

LA CUESTION DEL HOMBRE

Y

LA CUESTION DE DIOS

I

No es casual que la palabra «cuestión» esté repetida en el título: se quiere poner de relieve que se trata principalmente de analizar la cuestión como cuestión, a saber: de buscar su origen y su justificación, de determinar su significado y su formulación. El espíritu crítico del pensamiento moderno exige poner en cuestión ante todo las cuestiones mismas, porque en ellas se anticipan y se configuran las posibles respuestas: la inteligencia humana puede extraviarse en pseudo-cuestiones, que pretenden vanamente buscar algo más allá de las fronteras del saber humano.

Al unir en una sola fórmula «la cuestión del hombre y la cuestión de Dios», se indica que se toma como punto de partida la cuestión del hombre sobre sí mismo (sobre el sentido de su vida) y se intenta buscar si la cuestión de Dios está implícita en la cuestión del hombre.

Pero antes de plantearse la cuestión de Dios, la teología debe enfrentarse con una pregunta previa más radical: ¿puede el cristiano, que en su fe afirma sin reservas la existencia de Dios («creo en un solo Dios»), ponerse seriamente la cuestión de Dios? El filósofo Heidegger sostiene que esto es imposible: «la incondicionalidad de la fe y la cuestionabilidad del pensar humano son dos campos radicalmente diversos»¹. Y, sin embargo, el teólogo católico no puede menos de calificar estas palabras de Heidegger como un malentendido de la fe cris-

¹ M. HEIDEGGER, *Was ist Denken?* (Tübingen 1954) 5; 110; *Einführung in die Metaphysik* (Tübingen 1953) 5-6.

tiana: en cuanto opción libre, auténticamente humana, la fe cristiana implica el preguntar ilimitado del *qué creo, cómo creo, por qué creo*: es la fe misma la que busca sin cesar la comprensión de lo que cree y del acto mismo de creer. Hace ya ocho siglos, Anselmo de Canterbury definió magistralmente la teología como «*fides quaerens intellectum*»²: la fe, a la búsqueda de la comprensión de sí misma. Más aún: la fe cristiana ha sido siempre consciente de que Dios supera las posibilidades del pensamiento humano, y por eso permanece para el creyente como el Incomprensible (1 Tim 6,15; 1 Jn 3,20); de lo contrario no sería Dios, sino un ídolo fabricado por el hombre. Por eso la fe lleva en sí misma la cuestión permanente de *quién es Dios, cómo y dónde se manifiesta*.

La necesidad de abordar a fondo la cuestión misma de Dios se impone a la teología, no solamente por la índole propia de la fe cristiana, sino también por la mentalidad filosófica y científica de nuestro tiempo, que no se limita a negar la existencia de Dios, sino que excluye la cuestión misma de Dios como carente de significado.

El origen de esta forma nueva y radical de ateísmo se remonta a Feuerbach: la idea de Dios sería solamente una ilusión, un fenómeno de espejismo, en el que el hombre proyecta sus necesidades, aspiraciones y atributos: es el hombre mismo el que ha creado la representación de un Ser trascendente, despojándose de la riqueza inmensa de su propia esencia (autoalienación): el hombre ha afirmado de Dios lo que se ha quitado a sí mismo. Ha llegado la hora de que el hombre se conozca a sí mismo como fundamento último de su ser³.

Desde su juventud K. Marx estaba convencido de que la cuestión de Dios había sido eliminada definitivamente por Feuerbach. Pero, según él, la alienación religiosa del hombre ha surgido como un acontecimiento histórico determinado por el sistema económico capitalista (propiedad privada de los medios de producción): alienado de todo lo suyo y de sí mismo por la estructura económica opresiva (que constituye su alienación básica), el hombre se refugia en el consuelo falaz de la religión. Solamente la praxis revolucionaria, que conducirá a la venida del comunismo, liberará la humanidad de la alienación económica fundamental y, en consecuencia, de las otras alienaciones derivadas (incluida la religiosa). La supresión definitiva de la religión será de orden no teórico, sino práctico: identificado plenamente consigo mismo, con la sociedad y con la naturaleza (el comunismo como etapa

² Cf. G. SÖHNGEN, *Fides quaerens intellectum*: LThK (Freiburg 1960) IV, 120.

³ Cf. A. ALESSI, *Fondamenti metafisici dell'ateismo di L. A. Feuerbach* (Roma 1975) 50-91; 256-264.

final y de plenitud inmanente de la historia), el hombre no podrá plantearse la cuestión de Dios⁴.

