.

El engaño que la complacencia social transmite, superando todas las limitaciones históricas actuales, no encuentra un mejor exponente que la difusión a todos los ámbitos de la radical temporalidad del hombre como resolución final, lo cual no es otra cosa que la afirmación de las esperanzas humanas como trascendidas del hombre, privando a la esperanza de la trascendencia que le es propia, y que no se satisface en las esperanzas humanas. Las esperanzas humanas, como un bien, no pueden actuar como motivo de la esperanza del hombre, sino como condición histórica de su actualización. Cuando las esperanzas humanas se elevan a motivo de la esperanza, la esperanza se diluye en las esperanzas humanas, y el hombre se convierte en un ser desesperanzado que, por esplendorosas que se le presenten esas esperanzas, termina siempre en la desesperación de sí mismo. Y así cabe una situación de desesperación humana en medio de un clima de grandes esperanzas humanas.

2.2.2. La plegaria es expresión de una fe, de una esperanza, de un amor a Dios

El hombre aspira, con aspiración sincera, a esta gracia del Sobrenatural mediante la plegaria, expresión de una fe, de una esperanza religiosa, de un amor a Dios. No hemos de insistir en que esta plegaria, que en la Filosofía no puede tener un exclusivo carácter natural (enmarcado en un contexto racionalista), es indicio de un participar en los planes de Dios de manera sincera y activa, donde la voluntad del creyente se dirige suplicante no a un ser absoluto, infinito, omnipotente (y lejano), sino a alguien que es Padre, a quien decimos en forma confiada que el hombre sigue dispuesto a vivir, a pensar, a actuar, también a sufrir, aceptando que la disposición elemental del alma del que reza consiste en estar dispuesto a hacer lo que Dios desea, nos guste o nos disguste. No es, por tanto, la satisfacción personal lo que impera en la plegaria, sino, a igual que en la esperanza, es la entrega (como acto de confianza y de seguridad) lo que pone al sujeto en condiciones óptimas de actuar como corresponsable de la voluntad divina, admitiendo las posibilidades de las esperanzas humanas como esperanza religiosa (siempre actuando en libertad, comprensión, diálogo y adhesión ante el Sobrenatural), y asumiendo el riesgo de que si, por precisas circunstancias, este sincronismo no fuera posible, seguiríamos reconociendo la esperanza religiosa como categoría fundamental del hombre. Es el reconocimiento sencillo de cómo el hombre, a pesar de su esperanza y de su fe, se revela en su actividad tal como es, y demuestra lo que es en la interioridad de la conciencia de sí mismo, algo que progresivamente se define con el ejercicio de la reflexión en soledad. Por este motivo se impone aceptar las demandas que la normativa de toda conciencia, cristiana o no, pero de índole religiosa, impone, porque también ella aspira a la gracia del Sobrenatural.

2.2.3. *La Filosofía puede reconocer la existencia del «pecado», pero es incapaz de responder a los problemas que plantean la razón y la autolimitación personal*

Esto exige la huida de lo que es «pecado», no tanto como concepto aplicable a unas realidades o a unas acciones, cuanto como algo que sucede al hombre en el hombre a partir del instante que niega el amor debido, la obediencia y la sumisión a Dios, con la rebelión y perturbación del orden creado. Está claro que en el rigor evangélico más estricto, el pecado es una disposición y decisión del hombre de no respetar, e incluso contravenir positivamente, el mandamiento establecido por Dios, arrojándose a sí mismo la facultad de determinar esa voluntad y ese orden querido por la divinidad. Se presenta como un acto de auténtica y singular rebeldía. En cualquier caso, no cabe hablar de predestinación al pecado, y sí de libertad para poder perseverar en una esperanza de *vita beata*.

Cierto que el hombre nace y crece en tentación de desobediencia, y fundar en la conciencia subjetiva de cada uno la codificación ética de lo que sea pecado es un error del entendimiento, toda vez que la auténtica realidad del mal es la privación de Dios que se encuentra en el mundo y en el hombre. Carece de subsistencia propia, y hay en él un aspecto de relatividad, de deficiencia de algo que pudo ser de otra manera más positiva, más rica, más óptica. La Filosofía puede reconocer el hecho del pecado; pero no es capaz de responder a los problemas que, en forma conclusiva, plantean la razón y la autolimitación personal. La satisfacción cumplida se halla en la doctrina cristiana y aparece como un peculiar valor filosófico del catolicismo. En efecto, existe un reconocimiento de la realidad del «mal», cuyo centro de gravedad hay que buscarlo en la contingencia esencial y existencial, en la deyección, en el abandono y soledad angustiosa en el que parece moverse el hombre sobre la tierra cuando sólo escucha el eco de sus propios pasos, y no encuentra otra ley que la sombra de sus propias huellas; pero este reconocimiento no es para que el hombre caiga bajo el peso de la desesperación, sino para que nos liberemos por la eficacia espiritual que en Dios encuentran los hombres.

En nuestra opinión, la conciencia religiosa debe adoptar una concreta dirección y actitud ante la ausencia o ignorancia de toda revelación, de toda posible manifestación (aceptada o rechazada) del Sobrenatural. Ante la ausencia de Dios aparece el mal como privación, como un vacío ante la presencia intelectual o moral del Ser pleno, como sombra que oscurece la contemplación de la realidad y de la verdad que se basta a sí misma, y de la que el hombre solitario siente nostalgia; ante la ignorancia de Dios es posible que no se comprenda el mal, al resultar ignota que las relaciones del hombre con Dios es relación del hombre consigo mismo. Esta concreta actitud es válida siempre que no se limite a ningún orden particular, científico o simbólico, pues el mal no es un problema de peculiaridad filosófica, ni basta un análisis ontológico de su esencia para solucionar su existencia; al contrario, se

requiere un profundo sentido de la realidad, y en consonancia a su peculiaridad humana, un íntimo conocimiento de la historia del espíritu. También es necesario que la intención traspase el alcance del acto humano, mucho más si éste ha de ser no un mero apartarse de la verdad y la voluntad de Dios, sino un serio desprecio de ambas y un alejarse, por parte del hombre, de su propia esencia (lo que implica una real, efectiva y auténtica alienación).

El mal no está vencido con sólo conocerlo. Hemos de aventajarle con aquello que denota una mayor oposición conceptual, el «bien», que es un trascendental del Ser, sin que sea otra cosa distinta a la expresión explícita de la relación de conveniencia del mismo con la voluntad o con la apetición, aunque la conciencia de esta apetición o el conocimiento de esta relación no son necesarios para que el ser sea extrañablemente «bien», como tampoco son indispensables para que el hombre sea un ser de tendencia, en la que los actos humanos son buenos si el objeto al que tienden –el bien– es considerado con su peculiaridad ontológica, o como si dijésemos en la jerarquía ontológica que ostente, sin alterarla en nuestra dilección; y si la intención del hombre se conforma con ella y la reconoce como tal. Actuar de esta forma es caminar hacia el bien supremo o fin último, sabiamente guiado por los demás bienes, conocidos y amados en el grado relativo de su valor.

La misma ignorancia –como mal– no puede superarse sólo con la Filosofía, o con las ciencias como especulación pura, sino con la sabiduría como bien, que, en cuanto en ella interviene la virtud de la voluntad en tan alto grado como la virtud del entendimiento, trasciende al resto de las adquisiciones científicas. Hay, pues, que evitar la posible valoración excesiva que el hombre pueda hacer de sí mismo, perdiendo de vista sus verdaderas posibilidades y características, ya que lo naturalmente humano es el estado de inquietud y apetencia, y no precisamente el sosiego satisfecho de la sabiduría. Por otra parte, la sabiduría es algo mucho más definitiva que una simple recopilación de conocimientos: la sabiduría es un raptó mental y humano, que provoca éxtasis a quien posee, hasta el extremo de no dejarle otra paz que el anhelo de la renovación incesante. Por tanto, es claro que el mal puede ser superado con el bien que la sabiduría atesora en sí misma, y que además de ilustrar al hombre, vigoriza al alma y la hace digna de la gracia, sobre todo si aceptamos que la sabiduría evangélica es, en su último análisis, un don de Dios, cuya obtención nunca es fruto de un esfuerzo racional silogístico, sino que se alcanza mediante la disponibilidad espiritual.

Al mal hay que vencerle desde la verdad, desde la voluntad libremente determinada por la verdad, sin olvidar que el dinamismo volitivo, por su esencia, se ha de encontrar con el bien como su objeto propio, determinante de la intraacción personal e individualizada. Y puesto que el hombre es un ser ininteligible sin su apetencia de bien, iluminador, uno y único, participable en forma fraccionada por posesiones sucesivas del mismo, siempre limitado, nunca absoluto, pero que le ensan-

cha y universaliza, podemos decir que lo perfecto no está en su apetencia, ya que tal perfección le es absolutamente donada.

