

Hacia una filosofía integral del hombre*

La Filosofía, al fin cosa humana, está, en última instancia, como todo lo que es humano, al servicio de la vida, a disposición del hombre. Si suprimimos el carácter de síntesis superior y vital de los conocimientos del hombre, nuestra disciplina pierde todo su valor íntimo y existencial. Una filosofía que no esté al servicio del existir —dicho sea con absoluta sinceridad— no nos interesa. Es mi propia vida, con sus angustias y esperanzas, la que me insta a filosofar. Se trata de un imprescindible menester de ubicación y de autoposición. Y en ese menester me juego a mí mismo de manera integral, porque en la búsqueda y descubrimiento de la verdad me identifico con mi filosofía. No ocurre cosa semejante con ninguna otra ciencia. Todo auténtico filósofo forja una filosofía y la encarna. Siente el imperativo de explicar fundamentalmente la realidad entera, de acercarse a la estructura óptica de los objetos y escrutar su fondo invisible, subyacente, ontológico. Pero a la vez no puede ni quiere prescindir de una sabiduría vital de los últimos problemas humanos. No se puede vivir sin saber como es bueno vivir. La filosofía como propedéutica de salvación —tal como la entiendo yo, por lo menos— no solo es contemplación de lo eterno (facultad intelectual), sino también sobre lo temporal, disposición de las cosas materiales al servicio del hombre (conocimiento pragmático). Si la filosofía no es filosofía al servicio del hombre, y, por lo tanto, de su salvación, ¿para qué o para quien puede estar hecha esa filosofía? Debemos estudiar el ser y la esencia de las cosas por su referencia al hombre y conocer y amar al hombre por su relación a Dios. Nada pues de «vivir y después filosofar», sino vivir en

* Texto de la conferencia pronunciada en la Balmesiana, por el Magfco y Excmo Sr. D. *Agustín Basave Fernández del Valle*, Rector de la Universidad Rejomontana y Presidente Emérito del Centro de Estudios Humanísticos de la Universidad Autónoma de Nuevo León, el día 15 de julio de 1992, en el curso «La Filosofía Clásica», organizado por el «Instituto Filosófico de Balmesiana» juntamente con la SITA de Barcelona, y con la colaboración de la Universidad de Barcelona, bajo la dirección del profesor Eudaldo Forment.

profundidad filosofando, y filosofar en profundidad viviendo entusiastamente lo que se filosofa. Este es —en el gentil decir de una voz española— el gran mote heráldico y comprometido de mi filosofía. (Caba). Un conocer vital que nos lleve al ser y a nuestro ser es algo más que una pura ciencia: es un conocer comunicativo. No es cosa de oficio, sino menester de vocación. Pero aunque se trate de un impetativo existencial de ubicación, de autoposición y de comunicación, toda filosofía es especulativa, incluso cuando su objeto es la «praxis», es decir, la actividad humana en su ejercicio. Hasta aquí, en apretado resumen, un preámbulo que puede evitar equívocos en las reflexiones subsecuentes.

Tenemos la certeza de que antes de la verdad sobre el hombre existe el verdadero hombre; antes de la adecuación del juicio y de lo real humano, se da la adecuación vivida del entendimiento mismo con la realidad humana. La percepción de una existencia que me es dada en sí misma —y no primariamente en orden a mí mismo— está antes que cualquier otra cosa. El ser es la condición del conocer. No veo razón alguna para suponer «a priori» que mi pensamiento es condición del ser humano.

Jamás comprenderemos el significado de la existencia humana estudiando desde fuera —y sólo desde fuera— los datos humanos. Me encuentro a mí mismo más allá del despliegue del objeto y más allá del repliegue egoísta. Para alcanzarme tengo que vivirme, en una experiencia original, como una creatura que sintiendo su insuficiencia radical se afana, no obstante, por salvarse, por llegar a la plenitud subsistencial. En este afán me sobrepaso, me trasciendo. Es en el libre despliegue de mis marchas y contramarchas donde sorprendo el sentido de mi ser. Pero, vayamos con cuidado. Sería lamentable sacrificar la estructura racional y la solidez objetiva en aras de los análisis subjetivos, y de la atmósfera existencial. Evocación y definición son indispensables para la vida del espíritu. Quedarse en puras descripciones y postular la inexistencia de lo indescriptible es negar la reflexión metafísica y es cercenar al espíritu humano su parte más noble. Sumergirse en el drama de la existencia y su destino podrá ser una experiencia todo lo necesaria e interesante que se quiera, pero por sí misma no es una filosofía. Sobre las vivencias, con todo su calor vital, puede operar la mente «a posteriori» dándoles una explicación racional y derivando de ellas las conclusiones debidas. El estudio del hombre como un todo unitario no puede prescindir del procedimiento mediante el cual conocemos el mundo de lo peculiarmente humano: la «comprensión» —aprehender un sentido, poner un fenómeno en relación con una conexión total conocida— pero tampoco puede dejar de utilizar la explicación. Inducción y deducción, abstracción y determinación, clasificación, analogía y comparación son procedimientos de las ciencias naturales que no puede dejar de utilizar una antropología filosófica. No se trata de métodos incompatibles, sino complementarios.

La palabra «dialéctica» reviste, en la historia de la filosofía, diversos sentidos. 1) Platón entendía por dialéctica un proceso de lo real sensorial —variado y variable— a lo ideal universal y permanente, con el retorno correspondiente; 2) Aristóteles empleó el término para designar

los razonamientos probables frente a los necesarios; 3) En la Edad Media era toda la lógica formal; 4) Kant significó por dialéctica «razonamiento ilusorio», «lógica de la apariencia» (empleo de la razón más allá de la experiencia); 5) Hegel entiende por «movimiento dialéctico» el paso del extremo afirmativo al negativo de la contradicción y por dialéctica la marcha del pensamiento según sus leyes; 6) En general, se entiende también por «dialéctica» la «discusión»; 7) Para Kierkegaard la dialéctica es el reconocimiento de lo positivo en lo negativo, la relación entre los opuestos que no mengua ni anula la oposición y no determina un paso necesario a la conciliación o a la síntesis.

Nuestro concepto de dialéctica —muy próximo al concepto de Sören Kierkegaard— es un concepto de dialéctica contrapuntual, sineidética, bipolar, tensional. Los polos opuestos no desaparecen nunca en el «status viatoris». Se trata de vaivenes de la vida humana por el prodominio de la angustia —con base en la insuficiencia radical— o de la esperanza —con fundamento en el afán de plenitud subsistencial—, pero sin anular totalmente la oposición, la tensión entre polos opuestos.

He aquí un punto de partida para una ontología de la persona: el lenguaje. No hay vida humana sin vida anímica. La operación de hablar incluye tres elementos: 1) un yo parlante; 2) una comunicación; 3) un tú que recoge el mensaje. El que me escucha dispone de un pensamiento y de una atención que puede voluntariamente fijan en mi comunicado. El diálogo presupone un ser que se posea —un sui-ser—, esto es, la persona. Decir persona es decir autoposesión, ser-para-sí. Porque me transparente a mí mismo soy persona. Mi obrar es la traducción exterior y dinámica del hecho de autoinstalarme y de autoafirmación. Todas mis acciones personales van sobrecargadas de mismidad, unicidad e insustituibilidad. Pero los hechos que transcurren en mi «psiqué» no subsisten por sí mismos, tienen que tener un punto de apoyo. Del «yo psicológico» (o yo conocido) pasamos al «yo ontológico» (o yo que conoce) El hecho de que el yo ontológico tenga historia, no imposibilita su definición. En medio de la alteración constante, se mantiene nuestra estructura permanente. El yo subsiste fijo en una parte o fragmento, sino en el todo. Es el hombre entero quien se hace más viejo o más sabio. Sin un sostén último de todos sus cambios, no podrían existir la memoria y la misma vida humana.

Lo real nos está presente. Porque tenemos existencia de hombre captamos el sentido de nuestro ser y de nuestro contorno. Tenemos que habérnosla con realidades y con nuestra realidad misma. Somos una realidad sustantiva en posesión, no en propiedad, aunque al igual que todas las otras cosas reales tengamos nuestras propiedades. Somos co-seres que estamos referidos a las cosas y a los demás hombres, en un constante «enfrentamiento». Nuestras acciones —preñadas de sentido y de dirección— no son simples reacciones animales, sino «sucesos» que suponen decisión y elección. Nuestra vida es nuestra biografía. Y nuestra biografía está repleta de posibilidades.