También para Nietzsche la liberación plena del hombre (la aparición del hombre nuevo, absolutamente autónomo) traerá consigo el ocaso definitivo de Dios. Su célebre frase, «Dios ha muerto», no es primariamente la negación de la existencia de Dios, sino la proclamación profética de la nueva humanidad venidera, para la cual la palabra «Dios» no tendrá ya ningún significado⁵.

Heidegger interpretó la frase de Nietzsche, «Dios ha muerto», como el resultado lógico de toda la metafísica occidental, que con su olvido del ser (y, por consiguiente, de la diferencia ontológica entre los entes y el ser) ha desembocado en el nihilismo y en el ateísmo: solamente el ser podría constituir el acceso del hombre a Dios. Pero el ser no se ha revelado todavía en sí mismo, sino solamente en su ocultamiento: el hombre está aún a la espera de su manifestación. En esta situación no le queda hoy día al hombre otra alternativa que la de callar sobre Dios: no podemos preguntarnos todavía qué es lo que expresamos con la palabra «Dios». Heidegger no afirma ni niega la existencia de Dios (ni teísta, ni ateo): se limita a decir que hoy por hoy no sabemos si la cuestión de Dios es o no es significativa. Tampoco sabemos si la cuestión del sentido de la vida humana tiene significado: la ambigüedad de la muerte, como fin de la vida, proyecta su enigma sobre la cuestión de la vida⁶.

Partiendo de otros principios y siguiendo el método del análisis lingüístico, el neopositivismo lógico ha llegado a una posición semejante a la de Heidegger sobre la cuestión de Dios. Su más eminente representante, L. Wittgenstein, la ha formulado así: «De lo que no podemos hablar, debemos callar»: una cuestión a la que en principio es imposible responder es una pseudocuestión. Solamente son significativas las proposiciones empíricamente verificables (o falsificables: Popper), a saber: las proposiciones de las ciencias naturales; todas las demás, que intentan expresar un contenido metaempírico, carecen de significado. Por eso se debe callar tanto sobre la cuestión del sen-

⁴ Cf. J. Y. CÁLVEZ, *La pensée de Karl Marx* (Paris 1963) 50-91; 550-568.

⁵ Cf. W. WEISCHEDEL, *Der Gott der Philosophen* (Darmstadt 1971) I, 434-456.

⁶ Cf. M. HEIDEGGER, *Vom Wesen des Grundes* (Frankfurt 1954) 39; *Brief über den Humanismus* (Frankfurt 1954) 101-102; *Identität und Differenz* (Pfullingen 1957) 51.

tido de la vida, como sobre la cuestión de Dios; no es posible formularlas en un lenguaje significativo⁷.

No es difícil señalar la fragilidad fundamental del neopositivismo lógico: *el principio de la verificabilidad empírica no es empíricamente verificable: es un mero postulado, no justificado, ni justificable*. Sin embargo, hay que reconocer que este principio expresa un fenómeno característico de la cultura de nuestro tiempo: con el progreso dominante de las ciencias de la naturaleza ha surgido una mentalidad generalizada de reserva, y aun desconfianza, ante las cuestiones que se refieren a la realidad metaempírica. Además, las conquistas asombrosas de la tecnología han contribuido a acelerar el proceso de la secularización: el hombre se siente más capaz de dominar el mundo y de tener en sus manos el destino de la historia. De este modo está cambiando su experiencia del mundo y de sí mismo, de su libertad y autonomía, y, por consiguiente, de su relación a Dios. Se trata de una realidad ambivalente, tejida de aspectos positivos y negativos. A estos últimos pertenece el hecho de que el horizonte de la trascendencia se está volviendo más lejano e inaccesible.

No puede sorprender que de este contexto cultural, filosófico y científico haya surgido en nuestros días la llamada «teología de la muerte de Dios», a saber: una reflexión teológica sobre la ausencia y el silencio de Dios, que quiere mantener la relación del hombre con este Dios escondido, con un Dios sobre el cual el lenguaje humano no puede preguntar ni decir nada: la cuestión de Dios queda puesta entre paréntesis, al menos provisionalmente.

