

note e commenti

El itinerario hacia Dios: dimensiones existenciales, hermenéuticas y metafísicas

LUIS ROMERA*



1. El dinamismo antropológico

Constituye un lugar común de la reflexión antropológica contemporánea subrayar que el hombre es un ser dinámico, susceptible de ser considerado con rigor sólo si se aborda su estudio desde una perspectiva que tematice su peculiar dinamicidad. La experiencia común testifica que el hombre no posee un carácter estático, ni es constitutiva y existencialmente un ser que estribe en dejarse llevar por unos procesos extrínsecos – o incluso intrínsecos – con los que interacciona de un modo meramente espontáneo, sea éste natural o adquirido culturalmente. El hombre ha recibido en sus manos su existencia con el *imperativo* de *llevarla a cabo*. Él la conduce a lo largo del tiempo, en constante relación con el contexto que le circunda y con sus contemporáneos.

El protagonismo de cada cual en su propia biografía se pone de manifiesto tanto en las decisiones con las que determina el rumbo de su existencia en las circunstancias por las que transita, como en el cuño que se imprime a sí mismo con dichas decisiones. El uso de la libertad repercute evidentemente en el contexto social y ecológico en el que se encuentra y determina la modalidad de las relaciones interpersonales que establece; no obstante, la acción libre deja su primer resultado en el mismo sujeto. El ser humano, en su individualidad insustituible y con su libertad intransferible, *configura temporalmente la identidad* que va adquiriendo y le caracteriza personalmente. Es un ser “biográfico”.

Sin embargo, la amplitud del protagonismo de cada uno es parcial, dado que se halla condicionada por las circunstancias que determinan su entorno – cultura,

* Pontificia Università della Santa Croce, Piazza Sant'Apollinare 49, 00186 Roma

situación social, prójimo – y por el estado en el que cada uno se encuentra, con su corporeidad y psiquismo: salud o enfermedad, edad, aptitudes, etc. El contexto y los estados condicionan las posibilidades efectivas de la libertad, aunque, de todos modos, no la anulen. La experiencia cotidiana nos muestra la diversidad con que reaccionan y se orientan diferentes personas en estados o contextos semejantes. Lo que se padece (enfermedad, contrariedades, limitaciones) o se recibe (dotes, educación, bienes) no aniquila la iniciativa del hombre, ni le subtrae su capacidad activa, excepto en casos extremos. De ahí que el hombre sea un ser histórico en el doble sentido de un ser que existe en un contexto heredado e influye en el mismo. Hay “curso” en la historia – es decir, hay historia en cuanto tal – porque el dinamismo del hombre es capaz de superar los parámetros que definen un contexto histórico recibido y darse una nueva configuración social, política, cultural, etc.

A raíz de lo visto, se puede concluir que la índole autoconfigurante del hombre posee una dimensión tanto biográfica como histórica, en la medida en que cada uno modela su persona con los actos con los que asume la situación en la que se encuentra, y decide sobre sí mismo y sobre lo que le circunda según sus posibilidades. La capacidad de autoconfigurarse remite a la libertad y a la inteligencia, como a sus condiciones de posibilidad. Si el hombre no fuese consciente de sí mismo, de lo otro (lo impersonal) y de los otros (el otro personal) y no poseyese la prerrogativa de decidir sobre sí mismo en las relaciones con la alteridad, el ser humano carecería de biografía “humana” e historia de la “humanidad”. La temporalidad del hombre, como ya puso de manifiesto el Heidegger de *Sein und Zeit*, no es semejante a la de seres con otras modalidades de ser. Ahora bien, el dinamismo configurante de la propia identidad y constructor de historia es tal, porque el hombre experimenta la *insuficiencia* de lo alcanzado y la reconoce en cuanto carencia. Por eso, su dinamismo libre no se detiene. Éste vive de la tensión entre una *exigencia* intrínseca del mismo hombre por llevarse a cabo de un modo pleno y la conciencia del carácter insuficiente de lo realizado o adquirido. El quietismo sólo es posible en quien considere que su ser ya ha alcanzado su plenitud o en quien desconfíe totalmente de la existencia, con un pesimismo insuperable.

La conciencia de la insuficiencia encierra una dualidad: por una parte, impulsa a seguir adelante, trascendiendo lo heredado o adquirido; por otra, constata la insatisfacción que deja en el hombre todo lo realizado por él. Subsiste un hiato incolmado entre las realizaciones y configuraciones históricas, y la exigencia intrínseca del hombre. Estos dos aspectos señalan sendos rasgos fundamentales del hombre en su dinamismo esencial, que pueden ser designados con los términos *apertura* y *finitud*. Detengámonos en ellos.

2. Las aperturas de la existencia humana

2.1. El carácter abierto del hombre y la experiencia de la apertura

El hombre es un ser abierto tanto con respecto a sí mismo, como en sus relaciones con la alteridad (lo otro y el otro). Apertura con respecto a sí mismo indica que el ser humano no se encuentra encerrado en un dinamismo instintivo, de índole natural o fruto de hábitos de comprensión y comportamiento impuestos. La experiencia de tomar decisiones manifiesta que la existencia se enfoca en ocasiones en oposición a lo natural o a las pautas culturales. La crítica y la resistencia o intento de innovación con respecto a los propios impulsos naturales o culturales nos hablan de una apertura con relación a uno mismo, que se realiza en el uso responsable de la inteligencia y de la libertad, en cuanto capacidad autoconfigurante y exigencia intransferible de llevarse a cabo.

La apertura del dinamismo humano se refiere también a lo otro y al otro. En el primer caso, dicha apertura se muestra en la capacidad de ir más allá del contexto recibido, tanto ecológico como cultural, e introducir novedades, impulsando la historia. En el segundo – en las relaciones con los otros –, la apertura se manifiesta como reconocimiento del tú, respeto de su dignidad y respuesta ética al llamamiento que su misma presencia me dirige, como han subrayado Buber, Lévinas, Guardini, entre otros¹. Dicha respuesta se realiza según una multiplicidad de formas en las relaciones interpersonales, en función de la diversidad de la interpelación que caracteriza a cada modalidad de relación humana (familiar, de amistad, de solidaridad, fortuita, etc.).

Como aludíamos, la apertura con respecto a sí y a la alteridad sólo es posible en un ser que sea consciente de sí y de la alteridad en cuanto tales, y que posea el poder-deber de autoconfigurarse relacionándose con lo otro y los otros. De ahí que la apertura a la que nos referimos sea exclusiva de un ser que esté presente ante sí mismo y haya sido dado a sí mismo. Con otras palabras, la apertura es propia de un ser con interioridad o intimidad, con una dimensión *inmanente*, en cuanto permanencia en sí y pertenencia a sí, autoconciencia y autoconfiguración. Al mismo tiempo, es evidente que la apertura indica de suyo que el hombre no es una entidad clausurada, sino alguien a quien compete trascender. La dimensión *trascendente* es constitutiva del hombre.

La apertura que caracteriza al ser humano y le capacita para desarrollar su dinamismo personal e histórico se fundamenta operativamente, en la multiplicidad de sus modalidades y aspectos, en la *apertura originaria* de la persona *al ser*. No nos detendremos, por razones de espacio, a explicitar temáticamente este pre-

¹ Cfr. M. BUBER, *Yo y tú*, Caparrós editores, Madrid 1998; E. LÉVINAS, *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad*, Sígueme, Salamanca 1997; R. GUARDINI, *Mundo y persona. Ensayos para una teoría cristiana del hombre*, Guadarrama, Madrid 1963; IDEM, *Libertad, gracia y destino*, Dinor, San Sebastián 1957.

supuesto de la apertura histórica del hombre, ni a delinear sintéticamente las maneras y los ámbitos en los que esta última se actúa. Para nuestro propósito será suficiente indicar que la apertura originaria al ser – base de todo el dinamismo de apertura del hombre – consiste, por un lado, en el reconocimiento de la realidad en cuanto tal – que subyace en cualquier acto cognoscitivo o práctico estrictamente humano – y, por otro, en la conciencia de las dimensiones trascendentales del ser, tematizadas en la denominada doctrina de los trascendentales (*ens, unum, verum, bonum, pulchrum*), y de la persona.

La experiencia personal e histórica nos muestra que el dinamismo humano conduce a ganar en altura o profundidad en su carácter de apertura. La educación es un proceso por el que la persona accede – se abre – a ámbitos para los que antes estaba cegada. Los conocimientos y hábitos que adquiere le permiten ampliar sus posibilidades en el ejercicio de llevarse a cabo. En muchas ocasiones, los nuevos ámbitos alcanzados le facilitan crecer como persona, aunque en sí mismos no sean imprescindibles para serlo plenamente. Sin embargo, hay algunos ámbitos que son requeridos como una exigencia intrínseca para llevarse a cabo como persona de un modo cabal. Uno de ellos es el ámbito de la ética. La historia testimonia que el de la religión es otro. En ambos casos nos encontramos ante dimensiones de la existencia que no son accesorias o sectoriales, ni meramente culturales, pues se refieren al núcleo de la persona y la implican en su totalidad. Lo ético y lo religioso no atañen al hombre en un aspecto, sino en cuanto hombre; no lo califican sólo óntica o categorialmente, sino sobre todo ontológica y trascendentalmente.

La apertura en estos ámbitos no acontece como un acto singular, con el que se accede a dicha dimensión de un modo directo y definitivo, de suerte que, una vez introducidos en ella, se permanece estáticamente. La apertura a estas dimensiones es dinámica, tanto en sus primeros pasos como después. En estas dimensiones se debe crecer: su acceso exige continuar en el proceso de apertura. Nos encontramos en unos ámbitos en los que la apertura es progresiva. Su acceso y desarrollo constituyen un *itinerario* que cada persona recorre con el uso de su inteligencia y libertad.