El concepto de «posibilidad» es, quizá, el principal gozne sobre el que gira la filosofía contemporánea. Viene prendido en la red del historicis-

mo y del existencialismo; hecho que dificulta, aunque no impide, llevar el problema a su recta dimensión ontológica. Si libertad significa elección y elección significa posibilidad, la posibilidad es inseparable de la vida humana. Habría que advertir, no obstante: a) que la vida humana no puede reducirse a mera posibilidad o proyecto, porque los proyectos se hacen sobre la base de ser ya algo quien los formule. Y un proyecto no merecerá nuestra adhesión si no concuerda con nuestro peculiar modo de ser; b) la posibilidad presupone la contingencia, aunque no se identifique con ella. Sólo un ser «ab alio» tiene posibilidades para ser o no ser algo; c) toda elección se hace con vistas a pautas normativas cimentadas inmediatamente en el orden entitativo y en último término en la ley eterna que se refleja en la ley moral.

Animal de realidades actuales y de posibilidades, el hombre, aunque inmerso en el mundo, se proyecta supra-mundamente. Este ser de fronteras, extraña amalgama de natura y de cultura, de causalidad material y de libertad axiológica, vive sus internas detonancias porque antes es ya de por sí, constitutivamente, un monstruo metafísico. Estrecheces en nuestro ser y en nuestro conocer ponen de manifiesto nuestra radical endebles y nuestro conflicto. Esta insuficiencia radical, este desamparo ontológico, nos deja entrever un vacío interior dejado por Alguien. Planeamos redimirnos de nuestra miseria y calmar nuestra derrelicción, por más que a cada paso constatemos la necesidad de un auxilio superior. Y en el hallazgo recóndito de nuestro yo, cuando estamos verdaderamente ensimismados, nos percatamos de que el verdadero ensimismamiento es el verdadero enajenamiento.

Pero el hombre, aunque sea un «centauro ontológico» o un «monstruo metafísico», no puede ser considerado como una colección de sustancias específicas distintas. Es —que duda cabe— una especie completa, a la vez corporea, viviente, sensible y racional. El alma, que reúne los elementos bioquímicos para que integren el cuerpo, ejerce operaciones fisiológicas y operaciones cognitivas. La razón de ser del cuerpo debe buscarse en el alma, que le anima y le organiza desde dentro: Notemos, sin embargo, que hay un solo existir para el alma y el cuerpo: el existir del compuesto humano. Compuesto que está sujeto, por cierto, a las leyes cosmológicas de la materia y a las leyes noológicas del espíritu.

El mundo de los fenómenos se me presenta a través de mi cuerpo. El color y la luz, los sonidos y los olores, los sabores y las sensaciones táctiles se nos ofrecen inmediatamente al propio cuerpo que se constituye en un organismo. Pero todo este mundo fenomenológico que mi cuerpo constata, no es mi cuerpo. Yo soy el que experimento o constato el hambre, el frío, el dolor, la sed, el roce, el color, el sonido, el olor y el sabor. Mi función cognoscitiva relacionante unifica los elementos pertenecientes al mundo intuitivo y al mundo de las esencias que supongamos o inferimos integrando las realidades experimentadas. Toda mi vida fenoménica está condicionada por el ser, por las estructuras y por las funciones de mi propio cuerpo. No puedo eludir esa situación de estar ligado al cuerpo. ¿Significa acaso este dato originario que *no tengo* un cuerpo, sino que *soy* un cuerpo?

Si hablase del cuerpo como de un instrumento al servicio de mi yo, lo convertiría, a mi cuerpo, en una cosa más entre las cosas. Pero evidentemente el cuerpo no es una cosa más entre las cosas, porque es mi existencia temporal, porque no puedo abandonarlo como abandono un vestido, porque lo asumo desde que yo soy yo. Existo en cuanto *estoy* encarnado, en cuanto *soy* encarnado. Mi conciencia me revela mi ser. Existo y se que existo. Y este mi existir está ubicado en el mundo, en medio de otras existencias; transcurre fluídamente en el tiempo. Mi impulso vital se siente detenido o moderado por un conjunto de presiones y de resistencias. Este sentir y pensar mi concreta existencia es el punto de partida de una fenomenología del existir. Siento mi cuerpo en el espacio y en el tiempo. Siento el fluir de mi vida. Tengo conciencia, por mi inteligencia reflexiva, de existir y de durar. Existo y duro, con la armonía solidaria de mis órganos y de mis células, como un ser para sí. Pero existo cambiando, con una vida corporal moviente, con un flujo de imágenes continuo y mudables. Mi dinamismo psíquico fluye, en tensiones y relajamientos, con un tiempo interior. Asimilo las imágenes afines a mi ser y a mi proyecto de ser, dentro de un orden temporal organizado por mi espíritu. La armonía del conjunto que constituyo, actúa según una intención directriz orientada hacia el propio ser en plenitud. Esta intención inmanente, que reclama un cumplimiento trascendente, posee su lógica y su coherencia. Las posibilidades que no responden a mi afán de plenitud subsistencial, las dejo atrás definitivamente. Mi personalidad entera se compromete y se afirma en cada una de mis elecciones, empobreciéndose en posibilidades pero enriqueciéndose en realidades. Para cumplir mi intención directriz requiero, a más de inteligencia sensibilidad, una energía extraordinaria que supere los momentos de angustia y desesperanza. Es preciso iluminar los varios caminos posibles, para elegir el que se adapte al itinerario fijado por mi propósito directriz. Esto supone, claro está, el previo descubrimiento de mi mismo. Pero de mi mismo en un mundo al cual me tengo que adaptar, aunque en él haga elecciones y en él vaya trazando mi historia. Mi unidad y mi libertad es fruto de una conquista continua. Lucho contra la disociación de mi personalidad proveniente del aflujo de imágenes internas y externas. No quiero dividirme en subpersonalidades divergentes. Ante la amenaza de ruptura que acosa a mi personalidad, me afirmo, una y otra vez, con mi propósito directriz de salvarme definitivamente. Solo que para salvarme necesito tener el comando de mi vida psíquica y de mi yo corporal.

De mi cuerpo tengo no solamente un simple conocimiento objetivo sino una vivencia de su funcionamiento íntimo. La más elemental comprobación objetiva me indica la existencia global de mi cuerpo, que distinguiendo del no-yo. La estructura compleja del cuerpo humano, tal como la presenta la ciencia contemporánea, posee «una estructura piramidal múltiple. Los átomos están agrupados en moléculas, las moléculas en células, las células en tejidos, los tejidos en órganos y, por fin, los órganos en nuestro yo corporal». En su aspecto dinámico el cuerpo tiene su peculiar ritmo de vida en los latidos del corazón en la respiración de los

pulmones y en el aparato digestivo. En los influjos nerviosos y en los intercambios químicos se da, como en el sueño y la vigilla, un inconfundible ritmo que es propio del dinamismo corporal. ¿Cómo no ver en este haz de fuerzas en continua evolución, que conserva, no obstante, la identidad personal, un orden y una armonía que me trasciende? Los fisiólogos me darán cuenta de los intercambios internos de mis glándulas, de mi estómago y de mis intestinos; estudiarán la renovación de mis células —con sus variaciones eléctricas— y de los átomos que las componen; pero no me podrán decir como fisiólogos, cual es la causa eficiente primera y cual es la suprema causa final de esa armonía de conjunto y de ese orden preestablecido, en buena parte. ¿Se podrá pensar acaso, sensatamente, que la organización funcional del cuerpo —su estructura y su dinamismo— se ha logrado por el simple juego del azar? ¿Cabe suponer que toda esa compleja coordinación de las partes del cuerpo y de las fuerzas que manifiesta no abedezca a una intención funcional? Al azar no se le puede reconocer ninguna intención. Esto me parece evidente. ¿Voy acaso a pensar que mi organismo es previsor?

Por inteligencia se ha entendido siempre una facultad cognoscitiva de lo abstracto y universal, aunque también pueda ser conocido —directamente o por conversión a las imágenes— lo individual y singular. Como facultad cognoscitiva tiene, también, una función «estimativa» (aprehensión de valores) y un sentido práctico que planea modificaciones a los objetos conocidos. Ahora bien, los procesos orgánicos antes descritos, nada tienen que ver con la facultad cognoscitiva que intuye los primeros principios, capta lo abstracto y universal, aprehende valores, y muestra el camino para la acción y para la obra. Si el cuerpo, considerado como unidad, dirige la adaptación de los órganos no es porque se trace una intención directriz orgánica, sino porque se encuentra sujeto a una ley estructural y dinámica que le ha sido dada por alguien.