2.2.4. El hombre es ser en permanente apertura, disponibilidad y docilidad para aceptar la verdad

La respuesta sincera del hombre de acuerdo con su sabiduría, aunque sea limitada, hace que le reconozcamos, en primer lugar, como ser en permanente apertura, comprendiendo que la mera sabiduría natural de los hombres tiende a desvelar el misterio del mundo en que vive para dominarlo y poseerlo al servicio de la humanidad, mientras que el saber trascendente pretende mostrar los misterios de Dios y sus designios sobre las personas para que la vida no se nos deshaga en la caducidad cronometrada del mundo en que vivimos; después, como ser en permanente disponibilidad, pues aunque por su razón sólo admite como saber lo que emane o dimanen de su propia fuente original, y tienda a rechazar todo lo que no ha surgido de ella, no por eso deja de reconocer que la sabiduría brindada por la revelación no es ciertamente antirracional, ni tampoco racionalista; finalmente, como ser en total docilidad para aceptar la verdad que encierre más plenitud, en el sentido de que la superación de todo mal (y que para algunos filósofos no tiene razón suficiente de existencia) se logra con un «superbien». Es nuestra creencia que la categorización del mal implica por necesidad su transformación en un bien superior al que nunca, sin ese mal, habría tal vez llegado.

La idea católica es que aparece como valor filosófico no la «anulación del mal», sino la «ganancia para el hombre de un bien», superior al mal que nos arrastra. Y actuar conforme a la luz y a la fuerza que se posee, sin limitar nuestra generosidad con respecto a lo ilimitado y a la perfección del Ser Absoluto, ni a la amplitud de nuestro deseo en el ámbito intelectual, cultural o social, es comprender que el saber acerca del Sobrenatural se identifica ante todo con un estilo de vida y pensamiento de intencionalidad, de ultimidades, de trascendencia, etc., que lejos de suplantar a la sabiduría humana o científica, o infravalorarla como desarrollo intelectual, mejor la perfecciona y transporta a otro límite distinto. De esta manera, no se destruye la libertad del hombre, que puede elegir lo que por su naturaleza o por la manera o grado de su elección es más nada o nihilidad que ser.

El hombre se autodefine con su acción como deudor del bien, hasta límites que puede decidir su vida en una apatición sin descanso, en una tendencia activa, algo que le compete como una peculiaridad entitativa, no accidental, de su ser, ya que él es siempre bien de sí mismo, para sí mismo y en sí mismo, a la par que en él se fundan las cualidades de su anhelo, el cual, en este caso concreto, es el deseo natural del Sobrenatural, aunque aceptemos que cualquier ser es –por ser ser– participante del bien, y puede cumplir una necesidad y satisfacer una aspiración.

2.2.5. La apertura al Sobrenatural y los «pobres» de Yahvé

La apertura al Sobrenatural –como fenómeno religioso– es propia de aquella adoptada por los «pobres» de la Biblia, y que analizando concienzudamente la terminología hebrea, apunta más que a un condicionamiento preferentemente económico, a una condición del espíritu, encerrando esto en un cierto carácter de praxis, pues si es verdad que la pobreza no alcanza estimación en su misma entidad, sí aparecepreciada al menos como condición humana que permite un acercamiento a Dios y una fuente de súplicas y de esperanza en Yahvé.

La pobreza (que no es un bien en sí misma, defendible y amparable, sino una condición superable y salvable) presenta dos valores: el efectivo material y el religioso espiritual. Ambos, por su singularidad semántica, son de signo contrario, teniendo los «pobres de las Bienaventuranzas» más que carencia de bienes materiales, desapego de ellos, del poder, de las influencias sociales, manteniéndose tan sólo con su tendencia hacia Dios. Por eso podemos afirmar que el «pobre» de la Biblia es todo lo contrario de un conformista: es (tal sería su definición) un luchador nato contra la pobreza en la disposición de buscar y alcanzar el «Reino de Dios y su justicia». De ahí que para el cristiano, la vida sea un camino a recorrer, durante el cual es exigible el desarrollo al máximo de las cualidades que cada persona posea, sin que esto signifique la instalación definitiva en lo conseguido por el propio sujeto. Desde luego, pretender encontrar en el Evangelio una teoría social o la formulación de un sistema económico basado en el reparto o copropiedad social de los bienes de producción, de servicio o de los instrumentos de trabajo, es una aberración. Lo que exige es la predisposición y la efectividad de la comunicación de bienes, como actitud y disponibilidad religiosa para entender y seguir la palabra y la doctrina que los conduzca al Reino de Dios, donde el hombre se encontrará con una vida tan radical, que sin ayuda no le resultaría de fácil asimilación.

Más allá del existencialismo y del esencialismo, se debe sintetizar la condición personal del hombre en una fundada situación relacional con Dios y en un *a priori*, iniciativa salvadora por parte del Sobrenatural. El hombre religioso –los «pobres» de Yahvé– resulta todo lo contrario de un absurdo, porque en verdad la persona *existe y vive*, pero además *es*, gracias a su peculiar relación con Dios. Por ello, el hombre que adquiere plena conciencia de esta generalidad esencial de su ser sustancial, es alguien que se sabe en situación y con capacidad de ser deificable, de forma que elevado a ese orden sobrenatural, el hombre es un ser no equiparable a ningún otro ente, porque sólo es comparable a Dios. La posibilidad de esta equiparación le viene dada al hombre por la gracia que Dios le infunde, y de la que Él es único Ser con capacidad de donarla.

No hay duda que los datos de la Religión positiva nos despiertan como los ecos más profundos de nuestro deseo personal, puesto que al no encontrar en la expre-

sión religiosa natural un obstáculo, produce un perfeccionamiento de la misma que la transfigura en la sobrenaturalidad, con un estilo de esperanza diferente, capaz de transformar la ambigüedad del proceso natural en una nueva vida, en nuevas formas de existencia y de convivencia humana. Mucho más cuanto que toda la dialéctica de ese deseo personal sería algo inacabada e inacabable si no contara con aquellos datos de la religión Sobrenatural, puesto que Dios, creador (y conservador) del cosmos y del hombre, depositó en las más íntimas profundidades del espíritu y de la materia humana la realidad de la gracia divina, advirtiéndole que esta gracia Sobrenatural no emerge de las posibilidades y virtualidades del espíritu humano, sino que ellas encierran una especie de capacidad y disposición obedencial pronto a recibirla.

2.2.6. *La ciencia humana y el dato Sobrenatural*

He aquí el punto aparentemente más audaz de esta exposición: la necesidad del Sobrenatural. La ciencia humana, incluida en ella el sentimiento filosófico del hombre, no tiene que buscar si el dato Sobrenatural es real o posible; basta que muestre, en nombre de una determinación, que éste es total y absolutamente necesario, sin que además en la cosmicidad existencial de ambos (Sobrenaturalidad y ciencia) haya repugnancia. Desentrañemos algo más esta idea.

Si analizamos los principios de la ciencia es un axioma que la fe religiosa no resurge como un obstáculo; al contrario, es luz que ilumina, e incluso una de las verdades fundamentales del cristianismo aconseja al cristiano el reconocimiento de todo lo que en la naturaleza se esconde o desde la naturaleza florece. La respuesta a la interrogante «¿Qué es progreso científico-técnico?», condiciona toda la proyección del hombre en la búsqueda de una definitiva verdad. Efectivamente, la ciencia —que se presenta como una forma de conocer la realidad con base empírica y un cierto encadenamiento de índole racional humano— es la respuesta a una actitud deliberada del hombre, lo que encierra una praxis (ir a la realidad y precisar las leyes de su comportamiento) y una toma de posición (confiar que existe un ordenamiento de leyes que sujeta a la realidad en su comportamiento). Por ello la ciencia viene a ser como la revelación de aquello que es lo sustantivo, tratando de establecer las leyes de coexistencia y sucesión de sus fenómenos y procesos, convencimiento que genera el desentrañamiento de uno entre varios aspectos de la más estricta realidad natural. Ahora bien, puesto que la ciencia supone, según se ha indicado, una praxis humana, esto es, un producir, dirigir y controlar los resultados merced a la inteligencia del ser humano que se ha proyectado en la acción, hay que reconocer que lo científico es creación de cualquier posibilidad humana de la sustantividad, y no un mero conocimiento de la realidad que se supone previa o concomitante. Más aún: la ciencia se inicia en el hombre, se mantiene a través del

hombre, y sirve para esclarecer el sentido de la vida humana, pudiendo así, en algún momento y en ciertas situaciones, presentarse como el único humanismo posible, lo que no sería totalmente verdad.