En muchas ocasiones, el acceso y el crecimiento en dichas dimensiones tiene lugar de un modo natural gracias a la educación que se recibe y a la madurez de la experiencia que el hombre alcanza en el curso de su existencia. En otras, el acceso o desarrollo pueden requerir un proceso más explícito de apertura. En todos ellos, sin embargo, es necesaria la asimilación consciente de la apertura y la respuesta libre a lo que ella implica. Detengámonos un momento a considerar, aunque sea de un modo somero, algunas experiencias de apertura que nos permitan comprender mejor lo que llevamos dicho.

2.2. Diferentes modalidades de apertura

La experiencia estética es muy rica en sus contenidos y grados de intensidad. No es lo mismo la vaga sensación de belleza que puede despertar un objeto de

buen gusto, que la conmoción de quien se enfrenta con una auténtica obra de arte. La experiencia estética no equivale al interés que pueden suscitar unos restos arqueológicos de indudable valor histórico, ni a la sensación placentera de una decoración agradable. La obra de arte conmueve, y lo hace porque el sujeto se siente interpelado por ella. La obra, ya sea una pieza literaria o musical, un cuadro o una representación de teatro, se dirige al lector, oyente o espectador, y reclama de él una actitud activa. Solicita una respuesta interior. La obra puede suscitar en el sujeto interrogantes radicales que hagan oscilar convicciones precedentes; es capaz de acompañarle a reconsiderar la existencia o le confirma en sus comprensiones y actitudes, alentándole a penetrar más en ellas. La obra de arte insta la inteligencia y exhorta la libertad a ejercerse en la interioridad del sujeto, para repercutir luego en su acción externa. El “Guernica” de Picasso o “El Cristo” de Velázquez son vistos como lo que son, únicamente cuando el sujeto penetra en el “orden de cosas” que el cuadro indica y en el que la obra es obra. Dicha penetración reclama la inteligencia y la libertad; sin ella, el cuadro se limita a ser un mero objeto decorativo o un simple vestigio de una época o acontecimiento histórico. Algo análogo sucede con la lectura de una obra maestra de la literatura, oír una pieza musical o contemplar una obra arquitectónica².

La conmoción que provoca la obra no se limita a la esfera afectiva o sensitiva; por el contrario, repercute también en la inteligencia y en la libertad, en la medida en que es la persona en cuanto persona quien es llamada en causa. Por eso, la experiencia estética es – en los casos en los que acontece con intensidad – una experiencia de apertura a una dimensión de la existencia para la que el sujeto estaba cerrado, o bien es una experiencia de apertura en cuanto penetración ulterior en una dimensión para la que ya se estaba abierto.

Otra modalidad de experiencia de apertura, muy cercana a la anterior, tiene lugar a través de la narrativa, la alegoría o el simbolismo. Un ejemplo de ello es la conocida página del *II Libro de Samuel (II Sam 12, 1-14)*, en la que el profeta Natán se dirige al rey David para relatarle la historia de un hombre rico, que agasaja a una visita no con una de sus numerosas ovejas, sino substrayéndole a su vecino la única que poseía. Ante la ira que se desata en David por el comportamiento claramente injusto del protagonista de la narración, el profeta le indica que es precisamente su acción de hacerse con la mujer de Urías y mandar a éste a una muerte segura, lo que se describe alusivamente en el relato. David recapacita y eleva su clamor de arrepentimiento. La narración ha inducido la apertura de David a la dimensión ética de la acción cometida, gracias a la cual David es capaz de comprender plenamente lo que ha ejecutado. La apertura consiente una hermenéutica más certera de lo acontecido y reclama una respuesta de su libertad; en este caso, la contrición.

² Cfr. G. STEINER, *Presencias reales*, Destino, Barcelona 1991; M. HEIDEGGER, *Der Ursprung des Kunstwerkes*, en *Holzwege*, Gesamtausgabe, Vittorio Klostermann, Frankfurt a.M. 1977, Bd. 5, pp. 209-267.

Los modos en los que se realiza una apertura son muy variados; sin embargo, en ellos la persona se sabe interpelada en su libertad. Es más, la apertura solamente acontece cuando la libertad se decide a asumir lo que ella implica. En este sentido, la experiencia estética es una experiencia hermenéutica peculiar en la que la interpretación conduce a situarse en un horizonte de comprensión de la existencia más amplio, o a penetrar más en él, solicitando del sujeto una respuesta libre.

La apertura de que tratamos implica el *reconocimiento* de una dimensión de la existencia, que supone de algún modo una actitud crítica, en la medida en que requiere ser consciente de la insuficiencia del horizonte de comprensión y de la actitud existencial en la que antes el yo se movía. El reconocimiento conlleva una exigencia sin la cual no tiene lugar la apertura. Cuando el reconocimiento tiene que ver con una persona, la apertura acontece como *encuentro*. Esto último es de especial relevancia en el caso de una religión en la que Dios es reconocido como ser personal.

Como indicábamos, la obra de arte conmueve en la medida en que el sujeto se descubre interpelado por ella. Interpelar significa pro-vocar, es decir, dar lugar a una llamada o apelo que, proviniendo de una alteridad, se dirige al yo. La provocación de la obra acaece porque su voz encuentra una resonancia interior en el sujeto. La resonancia tiene lugar en la medida en que la provocación corresponde a una exigencia latente, que la obra despierta. La provocación *responde* a una *exigencia* ontológica del sujeto y *exige* de éste una *respuesta*. Este doble orden de exigencia y respuesta, uno ontológico del sujeto que evoca la obra y otro existencial que la apertura demanda al sujeto, está contenido en la experiencia estética intensa. Todo ello pone de manifiesto la relación entre el *pulchrum* de la obra, la verdad que muestra o alude y la pretensión ética que conlleva o supone.

Otro contexto en el que puede tener lugar una apertura lo constituye la amplia gama de experiencias del sufrimiento, que tantas veces hacen vacilar la ubicación existencial en la que la persona se encontraba instalada. Sufrir física o psíquicamente, padecer una desgracia, ser sometido a la injusticia, enfrentarse con la muerte, demarcan un conjunto de experiencias humanas que interrogan al hombre, reclamando de él una respuesta. En estas situaciones, lo evidente de la existencia se pone en entredicho; el orden operativo y hermenéutico en el que discurría la vida empieza a resquebrajarse; lo inmediato no se presenta ya con el cariz de lo definitivo o de lo único real. El hombre que padece – y, más todavía, el que hacer sufrir si cae en la cuenta de lo que ejecuta – es impulsado a interrogarse acerca de la existencia y de sus dimensiones esenciales, superando ya de este modo el ámbito u horizonte anterior. La pregunta, en cuanto expresión de perplejidad y conciencia del carácter insuficiente de lo asumido preliminarmente, es una de las primeras modalidades de un acto de trascendencia, ya que implica ir críticamente más allá del marco de comprensión previo. La pregunta es un modo de abrirse que, en ocasiones, conduce a reconocer una dimensión del ser que antes se mantenía velada.

De nuevo aquí, la experiencia despierta una exigencia latente; en este caso, la exigencia de un sentido para la existencia que trascienda lo inmediato: el sufrimiento que se padece. Junto a ello, la experiencia de la aflicción solicita del sujeto una respuesta libre: la reacción ante el sufrimiento que se especifica en el modo concreto de asumirlo y contrastarlo en función del sentido global de la existencia, que el mismo sufrimiento ha cuestionado o inducido.

En otros casos, la experiencia de apertura, reconocimiento y exigencia acontece con motivo de un encuentro personal, como el pensamiento dialógico y el personalismo han analizado³. Las modalidades de un encuentro con un tú, que conlleve una experiencia como la señalada, son múltiples. El enamoramiento abre a la persona a una dimensión de la existencia, que se reconoce en el encuentro con el tú, e interpela al yo como una exigencia que requiere una respuesta libre. El ejemplo o ejemplaridad de vida que puede ofrecer un tú, su modo de conducirse en la existencia y de enfrentarse con sus eventos, puede incitar al yo a abrirse a una dimensión del ser para la que estaba cerrado y que el tú muestra testimoniándola. El mártir – tanto en el sentido amplio del vocablo griego de quien testifica, como en el restringido del que confiesa con fidelidad a costa de la vida – provoca al yo, poniendo en evidencia una dimensión de la existencia, invitándole a adentrarse en ella y suscitando la conciencia de una responsabilidad que no puede eludir.

La apertura no es susceptible de ser impuesta con violencia ni de ser obligada manipulando. Abrirse corre a cargo de cada uno, con una respuesta intelectual y libre que pertenece a la intimidad de la persona. Por ello, la experiencia ética de la responsabilidad ante el prójimo menesteroso constituye otro ámbito en el que acontece una apertura. Como ha recordado Lévinas, el rostro necesitado del otro – y todo otro es indigente – se dirige al yo requiriendo una respuesta moral. El encuentro con el prójimo menesteroso, y su reconocimiento como tal, tienen lugar sólo si el yo supera una existencia centrada en su *ego*, identifica la penuria del otro, no se ensordece ante su súplica y contesta éticamente a su imperativo. La apertura a la dimensión ética de la existencia acontece como un reconocimiento de la misma, que permite adentrarse en un modo de vivir más intenso y auténtico, y por eso se muestra como una exigencia propia de la identidad ontológica del hombre. Por lo demás, y retomando sugerencias de Buber, sólo así el yo encuentra al tú como un tú, sin transformarlo en un objeto utilizable, y únicamente así el yo es un yo verdadero. La ausencia del reconocimiento de la dimensión ética ciega al yo ante el tú; dicha ausencia se expresa como objetualización o instrumentalización del tú. Cada vez que el yo no se considera éticamente comprometido ante el otro, mira al tú como a un ello, susceptible de ser manipulado, y no le reconoce su identidad. Esta actitud de cerrazón intelectual y de clausura ética conduce a cometer una injusticia con respecto al otro y simultáneamente aliena al yo, el cual pierde progresivamente su autenticidad.