El cuerpo informado y comandado por el espíritu, y el espíritu en su condición carnal, merecen una consideración más detenida. Vayamos a ella.

Mi espíritu nada puede hacer sin mi cuerpo, porque no es un espíritu puro, sino un espíritu encarnado. El mundo que me rodea es advertido por mis órganos corporales. Mi cuerpo me expresa y me comunica con el mundo circundante. No puedo, aunque lo quisiera, convertirme en bestia o en ángel. «El mundo del espíritu y el mundo del sentido están desposados en este lecho angosto» que es el hombre, apuntó Claudel. Hombre que no se siente colección de partes, sino totalidad indistinta, entidad entera. A este sentimiento peculiar lo ha nominado Sciacca, con terminología rosminiana, «sentimiento fundamental corpóreo».

En mi *Filosofía del Hombre* distinguí la situación de la circunstancia. «Mi circunstancia —decía— es siempre exterior; mi situación es interior. Cuando el hombre mantiene relaciones vitales con lo que no es él mismo, estamos ante una circunstancia; cuando se entabla una relación consigo mismo se trata de una situación. Tal es por lo menos la tesis que proponemos nosotros para diferenciar el medio que nos rodea (circunstancia) de los elementos intrínsecos y dinámicos que nos ponen

en situación» (Agustín Basave Fernández del Valle, *Filosofía del Hombre*, págs. 74-75, Fondo de Cultura Económica, México-Buenos Aires, 1957). Ahora bien, mi espíritu se presenta en una situación, en un estado concreto, esencial a mi propio ser: está como sumergido en la materia, es un espíritu encarnado.

El mismo Sciacca reconoce que la naturaleza humana («naturalmente transnatural») está impulsada a trascender el orden natural en virtud de no haber nada en la naturaleza que pueda ser el objeto adecuado a esa infinita capacidad de sentir, de pensar y de querer. Ahora bien, la existencia de una llamada de parte de Dios —«vocación absoluta»— implica una naturaleza constituída para llamar y ser llamada. De no ser así, estaríamos ante un despropósito. Y Dios —admitida su existencia— no hace despropósitos. Entonces, ¿por qué hablar de un desequilibrio ontológico en el hombre? Basta ser fieles a nuestro ser de creaturas y al Creador por quien somos creaturas, para mantenernos en el equilibrio —si bien precario— de nuestro «status viatoris». El equilibrio precario de nuestro «status viatoris», siempre en riesgo, nos insta, ante todo, a ser sinceros.

El hombre, volviendo la mirada sobre sí mismo, toma conciencia de su libertad. Libertad que no es tan solo un dato psicológico, sino un hecho ontológico. Soy mi libertad. Tengo que hacerme, haciéndolo todo, excepción hecha de mi naturaleza. Aquí y ahora, en ejercicio concreto, puedo ser lo que debo ser. Actuando libremente actualizo mi posibilidad. En este sentido, la libertad no me pertenece sino que soy yo quien pertenece a la libertad, aunque sea libertad tenga un nervio teleológico.

La libertad es una propiedad de la facultad volitiva. Trátase, en primer término, de un cierto modo de «indiferencia» activa. El hombre, en cuanto libre, obra de una manera intrínseca, autodeterminándose. El sujeto que decide lo que va a hacer, sabe que podía haber determinado otra actuación. Lo que se quiere, se conoce previamente en alguna forma. Y no solo se conoce de antemano lo querido, sino que también se le estima y se le prefiere. En la entraña misma la libertad hay una referencia al valor. Valor que no es una cosa sino, un contenido de sentido (Sinngehalt) susceptible de ser verificado en diversos grados, como lo ha apuntado Fritz Joachim von Rintelen. Toda la significación del valor se ilumina en el ámbito de la libertad humana. Pero la libertad está destinada, avocada al valor.

En la obra de Albert Camus *La Caída*, el protagonista único exclama: «La libertad no es una recompensa ni una decoración que se festeja con champaña. Al final de toda libertad hay una condena». Olvidémos del tinte pesimista que tiene la afirmación y destaquemos, tan solo, ese sentido de ejercicio concreto, de obrar intrínseco, que está suponiendo la frase. El ejercicio concreto, el obrar intrínseco que están en el meollo de toda libertad implican elección y la elección supone multiplicidad de posibilidades elegibles. Seleccionamos estimativamente la posibilidad que hacemos nuestra. Y la seleccionamos, cuando obramos humanamente, de acuerdo con la razón, con nuestra razón. Es claro que nuestro libre albedrío puede optar por lo irracional. Pero entonces nos habremos

dejado ganar por los factores infrahumanos. Lo específicamente humano es aceptar voluntariamente el bien que la razón propone y disponerse a realizarlo. Por el conocimiento sabemos lo que hacemos, somos conscientes y responsables.

La búsqueda de la verdad requiere, como condición, un entendimiento libre. El afán de investigación, que es afán de verdad, supone libertad. Nadie puede imponernos un determinado pensamiento y una determinada voluntad. La verdad no necesita de imposiciones humanas, se impone sola.

Porque soy libre soy, en algún modo, soberano. Aunque sujeto a la ley de Dios y o las leyes humanas, puedo, si lo quiero, cumplir o no cumplir mis obligaciones. Cualquiera que sea la fuerza de las tendencias psicossomáticas, las solicitudes de los hombres y las obligaciones ante Dios, mi voluntad es físicamente soberana. No hay —y nunca se ha dado— una esclavitud de la voluntad. Naturalmente que el libre querer de mi voluntad se ve disminuído o frustrado por limitaciones de orden social, psíquico, intelectual, físico, fisiológico... No basta que yo quiera pura y libremente una cosa, es preciso que la circunstancia me sea propicia. La vida, en buena parte, nos la dan a vivir las situaciones y las circunstancias. Aún así, mi querer me puede llevar a la felicidad o a la desdicha.

Que soy libre, pese a todos los obstáculos, se prueba, ante todo, porque mi voluntad sigue el bien aprehendido no de un modo puramente especulativo y abstracto, sino por conocimiento práctico. Los bienes finitos, precisamente por ser finitos, son impuros, imperfectos, limitados. Consiguientemente, el conocimiento de estos bienes no determina mi voluntad de un modo necesario. Dicho de otra manera mi volición no está unívocamente determinada porque ningún conocimiento práctico tiene por objeto el bien cabal y puro.

Mérito y demérito, mandatos y prohibiciones, responsabilidad y sanciones perderían todo su sentido sin la existencia de la libertad. Quien reconozca la existencia de la moralidad —y la reconocen de hecho, prácticamente, sus enemigos más acérrimos— tiene que reconocer, forzosamente, la existencia de la libertad.

También nuestra conciencia da su testimonio acerca de la libertad. Ya el simple hecho de preguntarse por la existencia de la libertad, prueba —como lo ha advertido un existencialista contemporáneo— esta existencia. Me pregunto por la libertad porque quiero ser libre; pero no podría querer ser libre si no lo fuese realmente, porque mi voluntad no puede, lógicamente, estar enteramente determinada y querer, a la vez, ser libre. Consecuencia: mi voluntad es fundamental y originariamente libre. En ella radica el origen de nuestros bienes y de nuestros males.

Si la idea de un placer o de una felicidad que se imponen «a fortiori», nos desagrada positivamente y hasta nos humilla, es porque contraría la naturaleza de nuestro ser libre. Por la libertad tenemos acceso al reino del espíritu. Con ella nacemos a la vida conciente y con ella nos salvamos del fracaso, porque es libertad para la salvación y, por lo mismo, inserción del yo en lo impercedero. Por eso mi libertad es indelegable.

El poder decir «no» a las solicitudes del cuerpo, a la tiranía del

pasado y a los engaños del mundo, constituye el más insigne título de nobleza que ostenta la libertad humana. Puedo rebelarme contra mi pasado, por lo que tiene de culpa, convirtiéndolo por este mismo hecho; en verdad. ¡Maravillosa alquimia que nos recuerda una venerable fórmula oriental! Confesándome y confesando mi pasado culpable, puedo libramme de la derrota e imponer un nuevo sesgo a mi vida. La historia de las conversiones y la historia de mis propias conversiones me indican que mi vida, pese a su pasado, puede ser siempre otra cosa. Sin libertad no cabría la posibilidad de regenerarse. Y sin la posibilidad de regenerarse esta vida no valdría la pena de ser vivida. Pero esta vida, que merece vivirse, ¿acaso tiene una determinada estructura y una cierta dialéctica? ¿Podría hablarse de una dialéctica de la condición humana?