II

La historia de la filosofía permite constatar que desde Kant hasta nuestro tiempo la cuestión de Dios ha sido planteada partiendo de la cuestión del hombre. En dos ocasiones afirma Kant expresamente que el centro de interés de la filosofía está en la cuestión «¿qué es el hombre?», y dentro de ella, en tres aspectos parciales de la misma: «¿qué puedo saber, qué debo hacer, qué puedo esperar?». Partiendo precisamente de la libertad responsable del hombre y de su esperanza abierta al futuro, Kant llega a la cuestión de Dios como fundamento último del deber ético y del esperar humano («regnum gratiae»): el análisis

⁷ Cf. L. WITTGENSTEIN, *Tractatus Logico-philosophicus* (London 1961) nn.4.11; 4.111; 6.432; 6.44; 6.52; 6.521; 7.

de la libertad humana, en cuanto incondicionalmente responsable y sostenida por el esperar ilimitado, llevan a la afirmación-opción (*Vernunftglaube*) de la existencia de Dios⁸.

No puede menos de reconocerse que esta inserción (descubierta por Kant) de la cuestión de Dios en la cuestión del hombre está plenamente justificada. Si se da la cuestión de Dios (si la hay), no se la podrá encontrar sino en el hombre, el único ser capaz de preguntar: el acto originario del hombre (anterior al de afirmar, decidir, obrar) es el de su búsqueda ilimitada, que hace todo cuestionable.

La cuestión primaria del hombre no se refiere al mundo (qué es el mundo), porque el mundo no es inteligible sino como mundo del hombre, es decir, en su relación al mundo: la cuestión del mundo no tiene significado sino dentro de la cuestión del hombre.

Tampoco la cuestión de Dios es la primera que se presenta al hombre, porque no tenemos una experiencia inmediata de Dios. La cuestión de Dios (si la hay) supone la experiencia que el hombre tiene de sí mismo y del mundo, y por consiguiente la cuestión del sentido de la existencia humana, implícita en esta experiencia. El hombre lleva y vive permanentemente la cuestión de sí mismo en la autopresencia de sí mismo (conciencia), que acompaña todo acto humano como certeza vivencial de la propia existencia y como pregunta inevitable sobre su sentido: cuestión ontológicamente apriorica, en cuanto constitutiva de la misma existencia humana. En su formulación más obvia y cercana a la experiencia que la funda, la cuestión del sentido toma la expresión siguiente: ¿vale la pena de vivir?, ¿para qué y por qué vivir?; el para qué del futuro y el por qué del origen: ¿a dónde va y de dónde viene nuestra vida humana? La pregunta abarca la vida como totalidad, determinada por la muerte, que confiere carácter irreversible a la totalidad de la existencia del hombre en el mundo: es precisamente la muerte la que pone en cuestión la totalidad de la vida.

La cuestión del sentido implica, por lo tanto, si la vida como totalidad es inteligible y si tiene valor para nosotros, es decir, si lleva en sí misma la inteligibilidad y el valor («tener sentido») que la hacen capaz de ser aceptada y cumplida por nuestra libertad («conferir sentido»).

La cuestión del sentido de la vida no es, pues, meramente teórica, sino que conlleva necesariamente una dimensión decisional-práctica: es indivisiblemente problema para la inteligencia y tarea para la libertad, y por eso reclama una respuesta que tendrá que ser compren-

⁸ Cf. I. KANT, *Kritik der reinen Vernunft*, WW III, 522-523; *Logik*, WW IX, 25.

sión y decisión en mutua inmanencia. Una actitud neutra queda excluida como existencialmente imposible: la cuestión del sentido de su propia vida implica la llamada a la decisión. No se puede, por lo tanto, esperar una respuesta de evidencia racional constringente, que no dejaría espacio para la decisión de la libertad.

Es importante darse cuenta de la situación existencial totalmente singular, en que la cuestión del sentido de su vida pone a cada hombre: no podemos evitarla: estamos irremediabilmente interpelados por ella. El hombre existe como marcado por la búsqueda del sentido de su vida: tal vez es éste el rasgo más característico de la existencia humana. El hombre lleva en sí mismo la cuestión del sentido de su vida; mejor dicho, es llevado por ella: existe radicalmente cuestionado y permanece siempre cuestión (la cuestión) para sí mismo, y por eso no podrá encontrar la respuesta (si la hay) sino más allá de sí mismo. En esta unidad indivisible de autocuestionado y autocuestionante se actúan y se revelan permanentemente la contingencia y la autotranscendencia del hombre: la cuestión que es él para sí mismo, lo trasciende siempre y a la vez lo marca como realidad no fundada en sí misma⁹.