³ Cfr. B. CASPER, *Das dialogische Denken: F. Rosenzweig, F. Ebner, M. Buber*, Herder, Freiburg 1967.

Las experiencias de apertura que hemos reseñado tienen lugar en el dinamismo temporal de la existencia. Existir significa para el hombre recorrer un itinerario en el que la persona se abre a las dimensiones ontológicas, radicales, del ser y se adentra en ellas con el uso de su inteligencia y su respuesta libre. Abrirse implica ganar en inteligibilidad; con otras palabras, posee un rendimiento en términos cognoscitivos. Apertura a una dimensión y reconocimiento de la misma, implica penetrar en el conocimiento del ser propio y ajeno, comprendiéndolo con una profundidad creciente, situándose en un horizonte de consideración de mayor alcance.

Ahora bien, la experiencia de apertura, reconocimiento y exigencia – en el doble sentido de *exigencia intrínseca* del hombre, que se desvela ante la conciencia, y de *exigencia de una respuesta* por parte del yo a lo que conlleva dicha exigencia intrínseca – acrecienta en la persona la conciencia de la necesidad de no conformarse con comprensiones de la existencia someras o parciales. La ganancia en inteligibilidad que la apertura origina, induce en el hombre la actitud de detenerse a reflexionar sobre lo alcanzado. El dinamismo de apertura convierte al hombre en un ser advertido, que percibe la urgencia de pensar ulteriormente y preguntar. El dinamismo intelectual que se desencadena, conduce a no conformarse con comprensiones asumidas gracias a presupuestos no indagados. La reflexión vuelve sobre lo asumido para dilucidar sus presupuestos ontológicos e intelectuales, gracias a un interrogar cada vez más radical. La hermenéutica de la existencia conduce hacia la metafísica.

2.3. De la apertura existencial a la metafísica

La actitud meta-física consiste, a este respecto, en desentrañar lo que en otros ámbitos cognoscitivos, como en las ciencias (de carácter sectorial por su misma naturaleza) o en la actitud pragmática, se presume sin tematizar explícitamente. De ahí que Aristóteles afirme: «Hay, en efecto, una causa de la salud y del bienestar, y de lo matemático hay principios y elementos y causas y, en suma, toda ciencia basada en la razón o que participa en algo del razonamiento versa sobre causas y principios, ora más rigurosos ora más simples. Pero todas estas ciencias, habiendo circunscrito algún ente y algún género, tratan acerca de él, y no acerca del ente como tal y en cuanto ente»⁴. Las ciencias indagan entidades, procesos y eventos que acontecen en un determinado ámbito de la realidad (lo físico, lo biológico, lo sociológico, etc.), acotado metodológicamente. Sin embargo, lo estudiado en las ciencias presupone el ser de lo tematizado por ellas. Qué significa, en último término, *ser* en el sentido activo, verbal, que resuena en el participio presente *ens* (del que proviene el neologismo “ente”, como caminante es quien activamente camina y oyente el que oye), es algo que las ciencias no cuestionan, sino que presuponen. Esto es lo que inquiere la metafísica.

⁴ ARISTÓTELES, *Met.*, VI, 1, 1025 b 4-10.

La radicalización intelectual que se ejerce en la metafísica consiste en un preguntar que atañe a lo presupuesto y no pensado; se encamina – en cuanto radicalización – hacia la raíz. «Hay una ciencia que considera el ente en cuanto ente y lo que le corresponde de suyo. Y esta ciencia no se identifica con ninguna de las que llamamos particulares, pues ninguna de las otras especula en general acerca del ente en cuanto ente»⁵. En este sentido, la metafísica estriba en un movimiento que se dirige de lo presupuesto a la base que lo sostiene, a su fondo o fundamento, para considerarlo intelectualmente. «Buscamos los principios y las causas de los entes, pero es claro que en cuanto entes»⁶, en su “siendo”, en su ser.

Así surge el imperativo de plantearse preguntas radicales que, por referirse a la raíz, atañen a lo integral de lo que existe y no sólo a una o algunas de sus dimensiones. La experiencia de la apertura encauza hacia la reflexión intelectual, gracias a la cual se puede acceder a una nueva apertura o a penetrar ulteriormente en lo ya entrevisto. Como es lógico, la interrogación requiere ser elaborada e impele a ponerse en camino hacia una respuesta⁷. También, en este sentido, la reflexión teórica o especulativa es un itinerario intelectual. La radicalización del preguntar encamina hacia la raíz o fundamento; su itinerario puede ser designado entonces como fundamentar. Pero en cuanto tal, es una travesía.

Una de las vías que conducen a abrirse a la dimensión radical de la existencia personal y ajena, y a plantear interrogantes últimos, radicales y de carácter global, es la experiencia de la finitud. Gracias a ella, el hombre se ha percatado de la cuestionabilidad de la propia existencia y del ser de lo que le rodea. Movidio por la conciencia de la finitud, el ser humano ha elevado la mirada más allá de lo inmediato. Estimulado por la urgencia que despierta, el hombre se ha planteado cuestiones metafísicas. En efecto, la experiencia de la finitud no se reduce a algunos aspectos o sectores de lo real, sino que abarca todo lo que constituye nuestro ámbito inmediato de experiencia. Junto con la apertura, la experiencia de la finitud es un elemento constitutivo esencial del dinamismo histórico y biográfico del hombre; por ello, requiere ser tematizada si se pretende alcanzar una comprensión rigurosa del hombre y de su modo de conducir la existencia.

3. La inteligencia y la libertad ante la finitud

La comprensión espontánea de la existencia que todo hombre posee y acrecienta con su madurar, manifiesta que existir implica para la persona humana llevarse a cabo temporalmente. Como indicábamos, entender la existencia como una misión supone la conciencia del yo, de la libertad y de la alteridad, tanto de lo otro impersonal como del otro personal. La relación consigo mismo, que la autoconfi-

⁵ IDEM, *Met.*, IV, 1, 1003 a 21-24.

⁶ IDEM, *Met.*, VI, 1, 1025 b 3-4.

⁷ Cfr. L. ROMERA, *Introduzione alla domanda metafisica*, Armando, Roma 2003.

guración implica, se realiza junto con la relación con el tú y lo otro. Sin embargo, el resultado del esfuerzo de la libertad en la existencia no está asegurado de antemano. En efecto, la apertura a la alteridad contiene una cierta ambigüedad en el hombre histórico. Si bien, por una parte, ésta ofrece el ámbito en el que llevarse a cabo según lo más genuino del hombre; por otra parte, se halla expuesta al riesgo de *enajenar* a la persona.

El Kierkegaard de *La enfermedad mortal*, por ejemplo, y el Heidegger de *Ser y tiempo* se detienen, desde perspectivas distintas y con resultados de alcance desigual, a considerar el peligro de frustración de la existencia, al que se arriesga necesariamente cada hombre. La relación con la alteridad puede conducir al olvido del yo o del sí-mismo, identificándolo con los asuntos que le ocupan o con la “masa” de coetáneos despersonalizados. Cuando el yo se asimila sin más con las ocupaciones laborales, lúdicas, culturales, etc., hasta situar en ellas – en su éxito – la propia identidad, el hombre no solamente se *degrada* al estado de dispersión en la multiplicidad de *lo otro*, que mina la identidad del yo, sino que llega incluso a *disolverse en lo otro*, enajenándose.

Algo análogo ocurre cuando la persona se identifica con pautas sociales o modas históricas y culturales, que atañen a las más diversas esferas de la existencia, con una intensidad tal que el yo se confunde con el impersonal “se dice”, “se piensa”, “se valora”, “se actúa”, etc., hasta diluirse en ello, como Heidegger describió con agudeza. La pérdida u olvido de ser un sí-mismo que tiene como tarea en la existencia llevarse a cabo de un modo intransferible, encamina a un estado de inautenticidad que – de no corregirse – termina con la enajenación, es decir, frustrando la existencia.

El peligro de malograrse que acecha a cada hombre obliga a reconsiderar la propia biografía y la actitud con la que se acomete el vivir cotidiano. De todos modos, junto al riesgo señalado, hay un segundo motivo que cuestiona la existencia en su globalidad: la finitud.

La experiencia común no cesa de advertir acerca del carácter finito del yo, de lo que éste realiza y de la alteridad con la que se relaciona. La finitud se pone de manifiesto, por ejemplo, en la *temporalidad* del ser propio y ajeno. Empezar a existir no es sin más un mero hecho de experiencia empírica, ante el que sólo cabe una constatación positivista. Para un ser libre, el empezar propio o de las personas relevantes para él, no deja indiferente; por el contrario, incita a interrogarse sobre el *origen del ser*. La fugacidad e índole transitoria de lo acometido y ejecutado, de los éxitos o fracasos, de los estados interiores y circunstancias exteriores, conduce a plantear la pregunta acerca del *sentido último* de lo que se emprende en la existencia. La respuesta a estos interrogantes es de importancia vital, ya que especifica el enfoque de la existencia en su globalidad. No es indiferente para el vivir cotidiano si, ante la cuestión del origen, la respuesta reza que el hombre es un ser arrojado a la existencia desde una instancia anónima o, por el contrario, es fruto de un don; como tampoco es irrelevante la respuesta a la pregunta acerca del sentido, es decir, si la temporalidad es la última instancia de

la existencia – con lo que todo se dirige hacia la nada – o la temporalidad remite a una eternidad.