Vivir —vengo apuntado desde 1957— es sentir la contingencia y la miseria de nuestro espíritu en su condición carnal y pre-sentir la plenitud de la subsistencia. He aquí el fondo de mi metafísica integral de la existencia: la pareja angustia-esperanza es inescindible. Esta pareja psicológica corresponde a esta otra pareja ontológica: desamparo metafísico-plenitud subsistencial. Estos momentos se conciertan orgánicamente en toda vida humana, en forma análoga al contrapunto que logra la unidad de heterogéneos conservando la integridad de cada canto pero colocándolos adecuadamente en el concierto. Los vaivenes de la vida se deben al predominio del pre-sentimiento de nuestra plenitud subsistencial. En el «ens contingens» que es el hombre, hay un desfiladero hacia la nada y una escala hacia lo absoluto. Somos los humanos una misteriosa amalgama de nada y de eternidad. Cuando se analiza la estructura de la vida humana, hay que tener siempre presente que el hombre, aunque de suyo es nada (vertiente de la angustia) está sostenido por Alguien (vertiente de la esperanza).

El hombre aspira a la plenitud subsistencial y quiere protegerse contra su desamparo ontológico. Sin embargo, su «ser-en-el-mundo» transcurre más bien en invisible alianza con el desamparo que con la plenitud. La vida humana, en su sentido integral, manifiesta la insoslayable dialéctica entre desamparo ontológico y afán de plenitud subsistencial. La plenitud lograda es siempre relativa y está amenazada por el desamparo. Pero a su vez el desamparo se ve corregido, amparado en parte, por el afán de plenitud subsistencial que se proyecta con toda su intención significativa.

Amamos lo ordenado, lo perfecto, pese a las diarias discordancias de nuestro ser y del mundo que nos rodea. Estamos ordenándonos y ordenando nuestro mundo, porque la vida nos deshace a cada rato nuestras construcciones. Hay un elemento imprevisible, que no podemos eludir, suficiente para quebrantar todos nuestros cálculos. Y sin embargo, nuestro esfuerzo por trascender la incertidumbre nunca es del todo vencido.

Mientras el animal tiene un desamparo ontológico objetivo y menor, el hombre tiene un desamparo ontológico objetivo, subjetivo —puesto que lo conoce y lo siente— y de mayor grado. El animal —al fin pura naturaleza— se deja conducir necesariamente por sus instintos. Le es imposible transgredir el orden natural. El hombre, en cambio, es un ente

bifronte, anfibio. Vive en dos mundos —que en él se encuentran— sin poder vivir bien en ninguno de los dos. Es natura y es cultura. Está parcialmente determinado por su animalidad y es, a la vez, libertad. Aunque no es pura posibilidad, —tiene dimensiones constantes—, cuenta con infinitas posibilidades. Mientras el animal viene definido, el hombre viene tan solo bosquejado. Su desequilibrio proviene de la tensión constante entre su desamparo ontológico y su afán de plenitud subsistencial. Como es un ser que vive siempre en camino, con una determinación ilimitada, nunca puede gozar de la comodidad animal de fijarse y amurallarse. Por su conciencia, por su interioridad objetiva está permanentemente abierto al ser. Vive en circunstancia, pero no es, como el animal, un esclavo de su contorno. El uso de la razón da testimonio de su interioridad ilimitada. La intranquilidad de su espíritu tiene su origen en la tensión entre carne y alma, en la fluctuación que supone el equilibrio inestable de un espíritu encarnado.

A veces quisiéramos ser plenamente animales —por ejemplo, en el aspecto sexual— y otras ocasiones quisiéramos vencer el lastre del cuerpo y llegar a espiritualizarnos integralmente. Pero la dialéctica de nuestra situación humana nos impide proyectarnos hacia cualquier de estos dos polos. Estamos forzados por naturaleza —cosa ontológica— a vivir en tensión metafísica. Y esta tensión puede adoptar caracteres trágicos. Esa afán de plenitud subsistencial, esa nostalgia hacia Dios, es hondamente significativa. Trátase de un testimonio irrecusable de la egregia vocación humana. Cuando nuestra alma se abre hacia el ser y hacia la verdad, en un abismo de amor, se acaba todo egoísmo y sentimos una simpatía originaria hacia todo lo objetivo. Pero cabe también una repulsa de la dirección del ideal, para aislarse en el propio yo, siguiendo la ley del egoísmo. En este último caso, el ser carece de sentido. Nuestra decisión vital descansa en nuestra razón moral. Y toda decisión implica peligro. Conscientes de nuestra más profunda peligrosidad, caemos en la cuenta, no obstante, de que la vida nos ha dado, como precioso regalo natural, la esperanza. Nos descubrimos, en el más íntimo núcleo de nuestro ser, como desamparados, como carentes, como indigentes, y como plenitud incumplida, pero a la vez, tenemos la esperanza de llegar a ser la plenitud que no somos. No se trata, en manera alguna, de un intimismo subjetivo dictatorial frente a la realidad objetiva de la cosa en sí sino de una humilde sumisión del hombre integral a su interioridad abierta al ser.

Si fuésemos ya plenitud nuestra vida no sería peligrosa. Pero como somos un desamparo que puede llegar, por decisiones existenciales, a la plenitud que apunta, nuestra vida está en constante peligro. La vida es, en ese sentido, milicia. Nunca podremos eludir el peligro de frustración, de fracaso. Nuestra situación económica, nuestro saber y nuestro futuro destino no están nunca asegurados. Aquí encuentro la razón más profunda para decir que el burgués es un hombre falsificado y la vida burguesa es una vida inauténtica.

El «status viatoris» es inherente a toda condición humana. Ningún hombre, en tanto que viva, se puede considerar logrado, captado, alcan-

zado. El «status comprehensoris» no pertenece a esta vida. Somos ante todo una no-plenitud. El hombre vive en la esperanza de ser más. O el espíritu se dilata o se contrae. Y en la contracción del ser no puede haber paz ni complacencia. Alguien nos puso en camino. Pero teniendo una nada prehistórica podemos en cualquier momento hacer, en el orden moral, un viraje hacia la nada: el pecado. No tiene sentido, ni aún desde el punto de vista intratemporal, considerar tan solo el camino como si no condujera a parte alguna. No ver que el camino lleva a un «allende» es la miopía esencial del existencialismo.

El hombre hace su esencia, no «es» su esencia. Pero todas las variedades históricas de este hacer la esencia —incluyendo nuestra propia manera de hacernos— puede insertarse dentro de una estructura permanente del ser humano.

Vivimos siempre en espera. Un futuro anhelado puede llegar a cumplirse. Por ser posible el logro de un deseo, la esperanza incluye gozo. Pero es un gozo siempre mezclado de turbación porque el bien apetecido está ausente y es aún incierto. Hay, sin embargo, en la esperanza, un esperar confiado que tiene su sostén en Alguien. No confiamos en las cosas sino en las personas. No cabe fundar la vida en la desesperación. Solo la esperanza —aventura en curso— penetra a través del tiempo y funda la vida. Como virtud, la esperanza es un justo medio. Su exceso es la presunción y su defecto la desesperación. Mientras que la presunción es una anticipación antinatural de la plenitud, la desesperación es una anticipación antinatural del fracaso, de la condena. A la vida como quehacer corresponde la vida como esperanza. Presunción y desesperación congelan el fluir de la existencia hacia su océano, petrificándola en un imposible o en un castillo en el aire.

Sin el amor, la vida no sería digna de ser vivida. Con el amor se tiene la clara conciencia de un destino del hombre. El amor lleva a la plenitud la indigencia. Un recóndito afán de entregarse, de expandirse y de gozarse con esta expansión, caracteriza al amor. Solo es capaz de verse el que reboza. El amor ilumina en el ser amado perfecciones virtuales y latentes, y organiza en unidad jerárquica una pluralidad de valores.