Aunque la anterior afirmación es grave, podría aceptarse siempre que, desdiciendo toda rigidez científica, no extrapolemos el hecho cierto de que el progreso (gobernado por la inteligencia del hombre y obediente en su desarrollo a una propia y más genuina finalidad), si es auténtico progreso, tiene su origen y su meta en el ser humano, siendo éste (es decir, la humanidad) el único ser susceptible de perfecciones. Esta afirmación no disminuye el campo de la progresión, sino que lo ensancha y sublima. ¿Por qué? Porque el ser humano representa un anteproyecto, con el que cabe ensayar indefinibles situaciones e indefinidas realidades, ya que las posibilidades y las perspectivas vitales y reales son inéditas en cada grado de transformación perfectivo que alcanza. De todas formas, hemos de asumir el peligro de que la ciencia, dominada por la matematización y por el empirismo, margine al hombre, considerándolo como un ente más, ignorado por nosotros desde el instante que se nos presenta en un lenguaje despersonalizado y despersonalizante.

Resulta comprensible que la filosofía personalista insista de continuo en la necesidad que hay en todo progreso y avance científico-técnico de humanizar culturalmente al hombre, de establecer la escala de valores que se obtiene a propugnar la cientificidad del universo como ideal humano, y la dignificación humana que se alcanza al definir al individuo con las notas que nos facilite la ciencia en su aceptación actual. Y puesto que la ciencia es una realidad insuprimible, con la que por fuerza hemos de contar en la historia, ella misma no puede sustraerse al proceso de clarificación progresiva de la humanidad como síntesis real de los seres humanos todos, distintos de las cosas y diferentes entre sí por la libertad personal profunda de cada uno, lo que es preeminente exigencia de recreación humana. Sin embargo, no podemos olvidar que aun cuando la ciencia sea una expresión de la capacidad operativa y transformadora del hombre y sintetice a los hombres en una más amplia coexistencia, no por ello revela la posibilidad esencial del ser del hombre y, al mismo tiempo, deja intacto el tremendo silencio del hombre consigo mismo cuando retorna a su esencia y a sus más hondos pensamientos y deseos.

El hombre es lo más entrañable de la naturaleza y el más genuino interprete del mundo visible y real. Poseedor del espíritu de Dios y la energía cósmica, participa a la vez de la iluminación divina y de la dinámica de la naturaleza, lo cual significa que, paralelamente a la aceptación de la posibilidad humana de un progreso científico-técnico, hemos de admitir la más absoluta imposibilidad de que la ciencia destierre del hombre o de la humanidad el sentido religioso, necesario para que el uso de la razón sea un uso humano y tenga también sentido humano. La ciencia ha de esperar del discernimiento religioso orientación y finalidad, sin que ello sea un obstáculo para el progresivo desarrollo de lo específicamente técnico. En cual-

quier caso, un condicionante imposible de olvidar es considerar el sentimiento religioso no exclusivamente como dimensión del ser humano, sino como la conciencia de la ciencia, la conciencia humana de la ciencia natural. Por eso, la incitación religiosa impone un orden a las relaciones humanas, sea cual fuere el término relacionado: Dios, los «Otros», el mundo. Precisamente lo que caracteriza al significante religioso es la razón del ser en la existencia, el descubrimiento del fundamento en las manifestaciones, la responsabilidad del futuro, o mejor la seguridad de responder del hombre del mañana. El sentido religioso es el que reduce la técnica a instrumento antropológico; el que confía a la moral, y le veda a la técnica, la declaración de los fines, los valores y los bienes.

Si aceptamos que no hay anulación mutua entre ciencia y fenómeno religioso, el paso siguiente es ver cómo el progreso científico-técnico debe cooperar en la salvación de la humanidad, cómo la ciencia ha de presentar el dato del Sobrenatural a modo de respuesta última a las exigencias trascendentales del hombre, a pesar de que –en apariencia– la ciencia jubila a los «dioses», a la poesía y a la más profunda intimidad. Para ello, y ante todo, hay que decir que la esperanza cristiana no es una subversión de exclusiva recompensa en el otro posible mundo, puesto que el destino final del hombre es el cumplimiento de esta misma esperanza. Esto es importante, pues supone que la ciencia no exige una obnubilación del sentido religioso, ni un sometimiento del espíritu a sus genuinas exigencias. Surge entonces una gran dificultad: ¿cómo puede decirse que lo Sobrenatural es una realidad necesaria cuando es presentado como un don esencialmente gratuito?

2.3. Necesidad hipotética del sobrenatural

La Filosofía pretende la concreción de la responsabilidad que como capacidad personal, sin anulación ni pérdida del sujeto pensante, le compete en este mundo. No busca una satisfacción vanidosa. De ahí la ya citada tensión de perenne vigilia que conlleva en su seno la necesaria posesión de la verdad por parte del hombre. La acción del filósofo no se hace presente a modo de una presunción en la realidad incesante del ser personal, sino como una consciente y querida responsabilidad dimanante de lo que la vertiente humana –derivación (incluso imitación) de la esencia de Dios (realidad absoluta)– es.

El filosofar, además de ser una praxis de la cualidad intelectual específicamente denominada razón, es también la búsqueda de una realidad radical por parte de todo el hombre, que no es agotado, como hombre que es, por la razón, la mente, la inteligencia. Por ello, la seguridad que la Filosofía posee proviene no de precisos mecanismos racionales, y sí de convicciones plenas, consecuencia del esfuerzo personal, inmovibles más allá del tiempo, del espacio y de la fugacidad cambiante, y que son capaces por sí solas de satisfacer las exigencias que posee toda verdad encarnada en plurales realidades.

La Filosofía sigue siendo hoy día una empresa posible. No es un concepto nocional; más bien es el indicio de una actividad humana que existencialmente ha de realizarse como búsqueda para la totalidad del hombre de unos conocimientos que respondan a la verdad, y den así respuesta a las interrogantes más profundas suscitadas por todas las cosas del mundo. De igual forma, es la búsqueda de la verdad que funda la realidad, incluyendo un ahondamiento interior de su propia esencia. La Filosofía no es una mera actividad intelectual, sino una manera o estilo de actuar, donde está presente el riesgo y la decisión, la prudencia y la medida.

En esta situación, la ciencia (que es la más alta expresión creadora y recreadora del hombre) es algo que no tiene límites ni en su desarrollo, ni en su prolongación técnica, aunque también es cierto que por sí no puede perfilar ninguna exigencia antropológica final. Más todavía: la ciencia, al sentirse a solas con la realidad, anhela la ayuda de una «fe filosófica» que, al actuar desde la inteligencia y no sólo desde la mera praxis experiencial, posibilita su apertura a una «fe integral», depositaria de verdades más elevadas; al mismo tiempo, supera la reclusión del pensamiento a sistema alguno.

2.3.1. Filosofía y «acabamiento de la acción»

La Filosofía tiene a estas alturas que plantearse de por fuerza el problema del «acabamiento de la acción», que por exigir una respuesta a nuestra razón de ser y a nuestras posibilidades apela (creemos que equivocadamente) a la ciencia como configuradora de nuestra vida personal, social, política y religiosa, sin que, curiosamente, el actual convencimiento de autosuficiencia que el hombre tiene ante lo Sobrenatural, elimine la esclavitud a que le sumerge el miedo, la angustia, la ilimitación previsible y la brutal servidumbre ante lo imposible, ante lo que él mismo es. En efecto, la ciencia adopta pretensiones positivizadoras de cualquier género de realidad, con lo que pretende desplazar toda otra posible dimensión antropológica y erigirse así en exclusivo humanismo, autosuficiente frente a la revelación de Dios, cuyo redescubrimiento es considerado anticientífico, o por lo menos extracientífico. Desde luego la posible revelación de Dios no aclara ni esclarece las estructuras en las que el hombre es autosuficiente, o se cree autosuficiente, siendo necesario que la Filosofía, según el sentir agustiniano, cumpla la finalidad (no gratuita, razonada o razonable, sino ineludible e irrecusable) de hacer al hombre feliz mediante el logro del Sumo y Absoluto Bien, que es Dios.