Temporalidad no significa únicamente *distensión*, en cuanto transito sin determinamiento, sino también que lo que es y acontece posee un carácter parcial y fragmentario. El hombre no halla lo definitivo en nada del yo y de su entorno. Lo temporal es provisional, también desde un punto de vista cualitativo. La *provisionalidad* de todo lo alcanzado o sufrido se muestra en que nada se presenta como definitivo o pleno. De ahí el sentido de insuficiencia que cualquier acto o situación humana suscita. El carácter inacabado de la existencia se percibe también en las experiencias positivas: ninguna situación, estado o acto aislado es capaz de colmar la existencia; por eso, la historia y la propia biografía continúan, y no sólo en el sentido de que siguen corriendo las agujas del reloj y pasan las páginas del calendario.

De todos modos, la conciencia de la muerte es lo que engendra con más urgencia y seriedad la cuestión del sentido de una existencia marcada por la finitud. La muerte aparece como lo que anula todo lo que tenía valor en la vida, hasta la propia existencia. Ella se encarga de enfrentar al hombre con la pregunta acerca del sentido de existir libremente y de la libertad en cuanto tal. También en este caso, la respuesta no es indiferente para el vivir cotidiano, afectando al hombre no sectorialmente, sino de un modo integral.

La finitud se constata también en los fenómenos de *disociación* que vive el yo o se le anuncian como un riesgo. Es experiencia común la percepción de tensiones en la interioridad de la persona entre los distintos estratos que la componen. El imperativo ético puede encontrar resistencias en uno mismo por el esfuerzo o sacrificio que requiere, de tal modo que el hombre se viva como desdoblado o, al menos, con el deber de reintegrar esferas de sí mismo que parecen ajenas las unas a las otras. El *padecimiento* de una enfermedad, de la pobreza o de la injusticia, son también experiencias que alejan al yo de una visión ingenua de la existencia. Ellas se añaden a las limitaciones que el hombre tiene de por sí: por ser histórico, su libertad se encuentra *situada* en un contexto que delimita sus posibilidades; por ser biográfico, su libertad *acarrea* con las condiciones que recibe y con las consecuencias de sus actos. La finitud se nos presenta por doquier.

Otro aspecto que subraya la finitud del hombre es el riesgo más grave contenido en su libertad: la posibilidad de frustrarse en su núcleo íntimo cuando actúa moralmente mal. En este caso, el hombre no padece el mal, sino que lo causa y se transforma en malo. Cuando el existente emprende esta ruta, se dirige hacia la *alienación* de sí de un modo todavía más intenso que la disolución del yo en lo ajeno (los asuntos o la masa impersonal).

La libertad humana se enfrenta con su finitud como con un problema que no es susceptible de ser aplazado, porque lo que está en juego es el sentido último del ejercicio mismo de la libertad y el riesgo de alienarse que ella contiene. En este contexto, puede tener lugar una apertura de la persona a la dimensión religiosa, con el reconocimiento de la presencia de Dios y la decisión de dirigirse a Él, como

exigencia personal y respuesta a la exigencia que la divinidad le plantea. La apertura a Dios y a la relación con Él (la religión) implican ganar en inteligibilidad, en la medida en que ofrecen una respuesta a las preguntas radicales, otorgan el horizonte de comprensión último de la existencia en el que enfrentarse con sus dificultades y misterios, señalan la orientación definitiva del existir y suscitan la actitud vital básica ante lo cotidiano y la propia biografía como una totalidad, con lo que ella encierra.

4. La experiencia religiosa

Saber de Dios y dirigirse a Él, constituye el núcleo esencial de la religión, donde se dan cita todas las dimensiones fundamentales de la persona: la inteligencia y la voluntad, la intimidad de los afectos y la esfera social, la corporeidad y el espíritu. Es la persona en su integridad quien se percata de Dios y responde. Por eso, no es infrecuente que se designe el ámbito de la religión con el término “corazón”, no para contraponerlo a la inteligencia (con su demanda de verdad) y a la libertad (con su requerimiento ético), como hiciera Schleiermacher en polémica con Hegel y Kant buscando una esfera específica para la religión y situándola en la del sentimiento (*Gefühl*), sino para subrayar que la persona se dirige hacia Dios desde su centro más radical (corazón), hacia donde confluyen, donde se aúnan y desde donde manan todos los actos estrictamente personales⁸.

Dios no forma parte de nuestras evidencias inmediatas. La excedencia de ser y de luz del Infinito supera las capacidades cognoscitivas de lo finito⁹. El hombre debe abrirse y reconocer a Dios. La apertura al Trascendente llama en causa a la persona en su núcleo y, por tanto, entran en juego la inteligencia, su actitud libre y el resto de dimensiones aludidas. De modo semejante a como se denomina experiencia ética o experiencia estética al conjunto de actos y hábitos que constituyen las esferas ética y estética del hombre, designamos experiencia religiosa, de un modo amplio, a la totalidad de actos y actitudes que forman y en los que se expresa la relación del hombre con la divinidad: tanto su apertura intelectual a Dios, como su respuesta libre.

La experiencia religiosa consiste, vista en su globalidad, en un itinerario que emprende y recorre la persona a lo largo de su existencia. La experiencia religiosa no es únicamente un conjunto de vivencias, sino un modo de existir, sabiéndose ante un Trascendente, como don suyo y refiriendo todo lo propio a Él. Dichos saber y referir se vierten en actos y actitudes, que a su vez conforman a la perso-

⁸ Cfr. J. ESCRIVÁ DE BALAGUER, *Es Cristo que pasa*, n. 164, Rialp, Madrid 1974.

⁹ Cfr. ARISTÓTELES, *Met.*, II, 1, 993 b 9-11: «Pues el estado de las aves nocturnas ante la luz del día es también el del entendimiento de nuestra alma frente a las cosas más claras por naturaleza». A este respecto, cfr. en S. TOMÁS DE AQUINO, *S. Th.* I, q. 2, a. 1; y en PLATÓN, *Soph.*, 254 a-b.

na. La apertura a Dios y su respuesta existencial se incrementan con el transcurso de una existencia vivida religiosamente, de tal modo que el conocimiento de Dios y su relación libre con Él se dan y se configuran en un itinerario.

Saber de Dios es algo a lo que el hombre accede vitalmente de muchas maneras. En ocasiones, la persona se abre a Dios desde la infancia, gracias a la educación recibida. En otras, es el encuentro, la palabra o el testimonio de un tú, lo que permite descubrir que la existencia humana está llamada a una dimensión para la cual antes se estaba cegado y que, sin embargo, constituye la realidad última de la misma, ya que la refiere a la Realidad por antonomasia. En otras, podrán ser las experiencias de apertura que antes señalábamos las que conduzcan al hombre hacia Dios. En todo caso, la apertura a reconocer que Dios existe y el crecimiento en el saber acerca de Él acontecen en el curso de un itinerario personal que cada uno recorre. Incluso cuando la persona se detiene a reflexionar rigurosamente e intenta formular filosóficamente cómo se alcanza el conocimiento de Dios, es evidente que el proceso requiere andar un camino (vía) intelectual, que no es inmediato ni susceptible de ser reproducido o expresado sin unos presupuestos de índole metafísica, que implican un camino especulativo.

El itinerario, también en este último caso, consiste en un proceso progresivo de apertura a Dios y reconocimiento de su Presencia; itinerario que contiene ese escrutar que permite adentrarse en el conocimiento de Dios. Junto a ello, el itinerario implica la conciencia de que la relación con Dios responde a una exigencia ontológica, constitutiva, del hombre, y exige una respuesta por parte de él. Recapitulando, se podría decir que el conocimiento de Dios y la respuesta humana a Él se estructuran – parafraseando a San Buenaventura – como un *itinerarium personae in Deum*.

La experiencia religiosa, en el sentido indicado, posee un grado de riqueza tal, que es difícil sintetizarla en pocas palabras. Una de las expresiones concisas más acertadas para referirse a ella es la declaración agustiniana: *quia fecisti nos ad te et inquietum est cor nostrum, donec requiescat in te* (porque nos hiciste para ti y nuestro corazón está inquieto, hasta que no descansa en ti)¹⁰. El sentido y la justificación de esta célebre aserción de las *Confesiones* se enraízan en el itinerario biográfico – especulativo, moral, religioso – de San Agustín. Puede ser de provecho identificar sus elementos constitutivos centrales, ya que en ellos se expresan contenidos esenciales de la experiencia religiosa.

La experiencia religiosa incluye, en primer lugar, la experiencia de la *inquietud de corazón*, estrechamente ligada con la *conciencia de la insuficiencia* que antes identificábamos en la base del dinamismo biográfico e histórico del hombre. La inquietud que se despierta en la intimidad de la persona surge de la articulación de la experiencia originaria del ser, de la experiencia de la finitud y de la conciencia de tener que llevarse a cabo, a las que también aludíamos anteriormente. En efecto, la apertura constitutiva del ser humano al ser en cuanto tal y a

¹⁰ S. AGUSTÍN, *Confesiones* I, 1, 1.

la propia realización no se colma con los resultados finitos, transitorios y parciales que va alcanzando en su existencia histórica. De ahí el sentido de insuficiencia que adquiere y le impele a seguir adelante en su biografía y en la historia.