Todo hombre se encuentra implantado o puesto en un mundo dentro del cual ha de actuar y ante el cual ha de ser responsable. Ni yo ni los otros hacíamos falta. Estamos enviados a la existencia por la amorosa voluntad de Alguien. En ese sentido nuestra existencia es una dádiva de amor de ese Ser que nos hace ser amorosos y que es el Supremo Amor. Y con su amor nos comprometió a «estar en el mundo» amorosamente. No se trata de una obligación sino de un compromiso.

El hombre es el único ser que se autoposee en el «logos». Pero ésta autoposesión se da enrolada en un quehacer mundanal. Al recogernos no abandonamos el mundo, simplemente estamos-en-nosotros. Y esta autoposesión no es estática sino dinámica. Dinamismo de una mismidad —estructura permanente, yo «matriz»— que conserva siempre una autopresencia. Aún deviniendo, no podemos dejar de ser lo que somos. Este peso óptico, irrenunciable e intransferible, es nuestra consistencia

íntima y nuestra efectividad peculiar. Siendo, nos miramos interiormente con un sentido de responsabilidad. Esta responsable presencia de sí mismo perdura hasta el supremo instante de la muerte. La consciencia de responsabilidad polariza nuestro existir. Trascendiendo el momento presente, la consciencia de responsabilidad se distiende hacia el pasado y hacia el futuro. El fenómeno envolvente, que sucede aquí y ahora, no puede aprisionarnos. Vivimos desde dentro tratado de objetivar nuestra intimidad, en la medida en que nos parece conveniente.

Momento a momento tenemos que autoafirmarnos. No podemos abandonarnos a nuestro propio peso de contingencia y gratuidad. Esta autoafirmación del ser es ya de por sí, en un sentido primario, un intento de salvarse de la nada. Amenazados por la *nadificación*, experimentamos originaria y fontalmente nuestro ser como impulso hacia la salvación. Toda nuestra energía existencial se polariza, en los momentos de mayor consciencia, en torno a una *salvación integral* de nuestro existir de espíritus encarnados frente a la muerte y a la nada. Queremos salvar nuestro espíritu encarnado, nuestra persona íntegra —que no se identifica con el alma subsistente—. «Aunque una *parte incompleta*, nuestro espíritu, pervive más allá de la muerte, —expresa el doctor Luis Cencillo—, la *persona*, en cuanto unidad vital psicósomática e intramundana se disuelve, se reduce a *nada*, y es precisamente la persona —no el alma— lo que trata de autoafirmarse frente a la muerte frente a su *nadificación* intramundana. De aquí la experiencia contradictoria y paradójica del moribundo, del *creyente* moribundo, que en medio de la *esperanza* —esperanza que triunfa de la angustia de la *nadificación* intramundana por la fe en la glorificación ultramundana— no puede vencer de ordinario un residuo de angustia frente a su disolución como *persona*». (pág. 278, *Experiencia profunda del ser* «—Bases para una ontología de la relevancia—», Biblioteca Hispánica de Filosofía, Ed. Gredos). ¡Cier-to! No podemos vencer un residuo de angustia frente a nuestra disolución como personas y sin embargo tampoco podemos dejar de autoafirmarnos. No nos basta ser. Anhelamos ser en plenitud. Estamos a disgusto con nosotros mismos por que carecemos de la plenitud anhelada. Nos conocemos como seres carentes de perfección, con grandes lagunas de valor. Nos hacemos en vista de lo que carecemos. En este preciso sentido podríamos aceptar la fórmula de Ponge: el hombre es el porvenir del hombre. Nos arrojamos en el mundo para conquistar la presentida plenitud. Los obstáculos materiales nos hacen asumir nuestra limitación material y espiritual. pero son impotentes para acabar con nuestro movimiento hacia el futuro, con nuestro proyecto vital. El hombre, ser de lejanías, es siempre, según la certera frase de Heidegger, «infinitamente más que lo que sería si se le redujese a ser lo que es». Menester es sin embargo, valorar nuestras empresas develando su sentido. De otro modo no merecerían nuestro sacrificio. nadie decide su destino inocentemente.

No hay, sobre el planeta, otro ser terrenal distinto al hombre que diga yo y tú. Pero nuestro yo que puede llamar al tú, ¿no es acaso una resonancia de Dios? Si soy autosonancia (de mi propio ser) y consonancia

(con otros hombres) es porque antes soy resonancia de Dios. Y al decir resonancia de Dios quiero decir vocación, llamada, contestación a una llamada. ¿Acaso no vibramos a la llamada de otra voz? ¿Acaso no hemos sido despertados a la vida y llamados a cumplir una misión personal? ¿Acaso nuestra persona no es un eco de la persona divina, un ser penetrado de su misión, que a la voz de Dios sintiose implantada en la existencia encontrando resonancias divinas y formando consonancias con las vidas de sus semejantes?

La solidaridad de los hombres entre sí solo en Dios encuentra su último fundamento. Esa proyección de nuestro ser al sonido y a la melodía es hondamente significativa. Somos diálogo con Dios y con los hombres porque nos autoposeemos para entregarnos. Somos autosonancia porque somos individuos, porque somos seres para sí, porque tenemos nuestra propia tonalidad óptica, porque tenemos un santuario íntimo de lo personal —último reducto del alma— inexteriorizable e incomunicable para los otros prójimos, porque estamos destinados a subsistir. Ningún hombre puede estar en el lugar de otro. Las misiones personales son incanjeables e intransferibles. Nadie puede mediatizarme. Nadie puede tomar la responsabilidad de mi vida. Ningún poder del mundo puede llegar hasta el reducto immaculado, hasta el espacio pneumatológico propio de cada persona. En la comunidad de personas cooperamos a la armonía y nos sometemos a un orden supraindividual, pero sin perder la autonomía y la autarquía de la persona. El verdadero prójimo es el verdadero otro.

Podemos y debemos crecer siempre. En primer término, en sentido teotrópico, deiforme. Estamos hechos para el diálogo del amor. Pero Dios se nos da también en el prójimo. La independencia individual se convierte en entrega personal. La soledad —tan necesaria para autoposernos— se complementa con la solidaridad.

«La persona es *ad se*», apunta Duns Escoto (*Ox.* 1, d. 15, q. un, n. 3: «Persona est ad se»). ¡Cierto! «La persona es para otro», escribe San Buenaventura (*Sent.* 1, d. 9, a. un., q. 2, solut. 3: «Persona est ad alium; ideo et refertur»). ¡No menos cierto! La persona es soledad y comunidad, ser para sí mismo y ser para otro. Somos retraídos para trabar relación.

En nuestro estado de viadores nos dirigimos a las cosas para perfeccionarnos. Pero hay un anhelo que busca ser saciado y que no encuentra el bien saciante en las cosas o en los hombres. Desde la soledad de nuestra relativa independencia somos trasladados a la mancomunidad con Dios. El se convierte en nuestro supremo Tú. Y es así, escuchándole y respondiéndole, como prosperamos en solidaridad de amor. Es así nos hemos emancipado de la vida meramente animal. Vinculado a la espera sagrada construimos la morada terrenal de los hombres. La religación con el Ser fundamental y fundamentante está en la base y en el origen de toda cultura. El animal está en constitutiva relación inexorable con la realidad sensible. El hombre está abierto a la realidad suprasensible. El teotropismo humano no sólo nos brinda una idea y una vivencia de Dios, sino también un conocimiento y una experiencia del hombre. La posibilidad teotrópica es nuestra máxima posibilidad. Al cotejarnos

con Dios tomamos conciencia de nuestra más íntima textura y nos sabemos diferentes de las cosas y de los animales. Cuando negamos lo que hizo posible nuestra propia existencia estamos contruyendo un mundo a escala inhumana. Las leyes y elementos del mundo externo —facticidad— limitan nuestro poder y nuestra libertad. Pero la facticidad no puede convertirnos en cosas. Por más que nos atenace la necesidad el espíritu nos libera de la cosificación. El espíritu encarnado de un ser político y religioso que no puede reducirse a un mero tejido de relaciones sociales. El espíritu encarnado que no renuncia a lo humano cuando singulariza su esencia. La renovada conquista de lo que se es por vocación implica conocerse a sí mismo: «*Gnothi seauton*».

Lo que menos mal podemos conocer es nuestra indigencia, nuestra debilidad, nuestra inseguridad. Somos entes »preguntones» porque necesitamos aprender y saber. Tenemos que contar con la naturaleza y no la podemos eludir, pero podemos, al menos, aderezarla y colonizarla para fines humanos. No tan solo somos «ascetas de la vida» que le dicen *no* a la naturaleza, sino que la sometemos culturalizándola e historicizándola. Y desde esa naturaleza culturalizada e historicizada nos ensimismamos y nos alteramos, soñamos y oramos.