La consecuencia es que la acción humana, desarrollada hasta sus últimas posibilidades, necesita de la mediación iluminante que produce la verdad ocasionada por el conocimiento del Ser Supremo. De ahí que declararse filósofo y no admitir la existencia de Dios es, cuando menos, un paralogismo que invalida la actividad espiritual. Y puesto que el desarrollo científico y la imagen del mundo presente han

servido para hacer más dificultoso el conocimiento exacto de Dios, cuya búsqueda filosófica no requiere –respecto al proceso intelectual que plantea– de una ideología religiosa, podemos rechazar la necesidad absoluta del Sobrenatural (incluso respecto a su conocimiento), pues la infinitud o finitud de las realidades no constituyen el grado supremo de cognoscibilidad de las mismas, sino que el entendimiento se encuentra con el compromiso de la totalidad entitativa como objeto. Hemos de decir, por hablar con mayor rigor, que la realidad Sobrenatural se impone como una necesidad hipotética, y su aceptación intelectual es eminentemente libre, sin que exista realidad alguna que determine un asentimiento formal, porque a pesar de que la noción de infinitud o sobrenaturalidad se revela al entendimiento humano, lo hace sin carga experiencial de existencia. ¿Por qué? Porque la existencia de un ente infinito resulta conceptualmente inevidente (no es evidente con evidencia inmediata), ya que la posibilidad conceptual no abona necesariamente los gérmenes de su existencia. Todo esto no exime el riesgo que es anticipar en el hombre (con cometido filosófico) lo que el filosofar exige, es decir, vivir según virtud, amar la sabiduría.

Sin duda, no es legítimo hablar más que a título hipotético. Tengamos presente que a lo máximo que la inteligencia puede llegar en su proceso aprehensivo (referente a posibles verdades que le trascienden) es a desvelar su contenido existencial, pero sin que la inteligencia sea la creadora eficiente y garante de ese mundo de misterio sobrenatural. De todas formas, y sin olvidar que una aproximación reflexiva y humana para saber de la axiología más acertada del Sobrenatural no proviene *quoad nos* del término trascendente, sino del término humano personal de cada uno en libre decisión, hay que insistir en tan categórica necesidad hipotética si es cierto que este don hipotético, cuya ausencia se hace presente en las coordenadas de cada tiempo (e incluso *divinizándose* en él la posible manifestación del Sobrenatural), debe ser, al mismo tiempo, integralmente adquirido (por su introducción en la historia) y naturalizado en la acción humana que, ante el Sobrenatural, no admite pugna o disputa que menoscabe la autonomía y la dignidad de la existencia personal.

La contemporánea autosatisfacción de necesidades del hombre en el plano natural es una verdad insobornable, y por ello, Dios no es ni necesario ni quizá conveniente, ya que una de las peculiaridades del hombre consiste en la autosuficiencia de sí mismo. Debido a esto, si toda actividad humana es intelectual o cognoscitiva en la medida que permite la transparencia de la verdad (verdad que en las cosas materiales es ostentada en la razón intrínseca de su estructura, y en las trascendentales consistirá en una enigmática opción libre y personal del hombre, pues no es posible para ella encontrar una despótica justificación racional o filosófica determinante y concretizadora), hay que establecer la citada necesidad hipotética del Sobrenatural como un postulado científico, imposible de ser demostrado en su vera-

cidad real, bien sea por el desarrollo de sus consecuencias, bien sea por sus conveniencias intrínsecas.

2.3.2. *El hombre puede conocer a Dios en uso de su razón*

Así, pues, el conocimiento del Sobrenatural está en conexión íntima con la posibilidad de poder afirmar intelectualmente su existencia. El objeto propio del entendimiento humano en su primerísima virtualidad es el «ente en cuanto ente», sin modelar en forma precisa las categorías entitativas de ser finito o de ser infinito, de ente finito o de ente infinito. Pero no se ha de olvidar que la modalidad intrínseca de los entes con los que el hombre tiene trato sensible y contacto intelectual es una modalidad finita, lo que reafirma lo dicho sobre la imposibilidad de demostrar la existencia del Sobrenatural. En primer lugar, Dios no puede ser conocido por el desarrollo de sus consecuencias, pues aparece claro que los objetos accesibles al conocimiento sensible o al intelectual no son ni pueden ser habidos como Dios, en línea de principio. No rebasan el ámbito de lo humano; además, si el fundamento fundante de la posibilidad de las realidades dadas no queda ni determinado ni condicionado por la naturaleza intrínseca de tales realidades, Dios no es perceptible, ni cognoscible, ni demostrable desde la naturaleza de las realidades conocidas, porque lo Sobrenatural es una sustantividad que toda ella se evidencia en la imposibilidad de que no sea, y su verdad le es propia con unas peculiaridades que no son exactamente obtenibles o deducibles de la experiencia de las realidades dadas.

Asimismo, su veracidad tampoco dependerá de sus conveniencias intrínsecas, a pesar de que en la raíz del conocimiento de lo material esté subyaciendo el conocimiento virtual de la realidad divina, sin querer decir con esto que Dios es fruto de una determinación analógica, resplandeciente en el conocimiento de lo sensible, aunque reconozcamos que la dimensión entitativa de la materia que descubre el entendimiento, al penetrar intelectualmente en ella, es la única dimensión aceptable para cualquier otra realidad posible, sin excluir, claro está, la veracidad de Dios, único ser en el que se salva el principio de contradicción de su esencia y de sus realidades «efectivas», no identificables, pero con posibilidades lógicas o gnoseológicas y, al mismo tiempo, causa suprema de su existencia.

Desde un posicionamiento cristiano, entendemos que el hombre, de suyo, atendiendo a sus propias fuerzas, en uso de su razón, puede conocer a Dios. Pero esto es un juicio de coherencia (cuyo enunciado es competencia de la Filosofía), que evidencia de hechos trascendentes una mayor claridad, conocimientos, ideas, valores, actitudes, etc., sin que ello signifique una filosófica sentencia mayestática definitiva; y tal supuesto desde el momento que la idea de Dios ni crece, ni disminuye por el conocimiento científico o experiencial del mundo de las realidades dadas, ni con el descubrimiento de las propiedades de las cosas, ni con el progreso cultural, sino

que se revela a la conciencia humana con mayor intensidad cuanto más honda sea la reflexión en la infinitud, en la que se resuelve la intelección de la omnitud entitativa en su definitiva y necesaria posibilidad.

En cambio, el juicio de existencia es algo que no compete exclusivamente a la persona, porque un filósofo, que por misión ayuda a la *des-ocultación* de la naturaleza y por vocación es deferente con la ciencia, no es nunca un alquimista de la inteligencia. Y puesto que Dios es un Ser que, en un planteamiento riguroso, no se nos presenta –como realidad– en la experiencia sensible, intelectual o científica (aunque es claro que lo Absoluto puede entrar en el ámbito de lo experiencial necesario), estamos obligados a aceptar que este juicio de existencia se basa no en el filósofo, y sí en la imposibilidad de que las realidades dadas lo sean de suyo absolutamente, toda vez que, por más insistir, la infinitud o infinidad –esencia de Dios– son aspectos inaprensables en los entes de experiencia y en el hombre, como ser que experimenta en su devenir.

Se inserta aquí todo lo referente a la posibilidad de demostración de la veracidad real del Sobrenatural desde los preámbulos de una actitud fiducial (en cuanto convencimiento que no nace de un proceso racional o intelectual, sino que es consecuencia implícita en la revelación de Dios mismo), y no desde un análisis fundado en la ciencia, por muy inmediata que la misma se actualice, ya que un Dios demostrable con argumentos de razón metafísica basados en las realidades de experiencia, un Dios objetivado en el mundo, al que cada persona accede con impersonalidad de juicio, es un Dios limitado. También en esta línea se inserta el valor probatorio de la inmanencia, con mayor motivo si Dios es en cada persona lo que ella misma consienta en su actitud volitiva de búsqueda. No olvidemos que la intelección de Dios está en función de la voluntad con que se aprecia al entendimiento.

La Filosofía, entendida como ciencia de todas las cosas por sus últimas causas, adquirida por luz natural de la razón, no debe traicionar su ciencialidad, y exigiendo al hombre que descubra argumentos válidos, ha de imponer su carácter necesitante en cuanto fundamento racional o especulativo (sin atenciones previas teologizantes) del Sobrenatural; asimismo, Éste –por ser el Dios inteligible de la fe revelada– supone una radicalización metafísica, invulnerable a cualquier objeción puramente intelectual, en consonancia con la debilidad que, por circunstancias históricas y personales, encierra. De acuerdo con lo dicho, no podemos dudar, en el orden lógico o puramente metodológico, de la verdad que reside en el Ser y no es fruto de ningún razonamiento.

Al mismo tiempo, y repitamos la idea, la Filosofía (que espolea y obliga a la meditación) ha de perseguir el estudio del determinismo de la acción, que en su proceso intelectual supone un tránsito de los sentidos a la razón, de la razón a la inteligencia, de la inteligencia a la verdad (objeto específico del filosofar) hasta las condiciones últimas de su acabamiento: una plenitud que se comunica gratuitamente, al

menos en su existencia, por medio de realidades, siempre que las realidades consideradas no sean asumidas apriorísticamente como absolutas o como autosuficientes en su posibilidad, con más justificación si no olvidamos que la infinitud, ya identificada como esencia constitutiva del Ser Supremo, es la entidad fundante de la efectividad del ser, y por tanto, del actuar.