La experiencia del *cor inquietum* es tan común en el hombre, que puede pasar desapercibida para la conciencia, incluso en su reflexión explícita. La experiencia de que tratamos no consiste necesariamente en una vivencia intensa, aunque ésta, de darse, la acentúe y obligue a enfrentarse con ella. La experiencia de la inquietud íntima tiene un componente existencial y otro intelectual, en el caso de que sea legítimo establecer aquí esta distinción. El componente existencial se refiere, ante todo, a la conciencia de que la existencia se presenta como una tarea encomendada a cada uno, de la cual no cabe desentenderse y de la que se es responsable (para empezar ante sí mismo en la medida en que es uno mismo el que está en juego). Apoyándose en esta conciencia, se articulan las experiencias de la apertura a lo real – con toda su amplitud potencial – y de la finitud. La *inquietud* ante la tarea de la propia existencia se modela entonces como *anhelo*, dada la insuficiencia que se constata en lo provisional.

La experiencia del *cor inquietum* y su hermenéutica existencial como anhelo que no se colma con lo pasajero y fragmentario, no tienen, estrictamente hablando, una naturaleza sentimental, aunque la afectividad muchas veces las acompañe. Expresan, más bien, una exigencia ontológica, constitutiva, del hombre como ser temporal y libre. Por eso, tampoco son susceptibles de ser interpretadas como algo implantado desde fuera – culturalmente – o como un engaño o máscara, detrás de la cual ocultar una existencia sin sentido. El anhelo se encuentra en la base del dinamismo libre y finito de un ser que sabe que realizarse en la existencia es un imperativo ineliminable.

El componente existencial incluye un componente intelectual, que la conciencia explícita del *cor inquietum* conduce a considerar directamente. La conciencia de la finitud propia y ajena pone de manifiesto que el ser finito no es autárquico, es decir, que su principio originante no se encuentra en sí mismo. Ante ello, surge la demanda, insoslayable para una inteligencia coherente, de plantear temáticamente la *pregunta acerca del origen* último de lo finito.

Las experiencias de la finitud y de la persona muestran también que el hombre no es un ser autorreferencial, sino que remite al mundo que le rodea y a los demás. No es completamente autónomo: constantemente recibe de la alteridad (de lo otro y de los otros). Junto a lo dicho, el hombre se sabe amenazado por la posibilidad del nihilismo, en el que acabaría una existencia que se dirige hacia la muerte y constata la muerte del otro, si la muerte fuese la última instancia. Si a todo ello se añade la conciencia de la posibilidad de alienarse, que la historia no cesa de recordar, entonces surge también el requerimiento ineludible de *cuestionar el sentido* definitivo de la existencia.

Sin embargo, la finitud es el ámbito en el que desarrollar la propia existencia. En ella el hombre encuentra, junto con lo negativo, innumerables realidades positivas que, en lugar de acallar la inquietud, la aumentan, precisamente porque alu-

den a un más allá de lo transitorio y parcial. El tú y el *pulchrum* del mundo muestran el valor de la existencia, pero también replantean, con incisividad por su carácter finito y su relevancia existencial, las cuestiones indicadas.

El *cor inquietum* ha conducido históricamente al hombre a reconocer una Realidad allende lo finito, que se manifiesta en lo finito como su Origen radical y Destino definitivo. La apertura a la dimensión religiosa – el reconocimiento de Dios – tiene un valor hermenéutico primordial, en la medida en que permite comprender con mayor profundidad y rigor lo finito. Las preguntas que lo finito suscita encuentran respuesta en ella; ciertamente en el misterio, como ahora constataremos. La apertura a la Trascendencia es una ganancia en inteligibilidad; sin ella, los problemas que presenta lo finito permanecen con todo su carácter aporético. Renunciar a la comprensión que se alcanza con la apertura a la dimensión religiosa – cerrándose a ella – supone optar por una línea que conduce a abdicar de un pensamiento (*intellectus*) con pretensiones de intelección, para abandonarse en una razón (*ratio*) sectorial, pragmática e instrumental, desasistida de criterios al margen de su campo de aplicación. Los peligros inherentes a dicha opción son evidentes, como se pone de manifiesto en el debate en torno a las pautas que deben orientar las biotecnologías o la convivencia en una sociedad pluricultural, y cada vez más globalizada, o la ética del mercado.

La apertura religiosa y el reconocimiento de Dios significan percatarse del *fecisti nos ad te*, es decir, que – por un lado – lo no autárquico remite a un Origen sin principio (*fecisti nos*) y que – por otro – la no autorreferencialidad del hombre remite de nuevo a dicho Origen en cuanto fin y sentido de la existencia (*ad te*). El carácter de *remisión* del hombre en su finitud al Infinito tiene, por tanto, una doble dimensión: *protológica* (de principio u origen) y *teleológica* (de fin), ambas de índole ontológica y alcance existencial. Esta hermenéutica de lo finito desde su referencia a un Origen que, en cuanto definitivo, está allende lo finito – es infinito –, se manifiesta como una exigencia intelectual y vital: exigencia intelectual, ya que lo finito requiere ontológicamente un origen; exigencia existencial, porque el referirse a Dios se comprende como respuesta a la exigencia ontológica de un ser cuya finalidad constitutiva se halla en Dios (*fecisti nos ad te*).

El reconocimiento del Origen radical de lo finito implica advertir su infinitud y trascendencia; de otro modo, estaríamos todavía en el ámbito de lo no-autárquico. Ahora bien, lo infinito sólo es tal, si no está necesitado ni depende de nada. El Infinito se nos muestra como el *Ab-solutus* (Independiente, sin constricciones) que, en cuanto absoluto, si dona el ser, lo concede por liberalidad, sin otro motivo que su bondad. Es Él a quien responde y se dirige el hombre.

La inquietud y el reconocimiento de ser originados por Dios y destinados a Él encaminan a caer en la cuenta de que la propia plenitud ontológica – y por ello existencial – se encuentra en Dios: *donec requiescat in te*. El corazón se aquieta en la relación con Dios, pues la identidad de ese ser personal, libre y temporal, que es el hombre, apunta teleológicamente hacia Él. La referencia a Dios es lo que da valor a la existencia y a todo lo que se realiza o acontece en ella. Lejos de subs-

traer a la existencia cotidiana su valor, referir la propia persona y todo lo que constituye la vida a Dios, confiere significado a lo que se ejecuta y tiene lugar en ella, porque en la referencia al Origen y al Fin absoluto, todo alcanza su plenitud. Por eso, un trazo distintivo de lo divino es la paz (*requiescat in te*), aunque en ocasiones esté acompañada por las contrariedades en la existencia y la vivencia de las dificultades, el sufrimiento o, incluso, la desazón.

Como ocurre con la apertura y el reconocimiento, la referencia a Dios se incrementa, o debería hacerlo, a lo largo del tiempo. La experiencia religiosa es un itinerario, ya que ni la apertura del corazón inquieto, ni el reconocimiento del Origen y Fin, ni la referencia a Dios tal y como tiene lugar en un momento de la vida, son definitivas. Lo definitivo es el referente, por decirlo así. El acto del hombre siempre es susceptible de crecer. El camino dura lo que dure la existencia terrena.

La referencia a Dios puede ser denominada como descanso (*requiescat in te*), también porque exige del hombre un acto radical – con la consiguiente actitud de fondo – que cabría designar con el término “abandono”. Ahora bien, el abandono – con el sentido que a continuación especificaremos – requiere una conversión. En efecto, la apertura religiosa y el reconocimiento de Dios exigen una respuesta del hombre, que implica superar la pretensión de autosuficiencia que se esconde en el hombre histórico. Desde la comprensión del hombre en su referencia ontológica y teleológica al Trascendente, la ambición de autosuficiencia se manifiesta como inautenticidad y falseamiento; con otros términos, y en relación a Dios, como pecado.

La autosuficiencia se modula como autoafirmación, es decir, como existencia centrada en el *ego* y que busca sólo la imposición del *ego*; se modaliza también como afán de posesión – de cosas, de poder, de éxito, de goces –, lo que conlleva instrumentalizar en función del *ego* la realidad de lo otro y del otro, con el deseo de una suficiencia en y con dicha posesión; se vierte, así mismo, en la reivindicación ilusoria de autonomía, cerrándose al tú sin aceptar ni agradecer lo que se recibe, con un ansia disparatada de no depender; etc.

Frente a la autosuficiencia, el hombre se vuelve hacia Dios y acepta el don que recibe de Él: la existencia y su realización colmada. La aceptación se expresa en un agradecimiento que permite descubrir la manifestación de su gloria en lo que es un don de Dios: en lo finito, visto en su verdad última. Sin aceptación y agradecimiento, no tiene lugar la apertura para reconocer su gloria y es imposible el descanso (*requiescere in te*). Pero, además, el agradecimiento lleva a glorificar y a penetrar – dejarse conducir – ulteriormente en su gloria. Que el itinerario para ello esté sellado por la cruz, es uno de los elementos centrales que la comprensión cristiana muestra con toda su radicalidad.

La aceptación del don de la existencia y de su realización cumplida se expresa, así mismo, en la súplica ante los riesgos que la finitud implica en nuestra realidad histórica, englobables en el término analógico “mal”. Junto con el agradecimiento y la glorificación, la plegaria y la contricción modalizan la referencia del hombre a Dios.