El obrar libre del hombre y su esperanza muestran que la vida humana está sostenida no solamente por la búsqueda del sentido, sino también por la certeza de que la vida tiene sentido. El hombre no puede vivir sin tomar decisiones concretas, que implican sus condiciones previas de posibilidad, a saber: la certeza vivida de que estas decisiones tienen sentido y el conocimiento reflejo de su sentido: las decisiones humanas no son posibles sin un por qué de inteligibilidad y de finalidad. Pero las decisiones concretas no tienen sentido sino en cuanto momentos particulares de la totalidad de la existencia, es decir, dentro del proyecto vital total (del sentido de la vida como totalidad). Se impone, pues, la conclusión de que la libertad humana no puede comprometerse en ninguna decisión concreta, sino en cuanto previamente condicionada por el sentido total de la vida.

El hombre no puede vivir sin la esperanza de que su vida tiene sentido. Esta esperanza constituye una estructura fundamental de la existencia humana, como voluntad radical de vivir, que hace posible toda decisión concreta de la libertad. La cuestión del sentido tiene su origen en esta voluntad apriórica de vivir, y por eso implica necesariamente la esperanza de que la vida tiene sentido y de que vale

⁹ Cf. J. GÓMEZ CAFFARENA, *Metafísica fundamental* (Madrid 1969) 147-163; M. MÜLLER, *Weisen der Sinnerfahrung des Menschen von heute* (A. Paus, *Suche nach Sinn, Suche nach Gott*, Graz 1978) 9-46.

la pena de buscarlo y cumplirlo: sin esta esperanza la búsqueda misma del sentido carecería de sentido.

Esta experiencia del obrar libre del hombre y de su esperanza radical garantizan la verificación de la cuestión del sentido como expresión refleja de la realidad vivida en el núcleo de la existencia humana. La legitimidad de la cuestión del sentido revela por sí misma que el preguntar humano (que culmina en la cuestión del hombre sobre sí mismo) supera las fronteras de lo empíricamente verificable. La importancia de este resultado es decisiva para la comprensión del hombre como radicalmente abierto a la trascendencia metaempírica y a la cuestión de Dios.

III

Si la cuestión del sentido de la vida constituye la matriz existencial de todo el cuestionar humano, la cuestión de Dios no podrá surgir ni ser verificada sino en cuanto contenida e impuesta por la cuestión del sentido: si no estuviera vinculada a la cuestión del sentido, la cuestión de Dios carecería de interés vital para el hombre. La primera formulación adecuada de la cuestión de Dios sería, pues, la siguiente: en la búsqueda de la cuestión del sentido de su vida, ¿se encuentra el hombre situado, en último término, ante la cuestión de Dios?

La fidelidad para consigo mismo pide del hombre llevar hasta el fondo la cuestión radical que es él para sí mismo. No basta tener la certeza de que la vida tiene sentido; es preciso buscar ulteriormente cuál es este sentido: ¿dónde y cómo buscarlo? Ciertamente, no en una región parcial de la existencia humana, sino en la totalidad de sus dimensiones fundamentales y de su experiencia en la vida cotidiana: *el hombre existe inmerso en el mundo, amenazado por la muerte, vinculado a los otros y a la comunidad humana, situado en la historia y por eso abierto al porvenir*. En el análisis de estas cuatro dimensiones fundamentales, mutuamente inmanentes (relación del hombre al mundo, a la muerte, a los otros hombres y a la historia), la cuestión del sentido tomará configuraciones concretas y podrá mostrarse (si la hay) la cuestión de Dios. Si dentro de la realidad total inmanente (mundo-humanidad-historia) no se encuentra la respuesta última a la cuestión del sentido, no se deberá excluir arbitrariamente la cuestión de una realidad trascendente respecto a la totalidad «mundo-humanidad-historia». La cuestión de Dios se mostrará entonces como inevitable y justificada, como instancia última de la cuestión del sen-

tido: el hombre no puede honradamente cerrar su inteligencia a ninguna cuestión impuesta por la necesidad de comprender la realidad y, sobre todo, el sentido último de su vida. Me limitaré a esbozar el análisis de estas cuatro dimensiones de la existencia humana.

A) La relación «hombre-mundo» se muestra paradójica. Por una parte, el hombre existe en el mundo y para el mundo, es decir, condicionado en su existencia y en toda su actividad por la naturaleza, y destinado a transformarla; por otra, existe frente al mundo, a saber: en una diversidad cualitativa que lo contrapone al mundo. Mientras la naturaleza permanece encerrada en las constantes de sus procesos, el hombre está ilimitadamente abierto a lo nuevo por venir, y por eso puede crear posibilidades siempre nuevas en la naturaleza misma. La raíz de esta diversidad trascendente del hombre respecto a la naturaleza está en su conciencia y en su libertad.