2.4. Dialéctica de elementos heterogéneos

El Sobrenatural se presenta en la Filosofía como una respuesta al deseo humano natural, si bien con la peculiaridad de encontrar en los razonamientos de experiencia la contradicción de una necesaria donación por parte del Ser Infinito ante las exigencias que plantea la finitud de la praxis humana.

2.4.1. La metodología de la «Filosofía religiosa»

Ya sabemos que el filósofo no es una persona al margen de la realidad, sino un ser que vive consecuentemente las verdades de su momento histórico y busca favorecer la captación de la verdad ilimitada en su contenido por todos y cada uno de los hombres.

La idea fundamental es que en la doliente y gozosa peregrinación en busca de la verdad, y en su ulterior explicación, se da una maduración progresiva de la razón al contacto con la revelación, perfilándose así la misión, el acierto, los desvíos o desvaríos de aquellos que no responden a la voz íntima de su ser. Y aunque con ello la Filosofía se convierte en conciencia o interioridad del alma en Dios, no por eso, a pesar de que se produce un intercambio entre ambas –razón y revelación–, se contaminan mutuamente, pues ese Sobrenatural que se revela no es meramente divino en la intimidad del hombre, sino que es poseedor de una esencia que desea ser comprendida comunitariamente, adviniendo su presencialidad mediante la conversión del pensamiento en *cogitatio* del hombre sobre sí mismo, esto es, sobre su mismidad personal.

No se da una interferencia entre Teología y Filosofía, siendo reconocido que, admirando (e imitando) a San Agustín, no es necesario acudir a los presupuestos teológicos para resolver cuestiones filosóficas, ni apelar a la revelación para inmiscuirse en lo que estrictamente pertenece al ámbito del filosofar. Sucede, no obstante, que la Filosofía nunca se desentiende de lo que pudiéramos llamar sinceridad vital, presencia real, legitimidad personal, para con la verdad descubierta. Este comprometido sentido de autenticidad es lo que convierte la acción en algo muy cercano, fácilmente confundible, a la plegaria. Con todo, ha de quedar suficientemente claro que el posible término de coherencia y relación entre la inteligencia y la revelación no es un producto dimanante de la evolución natural de la realidad humana;

más bien resulta consecuencia de la presencia de Dios en la humanidad, sin que con esta presencia histórica se debilite la realidad que le es propia, inviolable e intransferible.

La Filosofía, discreta, consciente, responsable y racionalmente deliberante, tiene en el hombre la finalidad específica de hacerle factible el conocimiento de sí mismo, y descubrirle también la racionalidad de ordenar todo lo que existe a Dios, como a su fin. La «no ordenación» de las cosas a Dios se explicaría si faltase una fiel *cogitatio*, o por deliberada omisión del uso de la razón, o por voluntario desviacionismo en la intencionalidad del sujeto. Mientras no existan tales hechos adversos, Dios, al menos en lo que compete al orden reflexivo racional, no es una imposición naturalista, sino que es el fin lógico de toda ordenación deliberada, por lo pronto en el ámbito de la mente. Por eso la Filosofía debe reconocer, y aceptar con seriedad, los datos positivos de la Religión como objeto final de su adecuado estudio. Así se explica que en todo proceso filosófico el hombre emerja como un ser eminentemente religioso, por cuanto que es diferente y diferenciable de las realidades que son humanas y, al mismo tiempo, porque el hombre –a ser persona fundamentada en sí misma para *serse* y no solamente para *ser*– percibe la necesidad de ser religioso. Es cierto que la Filosofía no agota el conocimiento de la naturaleza, pero ella, con la ayuda que recibe de la fe religiosa, motiva insistentemente al espíritu humano en la búsqueda de la verdad (normal ocupación de la persona) identificable con Dios.

No se trata de ninguna intromisión de la Filosofía en los campos de la Teología, pues al comportar la existencia humana una forzosa relación con otros seres, podemos decir que el fenómeno religioso es algo incoactivamente entramado en la dimensión esencial del ser humano como persona, mucho más si no olvidamos que la fe (que en cierto modo es el medio de relación con el Sobrenatural) nunca se mimetiza, porque es ennoblecida por la inteligencia y en ella, sin que haya opción a racionalizar la fe o a un sometimiento de las verdades de creencia religiosa a los límites de la inteligencia personal humana. Por el contrario, hay que adquirir sentido de cuánto importa la inteligencia en la aceptación de las verdades de la fe.

Tampoco se trata de una audacia deductiva, ya que si bien admitimos la posibilidad de un ascender desde las creaturas, y basándonos en ellas, a los confines del Ser, también aceptamos que la inteligencia del hombre no desarrolla la idea de Dios, sino que reconoce a Dios como creador del mundo del espíritu. Lo específico de la inteligencia humana es la visión transformadora, la praxis, la contemplación recreadora en conexión, eso sí, con el Sobrenatural.

El filósofo, que es artífice de una de las ocupaciones más graves, más elevadas y más singulares, tiene señalado los márgenes de su actividad especulativa y no tiende como tal a producir el acto de fe. Efectivamente, con la Filosofía, con el ejercicio de la actividad espiritual, el hombre participa de la verdad, pero a esta pose-

sión no se llega por un dinamismo humano, sino por una actividad a la que Dios asiste como creador, y por un cierto sometimiento consciente del hombre a precisas condiciones que la fe (más que el entendimiento) impone, purificando la mente del filósofo. Por ello, la nueva senda que la fe proyecta en el caminar del hombre favorece que la realidad humana (en repliegue reflexivo de sí misma) «no encuentre a Dios», sino que «se encuentre con Dios», lo que era imposible con anterioridad porque el hombre desconocía una de sus dimensiones irrenunciables: se desconocía a sí mismo. De todas formas, no podemos olvidar el acervo escolástico de que aun cuando la visión humana de Dios se cierna –o se aprecie o conozca– en algún efecto interior, no quiere esto decir que ese efecto interior (en el que se trasluce Dios) sea la idea de Dios, sino que es Dios mismo, luz inaccesible, pero presente.

2.4.2. El hombre sólo se ve a sí mismo cuando se conoce a sí mismo

A pesar de lo dicho, como la Filosofía encuentra siempre en el hombre mismo el origen de su esencia, y su diálogo es con el dolor y con el mal, con la esperanza y con la inquietud humana, el filósofo sí debe estudiar, con las exigencias ontológicas más definitivas, las relaciones intrínsecas y las conveniencias ciertas de una hipótesis, en la que se encuentra complicada la totalidad del ser humano y la proyección trascendente que su conocimiento implica, sin que este análisis margine la simple necesidad y coherencia que, en nombre –como ya dijimos– precisamente del determinismo de la acción humana, tal estudio comporta. El hombre sólo se ve a sí mismo cuando se conoce en sí mismo. Pero conocerse el hombre en sí mismo supone un conocimiento en el que queda explicada suficientemente la naturaleza del hombre en su «ser-siendo» y, fundamentalmente, en su ser entero y en sus capacidades psicológicas, cogitativas y afectivas. Negar las posibilidades resolutivas de su capacidad de hombre, implica un negarse a considerarlas; es decir, supone una erradicación del ser del hombre en la incoación de su plenificación intelectual y moral, psicológica y afectiva.

El conocerse el hombre a sí mismo comporta un trascenderse. Este trascenderse no es producto del entendimiento humano, sino un reconocimiento de lo que el hombre es como ser vidente e intelectual. El entendimiento o la inteligencia, o la mente, no crean el objeto supremo de su operación o de su hallazgo; más bien operan en virtud de él, presente en la mente, de forma que esta presencia implica que el Ser trascendente es más íntimo al hombre que el hombre mismo. No se trata de implantar un paralelismo exhaustivo entre lo natural y lo sobrenatural, pues con independencia de las peculiaridades propias que encierra cada uno de estos existentes, del incomprendido valor soteriológico que impera en la verdad revelada –y por lógica en lo Sobrenatural–, y de la llamada que lo natural que se sobrenaturaliza hace a la voluntad (no sólo al entendimiento del hombre) para que la acepte, la

no específica distinción entre ambos planos implica mantener el confusionismo imperante sobre Dios. Y esto no surge en virtud de un ahondamiento o esclarecimiento de las implicaciones cosmológicas o cosmogónicas de la *suposición* divina, sino por la incoherencia sintáctica que se comete al establecer el relacionismo entre Dios y la realidad intramundana. Se ha superficializado la intrahistoria de Dios en el hombre, escudriñando a la realidad intramundana sin penetrar en la realidad radical.