Ahora bien, la aceptación del don divino abraza implícitamente una exigencia, que la conciencia religiosa reconoce como un imperativo que corresponde a la demanda ontológica del hombre, y por lo tanto, a su verdad y a su teleología. Aceptar el don, requiere disponerse para donar. Con otras palabras y dicho cristianamente, si aceptar el don y corresponder a él dirigiéndose a Dios significan amar a Dios, ese amor posee la exigencia intrínseca de amar al prójimo. El segundo mandamiento es semejante al primero. En todo ello hay una coherencia, que los textos joánicos no dejan de subrayar: si Dios es amor que gratuitamente crea y salva (concede la plenitud), solamente conoce a Dios el que ama; el amor de Dios (reconocerle y responder con amor) requiere darse al otro (abrirse y amar al prójimo).

Sin esta dimensión ética que demanda de la libertad una respuesta, el hombre no penetra en el misterio de Dios, ni en la verdad profunda de sí mismo. De nuevo es menester recordar que, en todo ello, cabe y se debe crecer: el itinerario continúa, pues el anhelo todavía no se colma.

Todo lo visto en torno a la aceptación del don, a sus expresiones y a la disposición a dar(se), es lo que desglosa el contenido del abandono como acto y actitud religiosa, al que nos referíamos. Abandonarse es la respuesta libre de quien sabe que su existencia libre es un don de Dios y que es Él quien libremente llama a sí al hombre, le ofrece la fuerza liberatoria de acercarse y le concede la posibilidad del ejercicio colmado de su libertad merced a la gracia (su plenitud). La iniciativa parte de Dios. El abandono, entendido correctamente, no conduce a la dejación de la libertad, sino todo lo contrario. La fe, en el sentido paulino, por ejemplo, es expresión de un creer que dirige a aceptar y recibir el don divino, a adentrarse en la misión de la existencia de un modo esperanzado y a corresponder al amor divino con una vida orientada hacia la caridad, con el esfuerzo y la iniciativa que todo ello implica. El abandono consiste, dicho cristianamente, en el ejercicio de las virtudes teologales, en las que se cifra la esencia de la existencia religiosa de un cristiano con su libertad.

De todos modos, no puede pasar desapercibido que, en lo que hemos considerado hasta ahora, se pone de manifiesto que la experiencia religiosa posee contenidos intelectuales, doctrinales o dogmáticos, en relación a Dios y al hombre, que le son esenciales. La experiencia religiosa incluye también una exigencia moral y se expresa en una referencia espiritual y litúrgica – cultural – a Dios, intrínsecamente unidas a los contenidos dogmáticos. Desde aquí es evidente que la religión conlleva necesariamente una exigencia de verdad. Lo que aquí está en juego es la comprensión última y la orientación definitiva de una existencia expuesta al riesgo de la alienación. Por eso, es imprescindible la profundización intelectual.

5. Elaboración intelectual y verdad religiosa

Ya ha sido subrayado que la apertura y el reconocimiento implican ganar en inteligibilidad y ofrecen un nuevo horizonte en el que llevar a cabo la propia exis-

tencia. Sin embargo, en el ámbito de la religión, como también sucede en el ético, la historia y la situación contemporánea muestran que la humanidad se ha abierto a lo divino, ha reconocido su existencia y ha enfocado su relación con ello según una multiplicidad de modos. Las diferentes religiones no son homogéneas, ni en sus contenidos intelectuales, ni en sus enfoques morales de la existencia, ni en las modalidades de dirigirse a lo divino.

La respuesta a la cuestión acerca de quién o qué es lo divino, condiciona la comprensión del hombre de sí mismo y, por tanto, la determinación de cómo conducirse en la vida y remitirse a la divinidad. Y viceversa: en las pautas culturales, en las modalidades de espiritualidad y en los planteamientos morales de una religión (tanto en la dimensión individual como civil de la ética), se contiene una imagen de la divinidad y una comprensión del hombre que constituyen la base – implícita o explícita – en la que dichas pautas se apoyan. Dado que el contenido de la religión se refiere a las ultimidades, es decir, a la instancia definitiva de la verdad, a cuya luz se enjuicia la existencia, y al sentido último de la persona, es claro que en este ámbito no puede ser desatendida la cuestión de la verdad. A ello se añade el desafío que el hombre no religioso plantea al hombre religioso de que le muestre con rigor, sin caer en sofismas o actitudes fundamentalistas, la justificación de la autenticidad de la apertura y de la verdad religiosa¹¹.

La demanda de verdad dirigida a la religión corre pareja con la reivindicación de verdad que cualquier religión incluye, con independencia de la modalidad lógica o noética de la formulación de sus contenidos. Corresponder a la exigencia de verdad de la apertura religiosa y del reconocimiento de Dios, supone emprender una elaboración intelectual que debe consentir el acceso a tres cometidos de naturaleza cognoscitiva: 1) garantizar y justificar la apertura y el conocimiento propio de una religión, o ayudar a que se lleve a cabo la apertura y el reconocimiento en el caso de que quien reflexiona o su interlocutor no sean hombres religiosos; 2) profundizar en el conocimiento de Dios, del hombre y del modo de existir en relación con Dios; 3) obtener criterios de discernimiento acerca de la verdad de una palabra religiosa, teniendo en cuenta la multiplicidad de palabras religiosas (o pseudoreligiosas) en una sociedad pluricultural y multireligiosa.

En la elaboración intelectual de “la cuestión de Dios y de la religión” juega un papel primordial – como ha puesto de manifiesto Pannenberg – la coherencia de una comprensión religiosa, de cara a dar respuestas a los interrogantes que el hombre se plantea en el curso de su vida, movido por su experiencia¹². A este respecto, es ilustrativo el caso del profetismo de Israel.

El profeta se presenta como portador de una palabra divina que se yergue ante los avatares de la historia. La palabra profética es una palabra hermenéutica, en la

¹¹ Cfr. R. GUARDINI, *Religion und Offenbarung*, Grünewald-Schöningh, Mainz-Paderborn 1990.

¹² Cfr. W. PANNENBERG, *Metaphysik und Gottesgedanke*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1988; IDEM, *Systematische Theologie*, Bd. I, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1988.

medida en que indica al hombre la esencia de la situación en que se encuentra y experimenta, le muestra los motivos de la misma y le permite comprenderla. En la historia de Israel, el profeta desvela que el sufrimiento que padece el pueblo es fruto de haber vuelto la espalda a Dios, haber pretendido ser autosuficiente y no haber seguido sus caminos. El profeta subraya que solamente cuando se tiene en cuenta lo que su mensaje transmite, es decir, la dimensión religiosa de lo que acontece, el hombre sabe realmente qué es lo que acaece. Pero la palabra profética es también una locución que devuelve la esperanza, ya que – al recordar la misericordia del Dios fiel que no olvida al hombre – abre de nuevo las puertas al futuro. Ahora bien, la palabra tiene auténticamente valor hermenéutico, al iluminar la experiencia, y existencial, al despejar el futuro, en la medida en que se sostiene sobre unos contenidos doctrinales que garantizan su carácter iluminante y esperanzador, y evitan que se trate de una farsa. Por eso, la palabra profética es también palabra dogmática y reveladora de Dios.

En efecto, el profeta – piénsese, por ejemplo, en *Isaías* y en la deportación de Israel a Babilonia – es el que interpreta la historia y abre al futuro, porque muestra el pecado del pueblo y anuncia a un Dios que es Señor de la historia. Sólo ante un Dios así, cuando el hombre se da la vuelta, se encamina hacia su desgracia (como también ilustran el libro de la *Sabiduría* y la *Epístola a los romanos*, en estos casos considerando la historia de toda la humanidad y no sólo de Israel). Pero también es cierto que sólo ante un Dios “Señor de la historia”, el hombre es capaz de fiarse de sus promesas, de que no está todo perdido, a pesar de las apariencias. Ahora bien, el Dios Señor de la historia sólo es tal, si Dios es el Dios vivo y misericordioso, es decir, el Dios que se revela con carácter personal: alguien que actúa, a quien cabe invocar, de quien el hombre puede fiarse. Pero además, Dios es Señor de la historia y un Dios en quien confiar, únicamente si es el Dios todopoderoso, el Creador de todo lo que existe. Y, de nuevo, el Dios creador y todopoderoso sólo puede serlo el Dios único y trascendente. En definitiva, la palabra profética es también palabra que anuncia al Dios único y trascendente, creador y todopoderoso; palabra que proclama el monoteísmo.

El carácter doctrinal (veritativo, revelador) de la palabra profética sostiene, así mismo, la dimensión moral del mensaje del hombre de Dios. Si Dios es el Dios fiel y misericordioso que se compadece del hombre pecador, Dios pide al hombre que corresponda a la verdad divina y a la verdad antropológica y sea, a su vez, un ser que ame y se compadezca del desvalido: de la viuda, del huérfano, del menesteroso, del extranjero.

La coherencia de la palabra profética se presenta iluminadora; invita al hombre a adentrarse en la verdad que anuncia, a abrirse a ella para ganar en inteligibilidad ante su experiencia histórica y corresponder a sus exigencias intrínsecas de verdad y de cómo conducir la existencia. En este contexto, la coherencia y el valor de inteligibilidad, de verdad, de orientación y de evento histórico de relevancia ontológica y salvífica, se incrementan y alcanzan su plenitud con el Nuevo Testamento. La revelación del misterio del Dios trino, que es amor (*hóti ho Theòs*

agápe estín)¹³, que crea por liberalidad y se compadece del hombre, asumiendo y redimiendo su ser y destino con la encarnación, cruz, resurrección del Hijo y el envío del Espíritu, abren al hombre a la verdad última que le permite ser – por gracia – según su auténtica identidad y destino.