La conciencia se actúa y se revela como realidad absolutamente original respecto a la naturaleza, a saber: como experiencia interior autopresente del sentir, pensar, decidir y obrar humanos, que supera la verificabilidad empírica propia de los procesos de la naturaleza; solamente a través de esta experiencia interior podemos saber qué es el sentir, pensar y decidir del hombre.

La libertad se manifiesta en las decisiones humanas, en cuanto no precontenidas ni predeterminadas en los procesos naturales, ni en las circunstancias históricas, ni siquiera en las decisiones precedentes: la decisión libre representa algo nuevo (discontinuidad) respecto a todo lo que condiciona su posibilidad. El hombre decide, no solamente de hacer esto o aquello, sino también de sí mismo y de su porvenir; se revela así con más relieve el desnivel cualitativo e insuperable entre el hombre y la naturaleza: por razón de su libertad el hombre está llamado a realizarse hacia lo nuevo venidero más allá de todo resultado logrado en su relación al mundo.

El hombre vive su libertad como don y como tarea, y por eso vive también así su propia existencia. En esta experiencia lleva la cuestión de la finalidad y del origen de su vida: libertad cuestionada como libertad quiere decir libertad interpelada, llamada a responder de sí misma y por eso autotrascendente, orientada esencialmente más allá de sí misma.

En la relación «hombre-mundo» la cuestión del hombre se configura concretamente como la cuestión de la libertad humana, en cuanto libertad responsable, y por eso no fundada ni finalizada en sí misma: ¿de dónde proviene la libertad responsable del hombre y ante quién

es responsable? (dos aspectos de la misma cuestión: si la libertad es don, será responsable ante la realidad personal, de quien en último término ha recibido ese don).

El hombre no es responsable ante la realidad impersonal de la naturaleza, ni tampoco (en última instancia) ante los otros hombres, porque también su libertad es responsable ante mí. La cuestión de la libertad responsable del hombre se refiere, pues, a una realidad trascendente personal: es, en último término, la cuestión de Dios. Que el hombre es libre y responsable quiere decir, por consiguiente, que está puesto y cuestionado en su libertad por la Realidad Fundante Personal, Dios. Por eso el hombre no podrá conocer a Dios, sino reconociéndolo y aceptándolo en la opción fundamental de su libertad. En la relación hombre-mundo la cuestión del hombre culmina en la cuestión de Dios, como Fundamento Trascendente Personal de la libertad y de la existencia humana.

B) En la relación «hombre-muerte» la cuestión del sentido de la vida humana alcanza una evidencia aplastante y dramática. Todos vivimos la experiencia de que la muerte pone en cuestión el sentido de nuestra vida como totalidad: en la muerte, fin de nuestra existencia en el mundo, ¿qué nos aguarda?, ¿una vida nueva o un definitivo no-vivir-más? He aquí el dilema ineludible, en el que se decide el sentido o el no-sentido de toda nuestra vida. La muerte cuestiona radicalmente el sentido de la vida humana, porque el hombre vive en cuanto aspira y espera¹⁰, es decir, en cuanto su vida está sostenida por la esperanza sin límites, como condición previa de posibilidad de todas sus decisiones y acciones libres.

Si la cuestión de la muerte se plantea exclusivamente dentro de las limitadas posibilidades del hombre en el mundo y en la historia (dentro del horizonte inmanente naturaleza-hombre-historia), no puede haber sino una respuesta: la muerte, aniquilación de la persona humana, hundimiento definitivo del hombre en la nada. Pero la caída del hombre en la nada implicaría el fracaso total del esperar radical que le ha sostenido en vida. Toda la serie de esperanzas, de que el hombre ha vivido en el mundo, se precipitarían en el vacío y se revelarían como ilusión fatal. En realidad, toda la vida humana habría estado en el fondo sostenida por la nada (escondida en lo más recóndito del hombre) y habría tendido hacia el nada final, hacia el total no-sentido.

Pero si el no-sentido final está en contradicción ontológica con el esperar radical, que constituye el núcleo mismo del que el hombre

¹⁰ E. BLOCH, *Das Prinzip Hoffnung* (Frankfurt 1959) 2.

vive, entonces quiere decirse que este núcleo es esperanza ilimitada de vivir, y por eso está abierto a una vida nueva tras la frontera de la muerte: una vida nueva que el hombre no puede alcanzar por sí mismo, por nada de lo que dispone en el mundo: puede solamente esperarla y recibirla como don gratuito.