Se trata de hacer cooperar en un idéntico proceso de elucidación los plurales datos provenientes de la razón (que en cuanto signifiquen búsqueda de la verdad se actualizarán como una interiorización en la verdad misma) y de la revelación (que ennoblecerá los testimonios de razón, haciéndoles verdades nuevas, sin que pierdan su genuina naturaleza antigua, pero sí su sentido). Esta es la explicación por la que el hombre es un ser con posibilidad de desplegarse para consumir su esencia con la aceptación libre de su fundamento final, el cual, como Dios que es, será siempre una revelación, un descubrimiento del entendimiento humano, de forma que si la inteligencia no actúa desde ella misma, Dios no aparece. Su ocultación sería entonces consecuencia de una desnaturalización del entendimiento más que de una glorificación de lo intramundano.

La realidad es que si la revelación plantea, por una parte, en su dimensión teológico-cristiana, la necesidad, en principio, de una mediación, concretamente en la figura de Jesucristo que, por el mero hecho de ser quien es y lo que es, vincula al hombre con Dios en un plano Sobrenatural; si, además, propone la donación de una redención, ya que el hombre no viene de sí mismo, ni de la nada, sino que viene de Dios y va a Dios; y, finalmente, si también hablamos de una salvación universal (idea, aspiración, preocupación constante y esforzada de la persona que es religiosa), la Filosofía del espíritu ha de llegar a descubrir en su último fundamento de existencia la intercesión del sujeto puro. En efecto, debería ser de común creencia que siendo el hombre, y lo que es y hay en el hombre, el auténtico cometido de la Filosofía, escrutando el problema de la persona se podría abordar el análisis de lo que sea el mal, sin que con ello queramos decir que hay posibilidad por parte de alguien de atribuirle a Dios la eficiencia formal del mismo, y establecer así la necesidad de una ‘sacra restauración’ de la peculiar unidad (de cuerpo y alma) que es la persona humana. Por otra parte, puesto que el destino hacia Dios es algo que Dios le impone al hombre, porque Dios lo ha querido así, de forma que olvidarse de este destino no es ya lo natural, sino lo antinatural, intentar determinar las coordenadas de eficacia de esa salvación debe satisfacer la plenitud universal total y permanente de la misma.

Ahora bien, ¿no es posible ver en este desarrollo de temas paralelos, por parte de ciencias no idénticas, pero sí poseedoras de una misma inspiración, el orden o la estructura de una silenciosa colaboración entre la fe y la razón, hechos distintos y,

sin embargo, solidarios? Ciertamente, ya que la Filosofía, más que conciencia del conocimiento, es reconocimiento explícito de las verdades, por lo que entre el hombre religioso y el filósofo, cuando admiten las mismas verdades, no hay más diferencia que la puramente terminológica. Así, pues, aceptadas las reservas propias que unas expresiones ambiguas puedan encerrar, insistimos en que el Sobrenatural es necesario para establecer un nexo convincente entre el pensamiento y la realidad inevitable, porque el Ser Supremo existe inexcusablemente en la inteligencia humana no como mero objeto de conocimiento, y sí como sujeto fontal, sin que la yuxtaposición infinitud-finitud encierre una modalidad contradictoria.

La citada ausencia de contradicción implica que toda doctrina que no desemboque en el Absoluto es falsa, o al menos no se halla libre de posible desvirtuación, pues olvida que el punto de partida de nuestro filosofar nunca debe ser la posibilidad del ente infinito, porque entonces sería preciso asentar esa posibilidad desde el ente experiencial, lo que impide que forzosamente fundamentemos en la praxis misma la ascensión gradual del entendimiento hacia Dios. Insistimos: sería una posible falsa doctrina, pero no significará una auténtica Filosofía, porque no es justo que Dios, caracterizado por su infinitud como constitutivo metafísico en el orden lógico y en el ontológico, quede archivado en una fría conceptualización filosófica. A la Filosofía se le dignifica, por el contrario, poniéndola en comunión con el Sobrenatural, con el Absoluto, puesto que la Infinitud, constitutivo satisfactorio en el orden argumental de la existencia de Dios, representa a su vez la peculiaridad que mejor explica al Sujeto-Motivo de la Revelación y del análisis propio de la Teología.

Por último, es interesante observar cómo la Filosofía en contacto con el Sobrenatural, pero impotente para penetrar en su contenido íntimo, no puede bajo ningún concepto ignorarlo o excluirlo si no quiere limitarse a sí misma y negar, al mismo tiempo, que todos los seres creados, indubitadamente poseedores de una tendencia espiritual (con capacidad de conciencia reflexiva, gozando de libertad), son aptos para rechazar en su ser lo que pueda significar una invariable dependencia de Dios, aunque por su existencia estén denunciando (de forma no suficientemente clara) la exigencia de un Ser Sobrenatural.

3. A modo de conclusión

El hombre no es una abstracción; es un ser real e histórico, que por una continuada praxis busca la consunción de la suprema perfección. Y aunque sea cierto que en la excelsitud del conocimiento es donde se ofrece el ser, no sólo por ello esta potencia humana adquiere perfección (con carácter de exclusividad), ya que la misma afecta al hombre total (si bien por medio de esta facultad). En cualquier caso,

es a la inteligencia a la que hay que acudir para juzgar sobre la verdad que compete a las cosas reales y a las imágenes. Ciertamente, el espíritu es de una actividad punto menos que misteriosa.

Según se ha venido diciendo, la acción humana, observada en su dimensión última, nos ha aparecido como una praxis constitutivamente religiosa, teándrica. Y esto no porque el hombre se encuentre entre las características de su espíritu con la Religión (que no es una enseñanza, o una actitud, o una virtud nacida de fuera, sino que es una exigencia, o mejor, una dimensión del hombre); más bien será porque el hombre, sujeto con capacidad de perfeccionarse, lo es en tanto que su ser no es todo lo que absolutamente hablando puede ser, aunque aspire comprometidamente a ello, y llegue a conseguirlo en la consciente obediencia intelectual y moral al Ser que nos trasciende, pero del que somos huella, imagen o semejanza. Su grandeza reside en el hecho de que siendo lo que es, es capaz de poseer siempre a Dios consigo, y no tiene que salir de sí mismo para encontrar a Dios, porque es en el interior del hombre donde Dios habla.

A pesar de todo, esta esencialidad teándrica de la acción humana no aparece en forma mediata. El encuentro del hombre consigo mismo sólo es posible en tanto que esclarezca su propia esencia en la verdad que le fundamente ante todo como sujeto intelectual, y no exclusivamente como ser. Por otra parte, en este esclarecimiento han de quedar explicadas todas las cosas más que por su ontología u onticidad, por su teleología o finalidad. Sin embargo, la verdad fundante del hombre no es parcelaria, ni exclusiva, ni particular; no puede someterse a la pertenencia de un ser como el hombre. La dignidad del hombre le vendrá de la participación que se le reconozca en la verdad. Esto quiere decir –en nuestra opinión– que siendo la Filosofía una peculiar y personal reasunción de todas las verdades a la luz de la economía cristiana, y creyendo personalmente que el cristianismo es algo más que una exposición de verdades naturales y sobrenaturales reveladas por Dios, los preceptos positivos, los dogmas, la tradición y la confesionalidad o el «testimonio» del cristiano constituyen los elementos de esa mediación Sobrenatural. De ahí que sea necesario hablar de estos «elementos de mediación», no atendidos en su contenido intrínseco, pero sí en la medida que ejercen una función necesaria como condiciones precisas para toda praxis religiosa.

3.1 Fundamento y valor de la confesionalidad religiosa

El hombre –insistimos de nuevo– es esencialmente religioso desde el momento que está en relación existencial con Dios, con un Espíritu, que es el Espíritu Absoluto, con un ser que es el Ser. Pero esta vivencia íntima no es aún plenamente la fe. La vivencia interior sólo se convierte en algo personal cuando es configurada de alguna manera. La fe tiene que expresarse; si tal cosa no sucede, la vivencia fiducial no llega a convertirse en parte vital del hombre.