Los contenidos dogmáticos-revelativos del libro de *Isaías* no son indiferentes para cualquier hombre, ni en términos de verdad, ni de cara a la existencia. Si Dios es uno o no; si es personal o no; si es Señor de la historia o no; si es un Dios que ama y se compadece o no; etc., no son cuestiones secundarias ante el cometido de comprender la realidad propia y ajena, y de recorrer el itinerario de la vida. Si lo relevante de la religión fuese exclusivamente el darse de una cierta religiosidad en el hombre, todas las cuestiones dogmáticas perderían su importancia; pero, con ello, se debería renunciar a la pretensión de verdad en el ámbito más radical de la existencia y los contenidos religiosos serían intercambiables o sustituibles.

Las aberraciones a las que puede llegar el hombre invocando la religión son una advertencia constante acerca de la importancia de no dejar desasistido el ámbito último de la existencia – la religión – de un enfoque en términos de verdad. Por lo demás, si Dios es reconocible porque se manifiesta en sus obras – en lo creado, en cuanto hechura de sus manos – es propio de un ser inteligente no renunciar al pensamiento para reconocer la manifestación divina. Todo ello se acrecienta si Dios, además, se revela y actúa salvíficamente en la historia, sin limitarse – por decirlo así – a su acción creadora. En este caso, desentenderse a priori de la cuestión de la verdad de Dios, por considerar que lo único decisivo es poseer una cierta religiosidad que cada uno modulará según su cultura o inclinaciones, significaría cerrarse de antemano al reconocimiento de dicha revelación y a la aceptación de su acción salvífica, en detrimento ontológico y existencial (soteriológico) del hombre.

La elaboración intelectual permite acometer la tarea de garantizar y justificar la apertura o de encaminar hacia ella, de profundizar en el conocimiento del Dios reconocido y de adquirir criterios de discernimiento ante la multitud de palabras religiosas o pseudoreligiosas; y, todo ello, sin actitudes impositivas o cerriles, ajenas a la dignidad del hombre y a la esencia auténtica de la religión y del acto religioso.

La no indiferencia de la cuestión de la verdad de Dios se pone de manifiesto con mayor fuerza, si se compara la comprensión del ser y la actitud existencial del creyente, con la mirada y el enfoque de la vida del ateísmo radical. Como Nietzsche ha proclamado en *La gaya ciencia*, negar la realidad de la trascendencia significa privar al hombre del marco de referencia en el que comprender lo finito, en el que encontrar el sentido de una existencia marcada con el sufrimiento que acompaña a sus goces, con el que orientarse en el ejercicio de la libertad¹⁴.

¹³ *I Jn.* 4, 8.

¹⁴ Cfr. F. NIETZSCHE, *Die fröhliche Wissenschaft*, Kritische Gesamtausgabe, Hrg. von G. Colli und M. Montinari, Walter de Gruyter, Berlin 1973, Bd. VI/1, n. 125, pp. 158-159.

La “muerte de Dios” supone que el hombre deberá habituarse a “mirar abismos” porque, faltando el Infinito, todo lo finito flota en una ausencia, vagabundea en la nada, se encamina a un vacío¹⁵.

La ausencia que el ateo nietzscheano confiesa es 1) una ausencia ontológica, porque lo finito está rodeado de la nada y se dirige a ella; 2) es también una ausencia de inteligibilidad, ya que falta el horizonte de comprensión último y se declara que no existe la verdad sino solamente interpretaciones fugaces; y 3) consiste así mismo en una ausencia de índole existencial, pues sin fin trascendente, el hombre está condenado a la inquietud sin tregua de quien nunca encontrará lo que le colma, porque no existe. La existencia que bosqueja Nietzsche se enfoca como una creatividad lúdica¹⁶ – en la medida en que no hay teleología en sí – necesita del valor (*Mut*) de quien debe enfrentarse con su carácter trágico¹⁷.

En este contexto, la libertad se comprende en términos de posibilidad y de potencialidad, reivindicando la superación de pautas éticas, en cuanto se interpretan limitadoras de sus posibilidades. Situarse “más allá del bien y del mal” y rechazar una teleología en el hombre, implica considerar que éste no es comprensible desde la noción de identidad. Un hombre sin identidad está abierto a todas las posibilidades y su libertad consistirá en la voluntad de sí, en voluntad de su potencialidad (*Wille zur Macht*). La potencia está abierta a todo, cabe sentenciar aristotélicamente. Sin embargo, una libertad enfocada desde la ausencia de identidad, de fin y de Dios, es una libertad fundamentada en la mera potencia – con todas las aporías que conlleva fundamentar el acto en el “no ser” de la potencia – y además una libertad arbitraria, sin indicadores que la salven del peligro del despotismo consigo misma o con el otro. Sin bien ni mal, sin verdad, con la sola potencialidad creativa de un hombre desamparado a sí mismo y a su vacía y tautológica autoafirmación, palabras como compasión, agradecimiento y confianza, abandono y esperanza, lealtad y compromiso, solidaridad, pierden sentido. Por todo lo que llevamos dicho con respecto a Nietzsche y lo visto anteriormente, es evidente la contraposición entre la actitud y la comprensión del hombre religioso y del hombre no religioso, también cuando este último no llega a los extremos que Nietzsche pretendía del ateo. La no indiferencia de las cuestiones concernientes la verdad de Dios y del hombre es clara.

6. El itinerario metafísico hacia Dios

La apertura religiosa y el reconocimiento de Dios tienen lugar como un descubrimiento y saber que lo finito posee su origen radical en un Ser infinito. Dios

¹⁵ Cfr. F. NIETZSCHE, *Also sprach Zarathustra, Vom Gesicht und Räthsel, I*, Kritische Gesamtausgabe, op. cit., 1970, Bd. VI/1, pp. 194 ss.

¹⁶ Cfr. F. NIETZSCHE, *Also sprach Zarathustra, Von den drei Verwandlungen*, op. cit., pp. 25 ss.

¹⁷ Cfr. F. NIETZSCHE, *Nachgelassene Fragmente*, Kritische Gesamtausgabe, op. cit., 1972, Bd. VIII/3, fr. 14 [89], *Die zwei Typen: Dionysos und der Gekreuzigte*, pp. 58 ss.

se reconoce en sus obras porque se manifiesta en ella y éstas remiten a Él. Percatarse de ello es un acto intelectual con alcance metafísico. Dicho en términos tomistas, la elaboración intelectual de los problemas suscitados por la experiencia de la finitud conduce, en primer lugar, a identificar el ser de las realidades como su acto más radical. El ser se muestra, entonces, como irreductible a la esencia y a los dinamismos causales del ente finito. El dinamismo finito, en cualquiera de sus ámbitos, consiste en un proceso o dar origen que estriba en transformar: afecta a las formalidades de lo real, presuponiendo constantemente el ser. Sin embargo, el ser no puede darse por descontado, en la medida en que la finitud de lo finito lo es también del ser. La finitud del ser se constata en la contingencia y limitación del ente. Surge, de este modo, la cuestión del origen radical del acto radical, cuando éste no es autárquico, como sucede en lo finito. La radicalización del preguntar metafísico se dirige a la raíz presupuesta, y no tematizada ni interrogada en las ciencias: el ser.

El origen del ser finito se reconoce en un Ser que supera el ámbito de la no autarquía y de la finitud. Por eso, dicho Ser no remite a otro ni es limitado, con lo que su virtualidad originante alcanza el ser de lo finito, eso que se mantiene al margen de lo disponible para el actuar y el causar finitos. El Ser *allende* lo finito es – como ya hemos anunciado – el Ser infinito, trascendente y absoluto. Por ello, su originar el ser no es semejante al causar de lo finito, sino un donar gratuito.

El Infinito y Trascendente no es aferrable intelectualmente por una inteligencia finita, de ahí que el Origen de lo finito se presente ante el hombre como un misterio. Pretender sondearlo – llegar al fondo – o comprenderlo – abarcar lo que es – se resuelve en una presunción vana que acaba por perder a Dios. Sin embargo, que no sea aferrable no equivale a que al hombre le esté vedado acercarse al misterio y desear penetrar, siquiera un poco, en el mar sin fondo de su riqueza. El anhelo de conocer la verdad de Dios es, en sí, una primera respuesta a la exigencia teleológica del hombre.

El itinerario intelectual para madurar en el conocimiento de Dios no puede consistir ni en la onto-teo-logía criticada por Heidegger¹⁸, ni en un proceso deductivo, como ha subrayado Fabro¹⁹. El pensamiento ontoteológico, característico del planteamiento moderno, radica en una onto-logía en donde el *logos* humano se constituye en la instancia definitiva de la verdad del ente. La razón pretende obtener deductivamente desde sí (*cogito, Selbstbewußtsein*) la totalidad de la verdad, partiendo del presupuesto de que la figura de la verdad es un sistema racional, abaricable por la razón y demostrable en y desde ella. De este modo, reprocha Heidegger, el *logos* avasalla al ente: en lugar de dejar que éste se manifieste en su verdad, la razón le impone sus parámetros e ideaciones. En la lógica de un siste-

¹⁸ Cfr. M. HEIDEGGER, *Die onto-theo-logische Verfassung der Metaphysik*, en *Identität und Differenz*, Neske, Pfullingen 1957.