La persona se autoposee en el «logos» y no puede ser propiedad de ningún otro. Cada individuo inteligente es subsistencia, autocomando y autofin. Mi ser —aunque parezca paradójal— sólo se autoposee cuando se comunica, cuando se ofrenda. La personalidad sólo se realiza auto-trascendiéndose en la categoría de lo abierto. Somos nosotros mismos en la dinámica del espíritu, en el encuentro del amor y de la amistad. Nuestra vida entera no es sino una serie de encuentros y desencuentros —comprometedores siempre— entre lo humano y lo divino. Nos autoposeemos pero no nos hemos autofundado. El déficit moral y la vivencia de la caducidad nos llevan ineludiblemente al Ser sin déficit y al Ser fundante. Es un tremendo error de la modernidad prescindir del teotropismo humano. Porque no cabe conocer al hombre en cuanto hombre prescindiendo de su relación con Dios. El hombre ante Dios puede estar con Dios o contra Dios, pero nunca sin Dios.

Los biólogos encuadran al hombre dentro de la historia común con todos los animales. Desde el punto de vista biológico, el hombre aparece en la escala zoológica: *animal* (reino), *cordado* (filo), *vertebrado* (subfilo), *mamífero* (clase), *vivíparo* (subclase), *placentario* (grupo), *primate* (orden), *pitecoide* (suborden), *catarrino* (infraorden), *tropoide* (familia), *homo* (género), *sapiens* (especie). Las *semejanzas morfológicas* con el chimpancé (396), con el gorila (395) y con el orangután (272); las *semejanzas fisiológicas* —alimentación, grupos sanguíneos, duración de vida, período embrional—; las *semejanzas psíquicas* —órganos sensoriales, manifestaciones emotivas, memoria aprendizaje— son menos profundas que las diferencias que separan al hombre de los animales superiores. Morfológicamente el hombre posee un craneo cerebral aumentado y un craneo visceral disminuido; frente pronunciada; cerebro más rico en circunvoluciones, volumen y superficie, columna vertebral inserta en la base del craneo; dedo pulgar de los pies robusto y paralelo a los demás; estruc-

tura dental diversa. Psíquicamente hay un abismo entre hombre y animal. Los animales son incapaces de abstraer; carecen de ideas y de enjuaje; no tienen voliciones ni emociones superiores; no progresan, ni hacen historia, ni culturalizan el contorno, ni poseen auto-conciencia.

En razón de mi cuerpo tengo una perspectiva en el espacio y un sexo. Pero esta facticidad puede ser recibida de un modo o de otro y nunca impide mis proyectos y mi libertad. Por el cuerpo me manifiesto y me revelo, me abro al mundo y me hago vulnerable. La corporeidad es dialógica aún antes de que emita palabras. Pero la corporeidad nos sujeta a las leyes materiales y nos ata al espacio y al tiempo. Asimilar el resto del universo y unificarlo consigo mismo es tara del espíritu. El espíritu entra en el complejo espacio-temporal porque está maridado al cuerpo. Pero el maridaje no impide la trascendencia del espíritu, sin que pierda su inmanencia. Por eso cabe hablar de la subsistencia abierta de la persona a los hombres y a Dios. Entre yo mismo y el todo oscilo en tensión viviente. Entre lo actual y lo proyectado vivo desviviéndome. El hombre es la única creatura que rehusa enclaustrarse en los límites intramundanos. Ser de lejanías que siempre es más de lo que es, el hombre experimenta un vértigo abismal ante su anhelo de infinito. En la rajadura de la existencia sorprende un impulso al infinito. Y como es el único animal asceta de la vida se promete como divisa: «véncete a ti mismo».

La vida está llena de aventuras. Pero sólo hay una gran aventura: la de salvarnos o la de perdernos. Nos perdemos conscientemente en el mundo o nos salvamos en Dios. Entre carne —inmanencia egoísta e intramundana— y espíritu —trascendencia amorosa y supramundana— transcurren los vaivenes de nuestra vida humana terrenal. Somos llamados por el amor. Y cuando no descansamos en el amor se apodera de nosotros una irremediable melancolía. Encerrados en la cárcel de la finitud, nos convertimos en esclavos de fuerzas infrahumanas y caemos en la desesperación. El retorno hacia el impulso teotrópico nos hace salir de la prisión intramundana para trocarnos en epifanía de la comunión amorosa.

La filosofía es una explicación fundamental de la realidad entera y una sabiduría vital de los últimos problemas humanos. Filósofo solo puede serlo el amante del saber último. Tras de abrirse en variados horizontes, nuestra «Filosofía del Hombre» se agolpa, en última instancia, hacia la estrechez de lo «único necesario»: una filosofía como propedéutica de salvación.

Alguna importancia o valor le hemos de conceder a nuestro ser, desde el momento en que tratamos de salvarlo. Estamos transidos del sentido del valor, porque nuestra entidad no es ajena a la valiosidad. Gozamos del bien de *ser*, porque nuestra vida no está desprovista de sentido. Sin este gozar del bien de ser, nuestra vida se petrificaría.

En la historia del universo, mi existencia es única, incanjeable, irrepetible. Frente al resto de los entes, yo me cierro en mi ser de suceso único, en mi individualidad irreductible. Mi mismidad y mi destino personal no los puedo compartir. Me es imposible convertirme en otro. La mismidad no se puede enajenar. El yo es irrenunciable. La realidad cir-

cundante, el universo se me dan a través de mis vivencias, bajo el tamiz de mi individualidad. Pero esta clausura metafísica de la seidad personal no impide la apertura de mi soledad ontológica que se puebla de compañías. Mi yo hunde sus raíces en el Ser Trascendente que me fundamenta.

La vocación universal del hombre a la salvación eterna está insita en la esencia concreta de cada ser humano. Soy yo mismo en función de un quehacer personal de salvación. Mi vocación a la salvación eterna forma parte de mi realidad metafísica. Las vocaciones particulares y concretas no pueden salirse de la órbita de la vocación universal en el ser humano. La llamada al bien verdadero, único que puede salvar al hombre, justifica a los demás bienes que lo son en la medida que participan de la Bondad suprema. Somos, indeleblemente, un proyecto de salvación que necesita realizarse. Por una parte nos realizamos a nosotros mismos; por otra, somos ayudados a realizarnos, a superar nuestros límites, a salvarnos. No hay que confundir nuestra salvación con nuestras preferencias, aunque nuestra preferencia más profunda deba conformarse con nuestra salvación; ni el llamado de nuestra vocación universal de hombre con las sugerencias del instante, aunque el instante nos ofrezca siempre la ocasión de enderezar el itinerario hacia la salvación. Descubrir la misión que cada uno de nosotros es capaz de cumplir para salvarse, es verdadera sabiduría.

El hombre es su conducta en función de salvarse de la muerte total, de la nada. Al sentirse creatura está dando ya testimonio de una creatividad «poética» de donde proviene.

Para llevar a su cabal desarrollo la antropología filosófica para dar el sentido último de la interiorización, sería preciso trazar una metafísica de la creaturalidad. Partamos de un hecho evidente: no nos hemos creado ni nos hemos puesto en la existencia. Atestiguo mi ser y atestiguo el ser de los otros, advirtiendo, con ese testimonio, el Ser que nos excede. La profundidad ontológica buscada hoy en día es nuestro sentido de la creaturalidad. Y este sentido de la creaturalidad es ya, de por sí, un «testimonio» del Otro. «La coscienza di se e coscienza di essere creatura, ente voluto, dipendente: il senso della creaturalita e connaturale all'uomo», ha dicho magistralmente Sciacca. («L'Uomo, questo "squilibrato"», p. 157). Basta que hablemos de nuestro ser, de todo nuestro ser, para que estemos hablando de El, del verdadero y único Poeta. Provenimos, como palabras vivas, de un libérrimo y amoroso acto de «creatividad» poética. No tenemos otra armadura espiritual, otra seguridad radical. Al advertir nuestro límite creatural advertimos, a la vez, la incanjeable necesidad de salvarnos en Dios. Pero esta salvación no puede darse sin una cierta actividad moral.