Sin duda, aparece claro que esta relación existencial con el Sobrenatural revelado exige de una confesionalidad social o testimonio por parte del creyente, que no será sino la verificación perceptible, y con una intensidad de comprensión comunitaria (puesto que la sociedad es la autoproyección del hombre), de una acción humana que por sí misma, engendra un cierto comportamiento religioso en praxis social, lo cual puede muy bien implicar una profesionalidad religiosa pública de los hombres en su dimensión individual y aislada, sin posibilidad de una dicotomía entre cuerpo y alma, ya que por clara que se nos aparezca la virtud corporal, por irrefutable que se nos presente su acción, todo el cuerpo se encuentra subordinado al espíritu, o al menos lo espiritual goza de una excelencia jerárquica frente a lo corporal. Y a pesar de que en ocasiones el cuerpo sea el sepulcro extraño de las posibilidades del espíritu, por sublimación parcial o por deyección exagerada, y se admita con ello la interdependencia de cuerpo-espíritu (de la que no se puede prescindir hoy, si queremos entrever la peculiaridad existencial de este ser misterioso, profundo y desconcertante que es la persona humana en su ser y en su obrar), no por esto es lícito decir que el alma padezca lo que el cuerpo le ofrece; asimismo, podemos afirmar que la no discernibilidad psicológica de la coexistencia cuerpo-espíritu no es prueba suficiente en contra de su autenticidad. Se puede entonces hablar sin escándalo del paralelismo que hay entre la llamada práctica o liturgia confesional y la nominada «liturgia corporal», pues admitida la presencia del alma en la alterabilidad del cuerpo, y viendo como la dogmática, la moral, la liturgia y la pastoral católicas suponen esta unidad, se podría enseñar con sólida convicción que las urgencias corporales son premiadas con promesas de salvación espiritual.

Habría que pensar, por tanto, en la necesidad de expresar la fe cristiana en un comportamiento auténtico y específicamente cristiano. Y supuesto que toda vivencia humana se realiza primariamente por medio de la expresión simbólica, gracias a la cual los sentimientos y las disposiciones interiores adquieren forma y figura corporal, de modo que el hombre las reconoce y actualiza para sí mismo, las manifiesta para los demás y las convierte en vínculo comunitario, la fe (si ha de convertirse en algo que atañe a toda la persona en tanto que entra en contacto con el Dios de la salvación) por fuerza habrá de expresarse en palabras, símbolos y acciones simbólicas, justamente lo que acaece en la liturgia.

Parece evidente que así como la concreción y ejecución material de la acción humana es la expansión absolutamente insustituible y necesaria de la intención original del espíritu, la praxis religiosa sea, por su parte, la expresión indispensable de la vida interior del creyente que al ponerse en relación con un Dios personal, le ha de responder no con un sentimentalismo, irreflexión o misticismo vago, sino con una respuesta intelectual, moral, humana. Es decir, una respuesta en forma adecuada al carácter que revista la revelación sobrenatural, y a la naturaleza de las verdades reveladas y a la peculiaridad de quien las revela. Más sencillo: la respuesta a la

revelación es un acto de fe, que si bien no es apreciable a la introspección, por la gracia sobrenatural se hace visible y hasta palpable en la acción y en la contemplación.

El hombre, en su sociabilidad, tiene como valor fundamental el de su religiosidad, si no como respuesta a unas determinaciones intermundanas o como consecuencia del temor frente a «fenómenos» de la naturaleza, sí al menos como reconocimiento intelectual y moral de una relación en la que el hombre aparece como creado libremente por Dios. Pero el carácter comunitario en que culmina la individualidad personal, con la relación hacia el Absoluto que esencial y existencialmente le cualifica, adquiere su cúspide en la sobrenaturalización de la persona humana entroncada en la Iglesia, que, además de ser una institución en la que se atesora la doctrina de Jesucristo, es la prolongación en la historia de la persona de Cristo. Esto quiere decir que el hombre, como ser religioso, necesita por fuerza no sólo de la exclusiva proclamación de la fe o de la creencia en Dios y en su grandeza, sino también la «encarnación» visible de su intencionalidad religiosa, y ello mediante lo que en un lenguaje actual se denomina testimonio: el testimonio (la confesionalidad social) es un acto de la conciencia personal ante sí misma y ante los demás. Lo que define al testimonio frente a otras actitudes religiosas es la intencionalidad directa para con Dios, a quien se dirige, a diferencia de otros gestos o actitudes que se orientan con preferencia intencional hacia los demás.

Sabemos que el pensamiento marcha a la posesión de la verdad a través del signo. Pero el signo, en la fenomenología religiosa, es ambiguo, tiene una doble razón de ser: por una parte, la manifestación proveniente de Dios, que es quien lleva la iniciativa; por otra, el hombre como término de esa revelación, como oidor, como sujeto a quien se dirige. Hay, por tanto, dos necesarios presupuestos: Dios y el hombre natural. Ahora bien, puesto que el signo, por cuanto que evoca la idea de otra realidad, condiciona la búsqueda de la verdad en todo progreso religioso, no vemos inconveniente en decir que se impone una tonalidad educativa de la persona, la cual, partiendo de la naturaleza que los símbolos expresivos le proporciona, puede asimilar la respuesta última que ella anhela. De ahí que no encuentre dificultad alguna para afirmar, primero, que con la educación nos disponemos para recibir, apreciar, escuchar y seguir la revelación, aunque la revelación no dependa de esa disposición nuestra, sino única y exclusivamente de la libre voluntad amorosa de Dios; y posteriormente, aceptada la posesión o asimilación del valor sobrenaturalizado del símbolo revelado, y puesto que la sociedad es la dimensión fundante –exigible como de orden primordial– de la persona humana, puede decirse que el testimonio social cristiano se convierte en la prueba del testimonio íntimo.

Según estas ideas, el milagro (signo o señal de la voluntad salvífica de Dios), también posible de ser interpretado como un criterio objetivo de la fe, tiene un valor condicionado no a las ciencias experimentales (pues a lo más que se puede llegar

científicamente es a negar que un hecho de tales características sea un hecho o fenómeno científico), ni a la Filosofía (que lo único que puede señalar es la posibilidad o imposibilidad de que tales hechos se produzcan, pero no si tales hechos se han producido, si se han producido ya y ahora, si se producirán algún día), ni a la historia (que testificará si ha acontecido o no un hecho extranormal, y de la reacción de los vivientes de aquella época ante el suceso extraordinario e inexplicable); este valor condicionado lo será a la Religión y, sobre todo, a la actividad del sujeto. Y decimos condicionado a la Religión porque ella es la que ha de establecer el significado de los milagros, pues debe cuidar de precisar el por qué y el para qué de los mismos, preguntas ambas entrañadas en la esencia misma del hecho milagroso, hasta el punto que la intervención divina sólo se prueba si aparece con claridad la relación entre la intencionalidad divina y la acción milagrosa, y ello de forma que si esta relación no aparece clara y manifiesta, no podría hablarse de milagro en sentido riguroso, aunque quepa hablar de prodigio o maravilla.

También decimos condicionado a la actividad del sujeto porque hemos de aceptar que en la captación de toda verdad tiene su momento importante la libertad, dinamismo esencial de la voluntad. Pero mientras más alta y salvadora sea la verdad, tanto más debe comprometerse con ella la libertad, que siendo metafísicamente un bien, gozará de la categoría de bien que goce la voluntad del hombre, cuya altura entitativa, como raíz de la libertad, no es la que se corresponde al ser en cuanto Ser o al Ser Absoluto. Por tanto, es necesaria una superación de todo empirismo e idealismo en la confesionalidad cristiana. Así debe ser, efectivamente, porque el simbolismo religioso y la intencionalidad expansiva que la praxis religiosa implica superan toda idea empírica, pues el cristiano se siente obligado a reconocer la primacía inicial y teleológica de la persona humana, y determinar así la orientación y finalidad de las actividades culturales, económicas y sociales. Igualmente, la limitación de nuestro entendimiento ante un hecho o un fenómeno extraordinario que se produce sin atenerse a las leyes de la naturaleza, a las que supera o sobresalta, y que tiene como causa directa o mediata a Dios, y la necesidad de dilatar nuestro pensamiento ante el Sobrenatural (que el acabamiento de la acción hace presente), nos desengaña de todo idealismo, mucho más si no olvidamos que el hombre, al perfeccionarse, no puede aspirar a algo que sea menos que el hombre; es decir, que el Ser Absoluto al que tiende el hombre no es un ser, o un valor, o una idea; es un ser personal, con todas las *prerrogativas* –digámoslo así– que la persona posee.

Supuesto todo lo dicho hasta ahora, es correctamente lícito apuntar que la acción humana en su dimensión final asocia el cuerpo a una vida más definitiva, a la par que el mismo hombre –en sus pensamientos y en sus obras– nos reflejará, más y mejor, al Ser de quien es imagen. Con esto se hace comprensible que el hombre adquiera su plenificación total imitando a Dios, y se haga más humanamente persona no en el grado en que se identifique consigo mismo, sino en la medida en que aspire y cumpla con las virtudes que se descubren en Dios como Ser Personal.