¹⁹ Cfr. C. FABRO, *Partecipazione e causalità*, Società Editrice Internazionale, Torino 1960, p. 238.

ma racional, al ontología concluye con una teo-logía, en la que Dios es la pieza clave de la totalidad lógica, ya que cumple la función de ser la razón última que sostiene el sistema. La teología que se elabora con esta estrategia contiene una visión lógica de un Dios según la medida de la razón humana: un Dios para nada divino, ante quien nadie cae de hinojos para invocarle.

El conocimiento de Dios sólo es auténticamente de Dios si se sabe ante el misterio y lo respeta. La verdad de Dios no se puede deducir desde lo finito o desde una razón vuelta sobre sí misma, que pretenda demostrar todo a partir de sí. La verdad de Dios es la fuente de toda verdad, por eso no se puede deducir (*deduco*), es decir, “conducir fuera”, obtener o extraer desde un principio que la contuviera. Dio no se deduce; a Él se remonta el hombre re-conduciendo (*re-duco*) lo finito a su Origen. La modalidad de pensamiento especulativo que se remonta hasta Dios, sabiendo lo finito como hechura de sus manos y, por tanto, reconduciendo su verdad metafísica a su origen y reconociendo la manifestación de Dios en su actuar en lo finito, es la de un pensamiento metafísico de carácter analógico.

La analogía indica que el *logos*, en este caso, en lugar de imponerse, se abre y se remonta hacia lo alto, con un dinamismo espiritual que incluye a toda la persona y se configura como *itinerarium personae in Deum*. Reconducir lo finito a su Origen infinito estriba en recorrer la *via causalitatis* – retomando la indicación del Areopagita y de Tomás de Aquino –, gracias a la cual el hombre se eleva hacia la verdad trascendente en cuanto reconoce que en ella se halla el origen del ser y de la verdad de lo finito. Esta última remite al hombre hacia aquella y, en esa medida, es un lugar en que se alude; gracias a lo cual, la inteligencia finita puede reconocer algo de Dios, que, aunque pobre, es de gran valor para ella y para la existencia.

Sin embargo, las afirmaciones que el hombre puede hacer sobre Dios gracias a su reconocimiento como Origen (Acto puro, Principio trascendente, Ser absoluto y eterno, Plenitud de ser, Inteligencia creadora y omnipotente, *Ipsum esse subsistens*, etc.), necesitan ser continuadas por un dinamismo de negación (*via negationis*) que purifique lo alcanzado, subraye la trascendencia e infinitud de Dios y manifieste su misterio insondable. A este respecto, Tomás de Aquino – con una lucidez y honestidad intelectual dignas de ser notadas –, después de sintetizar vías intelectuales por las que el hombre se remonta a Dios, acentúa que saber qué o cómo es Dios – si tuviese sentido utilizar tales expresiones – no es posible para el hombre. Lo único que cabe hacer para ganar en su conocimiento es recorrer la vía de la negación, removiendo cualquier signo de finitud. «Dado que de Dios no podemos saber lo que es, sino lo que no es, no podemos considerar de qué modo es Dios, sino más bien de qué modo no es»²⁰. Tras la reconducción (*reductio*) que permite reconocer la existencia de Dios y algo de Él – pues de otro modo no se sabría de su existencia – es imprescindible la remoción (*remotio*).

²⁰ S. TOMÁS DE AQUINO, *S. Th.*, I, q. 3, *prooemium*.

Negar no significa aquí nulidad de conocimiento, como si el pensamiento, en lugar de encontrarse ante el misterio, se hallase ante una pura nada para él. Negar es conocer que Dios es in-finito, sin composición (sin materia, sin cuerpo, sin potencia), sin mengua de ser, sin necesidad de llevarse a cabo, sin multiplicidad: «Lo primero que hay que considerar, entonces, es de qué modo no es (...). De Dios se puede mostrar de qué modo no es, substrayendo de Él todo lo que no le es propio, como la composición, el movimiento y cosas semejantes. De ahí que, en primer lugar, haya que indagar acerca de su simplicidad, por la que se remueve de Él la composición. Y, puesto que en lo corporal, lo simple son las cosas imperfectas y las partes, en segundo lugar habrá que inquirir acerca de su perfección; en tercer lugar, acerca de su infinitud; en cuarto, acerca de su inmutabilidad; en quinto, acerca de su unidad»²¹.

Dios es la perfección absoluta, incomprensible, inabarcable. La conciencia de misterio insondable (subrayado en la *via negationis*) impulsa – como indica a su modo Gregorio Nacianceno – a desear penetrar ulteriormente en ese abismo insondable de verdad: Dios «posee en sí, abarcándolo, todo el ser (*tò eînai*); sin principio ni fin; como un mar de esencia (*pélagos ousías*), sin término ni límite; superando todo pensamiento del tiempo y de la naturaleza. Él es esbozado como en claroscuro (*skiagraphoúmenos*)». Esto, continúa el teólogo, engendra en nosotros el anhelo de acercarnos más a Él, pues «lo que es absolutamente incomprensible (*teléôs alêpton*) no ofrece ninguna esperanza ni lleva a emprender nada», mientras que «lo que es incomprensible (*aléptô*) asombra; y lo que asombra suscita un deseo cada vez mayor»²². Volviendo al Pseudodionisio, la negación propia del pensamiento analógico desemboca en la *via eminentiae*, en el reconocimiento de la sublimidad de Dios y en el deseo anagógico de penetrar más en su misterio sin fondo.

En este itinerario de la analogía hacia Dios, ocupa un lugar destacado la vía de la persona. Reparar en la dignidad ontológica del ser personal finito y de su salto metafísico, en cuanto “densidad de ser” con respecto a lo no personal, señala que en el camino hacia Dios es imprescindible elevarse desde la consideración del hombre, como indicaba San Buenaventura, distinguiendo entre el carácter de vestigio (*vestigium*) de Dios propio de lo no personal, y la índole de imagen (*imago*) de Dios característica del hombre. A través de los vestigios de Dios en lo cósmico se llega a la omnipotencia, a la sabiduría y a la bondad divinas²³; gracias a su imagen en el hombre, se puede empezar a reconocerlo como un Dios personal de un modo más explícito²⁴.

El Absoluto no es pensable en términos abstractos, como la ley del cosmos o una unidad supraideal, pero todavía accesible desde el estatuto de la idea. El

²¹ *Ibidem*.

²² GREGORIO NACIANCIENO, *Oratio* 45, 2.

²³ S. BUENAVENTURA, *Itinerarium*, II, 1

²⁴ IDEM, *Itinerarium*, I, 13.

Absoluto no es la totalidad omniabarcante, ni la pieza clave de un sistema. La vía de la negación es imprescindible en la elaboración intelectual; ella permite no abandonar su carácter trascendente. Dios no es uno (el sumo ente) junto a otros (los entes finitos). Como subraya el mismo Ricardo de S. Victor, Dios es inmenso, tanto ontológica como noéticamente²⁵. No tiene fronteras que lo delimiten con lo finito, ni es asequible para el intelecto. Pero si la vía de la eminencia se enfoca desde la persona, entonces el pensamiento reconoce que Dios es el Absoluto personal, y su originar se discierne desde lo personal: Dios es el Absoluto que crea por liberalidad (pues en cuanto *ab-solutus* no depende ni tiene necesidad de nada) y por amor (pues en cuanto Ser pleno y personal, dona gratuitamente). En este itinerario, la ontología del ser y de la persona (no la onto-logía de la *ratio* moderna) se abre a una teología del Dios amor.

Es claro que los desarrollos intelectuales ahora esbozados han sido posibles en la historia gracias a la revelación bíblica; sin embargo, para una inteligencia que se da y piensa en la historia y desde la historia, son itinerarios que se pueden recorrer con la inteligencia y que permiten acercarse a dicha revelación. Las repercusiones existenciales de todo ello son evidentes: el hombre, en cuanto ser personal, se sabe llamado a la existencia por un Dios que lo llama a Él. Dios, en su eternidad, llama desde el “futuro”; por eso, en la realización de esa llamada se encuentra la identidad plena del hombre.

En estas páginas hemos intentado delinear el itinerario que puede recorrer el hombre hacia Dios desde una perspectiva, entre otras posibles, en la que se entreviesen sus dimensiones existenciales, hermenéuticas y metafísicas. Evidentemente, lo visto no deja de ser un esbozo, que requiere ulteriores desarrollos analíticos y especulativos. De todos modos, lo que se pone de manifiesto en lo considerado, es la estrecha relación entre las tres dimensiones mencionadas; de ahí la importancia de atender a la cuestión de la verdad en su conexión con la existencia en el actual contexto histórico.

²⁵ RICARDO DE S. VICTOR, cfr. *De Trinitate*, I, XIX; I, XX, etc.



MARTIN RHONHEIMER

LEGGE NATURALE E RAGIONE PRATICA
Una visione tomista dell'autonomia morale

Collana: Studi di filosofia - 24

*a cura della Facoltà di Filosofia della Pontificia
Università della Santa Croce*

L'autore esplora sistematicamente la dottrina di S. Tommaso sulla legge naturale, cercando di metterne in evidenza tanto l'intrinseca coerenza quanto la relazione con altre caratteristiche dei suoi insegnamenti sull'o-

perare umano. In questa visione filosofica ogni concezione della legge naturale, essendo strettamente legata alla ragione pratica, include necessariamente una definizione dell'autonomia morale che trova il suo fondamento nella ragione, là dove solo un essere razionale può essere considerato "autonomo". Si sviluppa quindi una riflessione morale che fa giustizia sia dell'autonomia intellettuale delle persone, intesa come potere creativo nella comprensione e nella fondazione di modelli fondamentali del bene umano, sia della dipendenza da ogni modello di pre-condizionamento.

pp. 576

€ 31,00