Una sed insaciable de existir, una sed de vida y más vida nos plantea, con inaplazable urgencia, el problema de nuestra vida. ¿Qué será de nosotros? He aquí la cuestión decisiva. ¿Es absurda la existencia del hombre o tiene acaso un sentido? Hay que optar. No se da una tercera posibilidad. ¿por qué vivo y por qué muero? ¿Por qué me encuentro instalado, desde hace ya algunos años, en esta tierra y no en otro planeta?

¿Cuál es mi razón de ser? ¿Por qué tengo que vivir esta vida en que se me ha puesto, sin haberlo pedido? ¿Cuál es el término de mi viaje? Si le pido la respuesta a eso que llamamos «mundo» o «universo» me encuentro con un anónimo monstruoso, con un espantoso e irresponsable Nadie, con una fuerza poderosa, tiránica, ciega, que mata a inocentes y culpables, que azota con la tempestad y el rayo y calma con el esplendor del sol y la tibia noche de luna. Y todo ello con la misma indiferencia...

Al cabo de algún tiempo mis cenizas podrían caber en una cajetilla de cigarros. El mundo seguirá su ruta acostumbrada y yo habré desaparecido. Otras generaciones vendrán después de mi y transitarán por las calles de las ciudades, por las playas de los balnearios, por los centros de esparcimiento y por los trenes que yo he conocido. Pero yo habré desaparecido. Ahora mismo se divierten, unos hombres como yo —que en Berlín asisten a un concierto de Sinfónica un grupo de personas y en Madrid se charla alegremente en el Café. ¿Por qué estoy aquí y no allí? ¿Por qué no puedo vivir a la vez la vida de tantas ciudades agradables que conozco y la de tantas otras que no he conocido y que probablemente nunca conoceré? Esta limitación me duele. En China en Francia o en Suecia, muchos hombres que nazcan después de que yo haya muerto pensarán sobre los mismos problemas que yo he pensado y tendrán vivencias similares a las mías, sin que tengan noticia de que yo haya existido. Me duele su ignorancia, su indiferencia para con mi persona y mi paso por la tierra. Y me duelen también esas muchedumbres anónimas que han estado afanándose por hacer algo y por ser alguien, que han trabajado y proyectado, que han reído y llorado, que han tenido decepciones y dolores de cabeza como yo. ¿Qué sentido tienen estas vidas? Sin los valores espirituales, sin Dios —Valor de los valores—, «no hay nada cierto», como escribe Sartre. El universo material, por más grande que se le suponga, carece de inteligencia y de amor. De ahí ese «terror de estar vivos» sentido frente a una naturaleza hostil ciega, incontrolable, tiránica, incomprensible. El hombre sin Dios no pasa de ser esclavo de lo absurdo, juguete del hado arbitrario.

Quisiera ensayar, por mi parte, una nueva vía de acercamiento a Dios: mi afán de plenitud subsistencial, que se me presenta coexistiendo orgánica y dialécticamente con mi desamparo ontológico, con mi insuficiencia radical, en forma parecida al contrapunto musical, implica la Plenitud Subsistente e Infinita de donde proviene, precisamente, mi concreto afán de plenitud que se da en el tiempo. Si existe nuestro afán de plenitud subsistencial —y esto es un hecho evidente— existió siempre una Plenitud subsistente, porque si no hubiera existido, no se darían todos nuestros afanes de vida y de más vida. Sin un fundamento en Dios, inicial y final, mi concreto afán de plenitud subsistencial —testimonio irrecusable de la egregia humana— no encuentra solución.

Mi argumento del afán de plenitud subsistencial se funda en la finalidad. Si Dios no existiera, el afán de plenitud subsistencial —y la misma idea de plenitud— sería un efecto sin causa. Pero un efecto sin causa resulta absurdo. La causa final es la causa de las causas. Lo que exige el argumento no es solo una plenitud ideal sino una plenitud subsisten-

te. La razón de ser última de nuestro afán de plenitud subsistencial no se encuentra en una idea, sino únicamente en un ser plenario, existe en sí y por sí.

Una filosofía del hombre no puede eludir el tema de la muerte. Porque ustedes y yo necesitamos saber por qué morimos y por qué vivimos si hemos de morir. ¿Cuál es la significación de la muerte? Permítaseme al menos —ya que otra cosa no me es posible en el tiempo de que dispongo— apuntar la estructura ideo-existencial de la muerte:

a) Posibilidad, actualizada en tanto que posibilidad, que nos está siempre presente, como una amenaza cierta y delimitante.

b) Riesgo ineliminable que condiciona cualquier posibilidad determinada (por ejemplo: ser arrebatado a la familia, a los amigos y a mí mismo en mi actual situación de espíritu encarnado) que me incita a la fidelidad consigo mismo y a la fidelidad con Dios.

c) Término incierto. Término, porque se trata de un acontecimiento futuro y de realización cierta. Incierto, por lo que atañe a la época de su realización.

d) Conclusión única y definitiva —sin posibles adiciones ni reformas— del yo-programa.

e) Desgarramiento inevitable y soledad devoradora del trance.

A más de ruptura y disonancia, la muerte tiene un carácter de opresión torturante de la nada.

f) En la muerte nuestro ser adoptará definitivamente su medida: moriremos con amor, en comunión con los otros y abiertos a Dios, o con odio, excluyendo a los demás y replegándonos sobre nosotros mismos. En ese sentido, la vida es preparación para la muerte.

g) La muerte es inherente a la vida. Marca su fin y configura definitivamente su trayectoria. Nos revela nuestro límite absoluto y nos muestra lo abierto, puro y simple.

h) La muerte en los hombres, no tiene un sentido unívoco, sino análogo. Hay miles de modos diversos de morir. Y sin embargo, todos ellos conservan una unidad o conexión fundamental: son modos de morir humanos. Mientras que para los animales la muerte es un puro acaecer natural, para los hombres la muerte es un problema, un drama extraño y difícil.

i) La muerte corporal no puede afectar al espíritu. Mi persona no está, en su propia esencia, avocada a la muerte sino a su perfección con la eternidad.

La vida humana —apremiada por la muerte— es autoconstrucción ética. No podemos vivir, al menos humanamente, sin conducir de algún modo nuestra vida. Cuando obramos —y vivir es obrar—, obramos en vistas a algo. De ahí la contextura implacablemente moral del hombre. Desde que tomamos conciencia de las exigencias de nuestra perfección, observamos nuestra naturaleza para ver prefigurada, en ella, la perfección anhelada. Antes de hablar de «norma» moral, es preciso percatarse de que nuestra realidad humana es constitutivamente ética. Si existen preceptos morales, es porque nuestra vida humana tiene —como lo veremos después con mayor detenimiento— una textura ética.

El hombre, a diferencia del animal, no tiene una vida puramente instintiva. Las circunstancias y las situaciones le fuerzan a conducirse inteligentemente. No está *ensamblado* en el medio circundante, respondiendo instintivamente a los estímulos, como el animal; sino que está *domiciliado* en un «mundo», en el cual ha de actuar y ha de ser responsable. Ante las diversas posibilidades tiene que *preferir* la suya. Sus actos han de justificarse por estar realizados en vista de *su salvación*. Quiere, cuando quiere de verdad, no porque quiere o le da la gana, sino porque *prefiere* su salvación. En tanto en cuanto el hombre prefiere su realización, su salvación, queda justificado. Por encima de sus estructuras psicobiológicas, el hombre es, ineludiblemente, libre. Precisamente porque no le es dada por naturaleza su realización, tiene que hacerla por sí mismo, conforme a determinado sistema de preferencias, hasta el límite de sus fuerzas, impetrando de los otros y del Otro —sobre todo— las fuerzas que le faltan. Cada situación actual, cada encrucijada en la vida del ser humano, presenta diversas posibilidades de salida entre las cuales hay que optar. Y nada nos autoriza a pensar que la opción deba ser gratuita, arbitraria.

Decir que el hombre en cuanto tal se comporta siempre «sub ratio salvationis», no significa afirmar que sus acciones sean siempre moralmente buenas.

La Antropología filosófica o Antroposofía tiene, en la Etica uno de sus capítulos esenciales. La vida moral, que debiera ser el objeto principal de la Etica, debe encontrar su lugar en el estudio de la vida humana. Por ahora nos importa destacar el significado del «*êthós*».