La cuestión del sentido de la vida, tal como la muerte nos la impone, implica por consiguiente la cuestión ulterior de una realidad libre y trascendente (diversa y superior a todo lo inmanente en el mundo y en la historia), de la cual puede el hombre esperar el don de una vida nueva a través de la muerte: es decir, la cuestión de Dios como Esperanza Última del hombre. La muerte sitúa al hombre en el dilema decisional de esperar solamente dentro de las fronteras de su existencia en el mundo, o de esperar ilimitadamente: el hombre no podrá afirmar a Dios como Esperanza Última, sino en la decisión de confiarse a El incondicionalmente, a pesar de la muerte.

C) El análisis de las relaciones interpersonales y de la relación mutua persona-comunidad muestra que todo hombre, por razón de su dignidad de persona, representa para los otros y para la comunidad una exigencia incondicional de respeto y amor, un valor que todos los demás están llamados a reconocer en la actitud interior y en la praxis. La libertad de cada hombre está, pues, incondicionalmente interpelada por el valor de la libertad del otro a salir de sí misma hacia el valor del otro como persona.

Se revela así la autotrascendencia de toda libertad humana, pues también el otro está llamado a reconocer el valor incondicional de mi ser personal. El valor de la persona humana es un valor común a todos los hombres, que los une entre sí hacia el mismo porvenir, un valor que se impone incondicionalmente en sí mismo, y por eso trascendente respecto a cada individuo y a la comunidad; un valor que interpela la libertad como libertad y que revela así la orientación ex-céntrica de la libertad humana hacia un más allá de sí misma, es decir, hacia el centro común unificador de todas las libertades humanas. En estos caracteres propios de la persona humana se perfila la cuestión de su fundamento último, es decir, la cuestión del sentido de la libertad y de la existencia humana, en cuanto marcada por la libertad.

El fundamento último, común y trascendente, de la libertad humana como «libertad-para» (como «tendencia-hacia»), y por eso de la libertad de todos y cada uno, tiene que ser el centro que las atrae y unifica todas: la cuestión del fundamento trascendente y del centro

unificante de las relaciones interpersonales es, pues, la cuestión de Dios como Manantial de solidaridad y comunión humana, es decir, como Amor Originario. El hombre no podrá conocer a este Dios sino reconociéndolo libremente en la actitud del don de sí mismo, en el amor.

D) El análisis de la relación «humanidad-historia» permite descubrir las constantes fundamentales del devenir histórico, a saber: la «esperanza esperante» de la humanidad, que ha impulsado y sigue impulsando las generaciones humanas hacia el porvenir, hacia lo nuevo todavía no-acontecido: la objetivación del obrar humano en los resultados históricos concretos: el desnivel entre la «esperanza-esperante» y los resultados logrados por la humanidad a lo largo de la historia. La «esperanza-esperante» tiende siempre más allá de todo logro concreto de la humanidad en la historia.

Aparece así que la condición fundamental de posibilidad del devenir histórico consiste en la trascendencia inagotable del esperar humano respecto a todo lo nuevo realmente acontecido y por acontecer en la historia: la «esperanza-esperante» tiene el primado ontológico en el devenir histórico y por eso lo trasciende. Surge entonces, del modo más obvio y accesible a todos, la cuestión del sentido de la historia: ¿hacia dónde va la historia?, ¿cuál es el porvenir de la humanidad, el término del devenir histórico? La cuestión del hombre (de la humanidad) se plantea aquí a nivel escatológico.

Es conocida la escatología del joven Marx (Manuscritos de París), profundizada y sistematizada en nuestro tiempo por E. Bloch, sobre todo en su obra más importante, *Das Prinzip Hoffnung*: la historia de la humanidad logrará su plenitud inmanente y definitiva, intramundana e intrahistórica, en la «Patria de la Identidad», a saber: en la identificación total del hombre consigo mismo, con la sociedad y con la naturaleza definitivamente transformada por el trabajo humano. La historia culminará por sí misma en la etapa final del «Novum Ultimum» intrahistórico, que en su plenitud excluye la posibilidad de todo ulterior «Novum»: supresión (por superación: *Aufhebung*) del desnivel entre la subjetividad humana («esperanza esperante») y las objetivaciones plasmadas por la humanidad en la naturaleza a lo largo de la historia. Solamente entonces surgirá «el hombre nuevo», «el hombre verdadero», devenido final y definitivamente sí mismo en la insuperable coincidencia total con la naturaleza plenamente transformada.