He aquí el punto final de estas reflexiones: aparece con claridad que es necesario llegar al valor del símbolo para desvelar la esencia de lo tangible. Pero hay que realizar un nuevo esfuerzo no ya desde unos presupuestos filosóficos, aunque sí desde unas realidades y verdades de fe, para remontarnos más allá del simbolismo, y conferir así a los signos una realidad propia y un valor absoluto, que le transportan a un plano de maravillas y excelsitud para el hombre. Por eso, la última palabra de la ontología ¿no será esa visión sacramental de la naturaleza, que nos revela que ninguna partícula de lo existente, por muy extraña que parezca al alma humana, nunca debe ser considerada como algo perdido para la consunción final?

3.2. Significado y función de los dogmas

Creemos que es posible establecer, precisamente a partir de las definiciones dogmáticas de la Iglesia Católica, la estructura arquitectónica de la hipótesis de un Dios personal que está fuera del mundo y actúa sobre él.

El Concilio Vaticano I, en la Sesión 3, Capítulo III, declara sobre el dogma: «(...) deben creerse con fe divina y católica todas aquellas cosas que se contienen en la palabra de Dios escrita o tradicional, y son propuestas por la Iglesia para ser creídas como divinamente reveladas, ora por solemne juicio, ora por su ordinario y universal magisterio.» A tenor de esta declaración conciliar, se puede precisar el estricto sentido teológico del dogma diciendo que es una verdad revelada por Dios, que es propuesta expresamente por el magisterio eclesiástico, sea por la predicación ordinaria y general, sea por definición del Papa o de un Concilio, como verdad revelada obligatoria para todos. Tal verdad debe ser afirmada simultáneamente por la autoridad de Dios revelante y por la autoridad que Cristo concedió a la Iglesia, es decir, con *fides divina et fides catholica*.

De estas palabras se deduce que aun cuando los dogmas contengan verdades inmutables y, por tanto, tengan una primaria e inmediata orientación al entendimiento humano, no son simple expresión informativa o noticiosa, sino la manifestación –ya realizada– del plan salvífico de Dios. Si la acción humana –como se ha dicho en anteriores páginas–, por ser tal, comporta forzosamente una dimensión sacral, una proclamación de la fe y una «encarnación» visible de esta intencionalidad religiosa, y, al mismo tiempo, se acepta sin exigencias previas toda manifestación que proviene de Dios, el dogma es entonces el condicionamiento necesario del acto religioso, toda vez que Dios es quien llama al hombre en particular y a su pueblo por medio del dogma.

Los dogmas son la expresión normativa de la relación teándrica. Y en la hipótesis de que no se nos hubiese asignado un fin sobrenatural, la iniciativa de lo que hemos de creer y hacer tendría que partir forzosamente de Dios. Es como si el hombre necesitara una autoridad divina e impuesta. La positividad de esta prescripción

(que sería la verdad revelada) libera –no esclaviza– a la persona, puesto que ella misma se hace portadora de cierta capacidad salvífica para el hombre que la acepta. De ahí que si el dogma encarna el pensamiento divino en signos sensibles, no es para secuestrarlo en nuestras limitaciones; al contrario, es para que el signo empleado no se cierre en unas concretas ideas y acciones que desfiguren la intencionalidad significativa y la realidad salvífica significada. Y así, al no existir la limitación anterior, podemos afirmar que la adhesión a la verdad dogmática opera la síntesis del amor de Dios a los hombres y de la respuesta amorosa del hombre a Dios.

El problema surge cuando a pesar de esta interrelación de pensamientos (humano y a la vez divino), el misterio persiste. En cualquier caso, adelantemos ya que la persistencia histórica de un conjunto de fenómenos místicos de carácter técnico, con la impenetrabilidad racional que conlleva, no posee la significación suficiente como para producir una honda desesperación en el hombre, ya que el misterio es o aparece como una constante en la vida humana. Ni siquiera en los *mysteria stricte dicta*, es decir, en aquellos que hacen referencia a la relación, rigurosamente tal, de Dios con el entendimiento creado, se supone nada que pueda desconcertar al pensamiento humano; más bien digamos que el misterio centrado en la naturaleza y en la esencia de Dios (realidad inaccesible a la mente humana) ha de estimular la inteligencia del hombre, advirtiéndole no obstante que al margen del optimismo desbordado en virtud de las conquistas logradas por el esfuerzo humano, el misterio y los misterios del cristianismo no son susceptibles de racionalización progresiva en su íntima realidad y verdad, sino que responden a un orden de realidades y verdades que no guardan correspondencia esencial con el orden de realidades y verdades racionales o humanas.

Paralelamente a lo expuesto, la persistencia de los misterios dogmáticos de la Iglesia Católica es la más recóndita garantía del margen ilimitado de la praxis humana, ya que los mismos se entregan a la Filosofía para que los desvele y racionalice (si fuera posible), y además para que atestigüe la posibilidad de verdades-misterios, y pronuncie así su palabra sobre la racionalidad o irracionalidad de la subsistencia de verdades que trasciendan esencial y existencialmente la capacidad comprensiva del hombre. La acción humana entonces engendra luminosidad frente al misterio, pues si es cierto que la praxis encierra al principio una peculiar oscuridad, también lo es que el proceso continuo de praxis significa esclarecimiento de los residuos dubitativos que se configuran en el pensamiento, necesitándose en este caso no un renegar del misterio de Dios (que se mantiene inescrutable), sino una aceptación confiada de Él capaz de superar cualquier razonamiento.

Esta idea encierra dificultades respecto a la doctrina cristiana. Se nos dice que cada cosa, cada suceso, cada enigma, cada acontecimiento, esconde un sentido para la vida y para la muerte, de forma que acertar con el designio de Dios al consentir-

lo o al producirlo es una manera de participar en el misterio; si a esto añadimos que el cristianismo es una religión configurada eminentemente en torno al misterio, aunque encierre cierta originalidad, la conclusión ha de ser por fuerza esta: la gran dificultad para el cristianismo estará siempre en la expresión, en la expresión verbal y en la conceptual. Pretender dar a conocer lo inexpresable con expresiones arrancadas o formadas a raíz de conocimientos o percepciones sensibles o racionales, no es fácil; a veces, no es posible. En este sentido, cuadra bien al cristianismo el calificativo de religión del misterio, ya que aconseja como medio de expresión el silencio místico, pero también sonoro, desvestido de palabras usadas con otras significaciones previas. En esta misma línea, digamos que la fe viva opera el paso de lo vivido implícitamente (no en soledad) a lo conocido explícitamente. Por eso, la función de la verdad dogmática, y la puesta en práctica de las exigencias que encierra esta verdad revelada, se localizan en el hecho de identificar en nosotros el dogma dado a conocer y la vida salvífica así obtenida. Al mismo tiempo, dogma y práctica significa también la introducción del lógico resultado de la síntesis producida por la unidad de la idea y de la realidad en el pensamiento y en la voluntad humana.

El progreso de la vida religiosa –que sin duda está condicionado y regulado por la norma dogmática– tiende a una ecuación espiritual y no a un experimentalismo sensible y voluntario; es decir, los dogmas no son exclusivamente hechos e ideas en acto, sino que ellos por sí mismos encierran un principio valioso de praxis identificadora del hombre concreto, porque no es que la doctrina católica sea misteriosa, entendiendo por misteriosa que sea oscura, laberíntica, confusa, indescifrable o caótica; no es esto. Lo que se trata de explicar es justamente lo contrario: la doctrina católica es una doctrina que expresa con una suprema claridad el misterio que son sus verdades más esenciales. Y en el reconocimiento de esas verdades como misterios, y en la aceptación de esos misterios como verdades, estriba la autenticidad del hombre que quiere ser claro consigo mismo. Estas palabras no significan, ciertamente, eficacia pragmática de la acción religiosa del hombre; no hay nada definitivo. A lo sumo, la actividad humana en concordancia con el enunciado dogmático se torna en luz para el espíritu, puesto que el querer mismo de Dios brilla tras la oscuridad del signo sensible, el cual definitivamente esclarece la verdad del hombre y de la naturaleza. ¿Dimensión social del dogma? Si la verdad revelada (y propuesta como tal por la Iglesia) tiene carácter de confesión y predicación, es claro su significado comunitario. Y ello porque, según se vio, la praxis religiosa (que implica confesionalidad) es un acto frente a Jesucristo y un acto testimonial frente a la comunidad. Por lo mismo, en la predicación es la Iglesia quien se constituye en receptora del testimonio social cristiano, que por ser anunciado, ha de ser al mismo tiempo oído. En consecuencia, en la Filosofía el dogma es expresión de la comunidad de fe, y a la vez funda también esa comunidad de creyentes unida por el vínculo de la fe.