En el transcurrir de nuestra vida vamos adquiriendo un carácter. Y este carácter se traduce en actitudes, en expresiones y en acciones *Nuestro quehacer revierte sobre nuestro ser*. Las buenas y las malas acciones, las virtudes y los vicios apropiados, dibujan los rasgos de nuestro carácter. Pero nuestro carácter configurado a través de la vida, está montado sobre un determinado temperamento. El temperamento no lo hacemos; lo sufrimos.

La actividad del hombre es actividad heroica de salvación, proceso continuo de liberación, actuación de un ideal infinito. En esta forma cada uno de nosotros adquiere conciencia del orden universal que relaciona las finitas posibilidades singulares con la posibilidad trascendental de salvarse. Precisamente porque se da esta posibilidad trascendental de salvarse, no es legítimo anonadar todas las posibilidades en el «ser para la muerte», como lo hace Heidegger, ni establecer la equivalencia de las posibilidades por su común imposibilidad de ser más que posibilidades, como lo pretende Jaspers.

El hombre, porque es finito, busca un completamiento, una estabilidad que le falta. La búsqueda de la salvación ilumina el ser y el quehacer del hombre. En la tendencia vulgar al placer o en el impulso religioso hacia Dios podemos descubrir ese anhelo de completamiento, de estabilidad, de salvación en suma. El hombre es la originaria y trascendental posibilidad de la búsqueda de la salvación. Resolviéndose a ser él mismo hasta el fondo (in-sistencia en su sentido etimológico) y apa-

sionándose en su tarea, el hombre elige su ser para la salvación. La elección de la plenitud subsistencial y la decisión de salvarse lo constituyen. Comprometido en esa salvación personal, el hombre ve el mundo como un instrumento o un obstáculo. Si lo conoce no es por una gratuita y vana curiosidad sino por un movimiento vital que busca su propia salvación. La condición de cualquier posibilidad determinada y misma posibilidad trascendental en su naturaleza última no es la muerte como lo pretende Abbagnano, sino la posibilidad de salvarse. Esta posibilidad me empeña en el arte de ser fiel a mí mismo. Lo que verdaderamente debo hacer es tratar de salvarme. Creo que nos falta una visión primera de la filosofía como propedéutica de salvación; una concepción a la vez viva teórica, que haga posible la edificación sobre ella, de las diversas disciplinas filosóficas. A esta visión nos lleva algo más que una actitud científica. Un afán de comunión, un hambre de plenitud, una actitud amorosa levantan en vilo a la simple indagación del saber. El saber, la sabiduría, se ama, al final de cuentas, por el sabor, por el paladeo que nos perfecciona y nos estabiliza. Nuestro perímetro espiritual —el yo y su circunstancia— es lo que cuenta. Gracias a esa gravedad espiritual imponemos nuestro señorío sobre la materia bruta y sobre la materia conducida por la vida. Tenemos que enfrentarnos con la naturaleza, a diario, porque nos disgusta la naturaleza caduca. La vida biográfica de la Historia, la vida aderezada es nuestro clima humano más calido y cordial. Desde nuestro centro creador se ilumina una intención expresiva. Esta intención expresiva es una razón para existir. Y esta razón para existir —que concluye siempre en un afán de plenitud subsistencial—, empieza donde el animal termina. Es vida espiritual excediendo a la naturaleza. Es la persona rebelándose contra la caducidad.

El hombre es un estar salvándose sin acabar nunca de salvarse, mientras viva. Precisamente porque no está salvado, el hombre se siente náufrago en el mundo y no tiene más remedio que nadar para llegar a la otra orilla. De ahí ese carácter de faena laboriosa, fatigosa y peligrosa que tiene toda vida humana auténtica. Nuestra salvación está en marcha, en vías de conseguirse. *Existir es estar sosteniéndose dentro de un océano de incertidumbre y riesgo con la posibilidad de naufragar o de salvarse.* Todo lo que hay en nuestro ser humano —cuerpo, historia, dimensión social— está al servicio de un existir que se consume en afanes de salvación. Sorbiendo la circunstancia como nutrimento para la salvación, el hombre vive desde su intimidad, pero hacia el mundo y hacia el más allá del mundo. Para existir hemos de empezar por luchar contra el peligro de perdernos. No podemos, como la piedra o como el animal, abandonarnos inercialmente al ser. No podemos eludir el combate por la salvación en la plenitud subsistencial. Nuestra existencia es dramática por esa inseguridad fundamental. Lo único que nos es dado es la posibilidad de salvarnos. Es preciso, sin embargo, distanciarnos de nuestro mero ser natural para llegar a ser lo que debemos ser. Saboreando el zumo ardiente de nuestro origen espiritual, elevamos nuestra vida a un saber humanístico y a un saber de salvación. Después de este sabor, que se hace saber, tomamos conciencia de que estamos lanzados,

arrojados, decididos y comprometidos en una existencia móvil de peregrinos. Elaboramos nuestra entidad para ser auténticos, es decir, hechos por nosotros mismos de acuerdo con la vocación. Nos decidimos «desde dentro», como protagonista de nuestro drama, obligando a la realidad circundante para que sirva a nuestros fines. No podemos —mientras seamos auténticos— dejarnos sobornar por los tópicos comunes. Necesitamos elaborar nuestro vivir de modo plenario acatando la propia vocación. Mientras no sea de ese modo plenario estaremos en deuda con nosotros mismos.

Estamos llamados a salvarnos, sepámoslo o no, realicémoslo o no lo realicemos. Por eso nuestro existir, siempre que no se encamina a la salvación, es un flotar a la deriva. Surge entonces un sentimiento de frustración existencial ante un posible fracaso metafísico. Nos sentimos responsables, culpables por no haber orientado nuestra vida según radicales preferencias. Esta congoja nos hace volver sobre nosotros mismos. Y empezamos a tejer, nuevamente, nuestro propio drama. Continuamos viviendo en peligro, con la clara conciencia de que nos vamos muriendo en cada momento de nuestra existencia. Luchamos, no obstante, contra todos los obstáculos que se nos oponen para existir. Imposible detener esta proyección existencial. Ante nuestra vista se extienden cien posibilidades. Hemos de adivinar la nuestra para que nuestro pre-ser germine y llegue a ser quien está llamado a ser.

La filosofía es una explicación fundamental, teleológica y metódica de la realidad entera, de todo cuanto hay, y una sabiduría vital de los últimos problemas humanos.

Filósofo solo puede serlo el amante del saber último. La filosofía no solo es hija del asombro, sino también —y quizá más— de la inseguridad. El hombre es un animal «insecurum». Si buscamos seguridad y tranquilidad es porque no las poseemos; más aún, porque somos constitutivamente inseguridad e intranquilidad. El hambre de salvación no es en el fondo, sino la consciente abertura y lanzamiento de nuestro ser finito, hacia el ser infinito de Dios: plenitud óptica del ser humano. De ahí el teotropismo de la persona humana.

Salvación es, en el orden filosófico, cabal cumplimiento de la vocación personal, fidelidad a nuestra dimensión axiotrópica, esclarecimiento y realización del dinamismo ascensional de nuestro espíritu encarnado, abertura y encaminamiento a la plenitud subsistencial.

Es preciso fundir la búsqueda de las causas con el afán de salvación, en una actitud mixta, la única genuinamente existencial. Mucho mejor y más importante que el abstracto «saber la verdad» es el «estar-en-la-verdad».

Pero la filosofía, aunque abierta a la salvación, no nos salva. Esclarece fundamentalmente la realidad entera, influye sobre la vida misma del hombre, nos ofrece una sabiduría vital de los últimos problemas humanos. Por eso hablo de la filosofía como propedéutica de salvación.

Planeamos nuestro propio programa de salvación. Este programa es trascendente, está siempre más allá de nosotros mismos. En este sentido cabe decir que somos una inmanencia que trasciende. Se trata de un

plan de salvación que está en la estructura misma del hombre y no de un ornato suplementario y lujoso que el ser humano añade a su ser. *Siempre que el hombre se comporta como hombre, esto es, inteligente y libremente, se afana por salvarse en la inmortalidad personal, en su descendencia o en la memoria de las generaciones sucesivas. La estructura escatológica del ser humano está anclada en su misma realidad de hombre.* Y aunque inmerso en el flujo vital e histórico de su vida, el hombre, con su programa o plan de salvación supera ese decurso y se enfrenta con su vida para juzgarla y para enmendar rumbos.

DR. AGUSTÍN BASAVE FERNÁNDEZ DEL VALLE
Universidad Regiomontana de Monterrey