No se puede pasar por alto que la «Patria de la Identidad» de

Bloch presenta una aporía fundamental. Una vez suprimida definitivamente la diferencia ontológica entre la subjetividad humana y la objetividad de la naturaleza, la humanidad no podría esperar, ni descubrir, ni hacer nada, porque habría desaparecido la condición previa de posibilidad de toda relación del hombre al mundo. A lo largo de la historia el hombre habría construido su propia prisión: la paralización total de su subjetividad. Además quedaría sin posible respuesta el problema enorme de la desaparición (en la muerte) de las generaciones precedentes, a lo largo de la historia: el logro pleno del «hombre nuevo» no puede en modo alguno explicar el hundimiento de las generaciones anteriores en la nada¹¹.

Excluida la posibilidad de una plenitud inmanente de la historia, queda aún la interpretación del sentido de la historia como progreso indefinido, como devenir histórico siempre en camino, sin etapa final. Pero esta interpretación absolutiza el devenir como tal, sin otra finalidad que el devenir en sí mismo, y de este modo priva a la historia de sentido: la historia de la humanidad estaría impulsada, en última instancia, por la fuerza fatal del devenir, es decir, del destino (también en esta interpretación aparece insoluble el problema de la muerte).

Estos dos intentos de interpretar el sentido de la historia (plenitud intrahistórica y progreso indefinido) coinciden en no tener en cuenta el punto de origen de la cuestión del sentido de la historia, a saber: la «esperanza esperante», que empuja incesantemente a la humanidad más allá de todos sus logros en la historia. La «esperanza-esperante», raíz del devenir histórico, hace imposible una plenitud inmanente (intrahistórica y definitiva) de la historia: mantiene la historia siempre abierta a una plenitud metahistórica que la humanidad no puede lograr por sí misma, sino únicamente esperarla y recibirla como don. El desnivel insuperable entre el esperar radical de la humanidad y los resultados intrahistóricos alcanzados (y alcanzables) por ella constituye la apertura de la historia a la gracia del «Novum Ultimum» Trascendente, que se llama Dios. La cuestión del sentido de la historia culmina, pues, por sí misma en la cuestión de Dios como Porvenir Absoluto de la humanidad.

¹¹ Cf. J. ALFARO, *Esperanza marxista y esperanza cristiana* (Horacio Santiago, *Antropología y teología*; Madrid 1978) 83-123.

IV

Del análisis precedente resulta que el hombre, en el conjunto indiviso de su relación al mundo, a la muerte, a los otros y a la historia, vive la experiencia de su libertad como incondicionalmente responsable y como impulsada por la esperanza radical ilimitada. En su responsabilidad, la libertad humana se revela como no-fundada en sí misma; en su esperar ilimitado se revela como trascendente respecto a sí misma, al mundo y a la historia. La tensión insuperable entre la contingencia y la trascendencia del hombre hacen de él cuestión para sí mismo: la cuestión de su fundamento originario y de su porvenir no son sino dos aspectos de la cuestión, que en su ultimidad culmina por sí misma en la cuestión de Dios.

Una vez justificada *a posteriori* la cuestión de Dios, hay que decir que es ontológicamente *apriórica*, a saber: precontenida en las dimensiones constitutivas del hombre, que hacen de él la cuestión ineludible para él mismo. Si el hombre no estuviera en sí mismo (*a priori* ontológico) referido al Trascendente Personal, sino totalmente encerrado en el horizonte meramente inmanente de lo intramundano e intrahistórico, no podría tener de ningún modo la cuestión de Dios (como significativa). El hombre lleva en sí mismo la cuestión del sentido de su vida y en ella la cuestión de Dios: es constitutivamente cuestión y búsqueda de Dios, o mejor dicho, existe cuestionado por Dios, marcado y llevado por la cuestión de Dios. Es Dios mismo quien, al constituir al hombre radicalmente orientado hacia El, le sale al encuentro como la cuestión definitiva de su vida.

Como la cuestión del sentido, la cuestión de Dios está dirigida indivisiblemente a la inteligencia y a la libertad del hombre, que no podré conocerlo sino reconociéndolo y aceptándolo como fundamento último y porvenir absoluto de su existencia en la actitud de la adoración y de la invocación: si el hombre no está dispuesto a adorarlo e invocarlo, no podrá llegar a afirmar la existencia de Dios. Por eso el lenguaje religioso no puede ser meramente asertivo, sino que implica la expresión de la actitud del hombre ante el Misterio Santo de amor y gracia, que lo trasciende absolutamente.

La inmanencia mutua de los diversos aspectos de la experiencia humana, de los que surge la cuestión de Dios (relación del hombre al mundo, a la muerte, a los otros y a la historia), exige su unificación en el resultado de la reflexión acerca de lo autotranscendencia del hombre y sobre el fundamento último y el término final de la misma,

Dios. Entonces hay que decir que la cuestión de Dios se configura allí donde el hombre vive la experiencia de existir como originaria y radicalmente cuestionado, a saber: cuestionado en su libertad vivida como incondicionalmente responsable, como sostenida por el esperar radical ilimitado y como llamada a salir de sí misma en el amor. En esta experiencia fundamental del hombre se muestra Dios originariamente como Aquel que hace al hombre incondicionalmente responsable, llamado a esperar sin reservas en El y a salir de sí mismo en el amor: es decir, como el Manantial de la libertad, que constituye al hombre en la situación dialogal de respuesta a la llamada del Trascendente Personal.

La palabra «Dios» indica, pues, la Realidad Fundante, de que el hombre no puede en modo alguno disponer: la Libertad y la Gratuidad absoluta, no condicionada ni por la naturaleza, ni por el hombre, ni por la historia: el Misterio de plenitud y de gracia, al que el hombre no puede llegar sino fundando en El su existencia, confiándose en El con la esperanza, dándose a El en el amor. En esta actitud personal, exigida por la cuestión de Dios, el hombre conoce y reconoce la trascendencia personal de Dios.

He intentado examinar la cuestión de Dios, su origen, sus condiciones de posibilidad, su legitimidad (su significado como cuestión), sus caracteres propios y su formulación. Quisiera indicar finalmente que la cuestión de Dios, así justificada y formulada, constituye el presupuesto fundamental de una eventual autorrevelación de Dios, es decir, la dimensión de la existencia humana en la que pudiera insertarse la gracia de la autodonación de Dios.

La relación al mundo y a los otros muestra que el hombre, en su libertad incondicionalmente responsable, está cuestionado por Dios, a saber: que el hombre existe como quien tiene que responder en última instancia a la llamada de Dios. La relación a la muerte y a la historia manifiesta que el hombre está cuestionado por el porvenir metahistórico y trascendente, por Dios como Porvenir Absoluto. La cuestión de Dios es, pues, la cuestión de la Realidad Trascendente Personal, el Misterio de gracia absoluta del que el hombre no puede disponer ni con su acción ni con los cálculos de su razón; el hombre se encuentra ante Dios en la situación existencial de *responsable y llamado* a abrirse a la gracia imprevisible de su amor.

Que el hombre lleva en sí mismo la cuestión de Dios significa, por consiguiente, que está esencialmente referido hacia Dios, indivisiblemente como *única plenitud definitiva* y como *gracia absoluta*. Es, pues, la cuestión de Dios la que constituye la apertura radical del hombre

al don eventual de la autodonación y autorrevelación de Dios, a saber (en términos teológicos): a la gracia de la salvación cumplida y revelada en Cristo. Se pasa así la frontera hacia el problema teológico de la inmanencia y de la trascendencia de la gracia de Cristo.

Ni en su dimensión personal, ni en su dimensión comunitaria, puede lograr el hombre por sí mismo su plenitud definitiva: su esperar ilimitado hace imposible una plenitud intraristórica. La historia está, pues, permanentemente abierta (en todos los momentos de su devenir) al don de una plenitud, que no puede tener lugar sino en el evento de una venida de Dios, que anticipe ya ahora en la historia su plenitud futura: el evento de Cristo se presenta precisamente como el «éschaton» de la humanidad y de la historia, a saber: como la realización anticipada y definitiva («una vez para siempre») de su plenitud verdadera.

Por otra parte, se puede observar que las actitudes que la cuestión de Dios pide del hombre prefiguran las actitudes fundamentales de la existencia cristiana (fe, esperanza, caridad): fundar la existencia en la Realidad Fundante (fe), abrirse confiadamente al Misterio de gracia (esperanza), entregarse al Amor Originario en la praxis del amor del prójimo (caridad). La gracia de Cristo interpreta y plenifica las dimensiones constitutivas de la existencia humana: unión vital de lo «humano» y de lo «cristiano» en la existencia del creyente.

JUAN ALFARO, S.J.

Universidad Gregoriana
Roma