

LA ANTROPOLOGÍA FILOSÓFICA DE JOSÉ MANZANA¹

RAFAEL GÓMEZ MIRANDA

RESUMEN: El pensamiento filosófico de José Manzana encuentra su centro principal de interés en la antropología: la condición humana, el sentido de la acción del hombre, la posibilidad de conocimiento... y todo ello en referencia a la trascendencia «vertical», hacia lo Absoluto, concebido en última determinación como Dios. Con la Antropología filosófica Manzana busca fundamentar desde la reflexión trascendental las condiciones de posibilidad del ser-hombre. La pretensión de este autor es esclarecer la existencia humana identificando su momento originario-real. La reflexión llevada a cabo pone de manifiesto tres dimensiones fundamentales del sujeto: su ser sujeto como *subjetividad preguntante*, su *dimensión interpersonal* y su *apertura a la Trascendencia*.

PALABRAS CLAVE: antropología, relación interpersonal, Absoluto-Dios.

The Philosophical Anthropology of José Manzana

ABSTRACT: The main focus and interest of José Manzana's philosophical anthropology is centred on the human condition, the sense of man's action, the possibility of knowledge... and all that refers to «vertical transcendence», towards the Absolute, which finally culminates in God. With his philosophical anthropology, Manzana aims to ground on a transcendental method of reflection the conditions of man and his different options as a human being. The objective of this author is to clarify human existence by identifying his moment of creation. The aforementioned reflection brings us to three main dimensions of the individual: *the human being as an inquiring entity, his interpersonal dimension and his awakening to the Transcendental*.

KEY WORDS: anthropology, interpersonal relationship, the Absolute-God.

La reflexión sistemática propuesta por Manzana consiste en una explicitación de las condiciones constituyentes de posibilidad de la pregunta antropológica. En este sentido, la pregunta antropológica no es un simple enunciado abstracto sino un *estado* de preguntar cuya actualidad es garante de su realidad.

La sistematización propuesta por nuestro autor está constituida como un *todo*, aunque se distinguen tres dimensiones con el fin de poder mostrar el *modo de ser* del sujeto que pregunta por sí mismo: «La reflexión sistemática constituye un *todo* en que cada una de las posiciones alcanzadas debe ser entendida como un momento que tiene que ser integrado en la unidad real del sujeto preguntante. Sin embargo, pueden distinguirse tres dimensiones del ser del sujeto que pregunta por sí mismo, según la reflexión ponga de manifiesto el ser del sujeto en su *subjetividad preguntante* en cuanto tal, en su *dimensión interpersonal* y en su *apertura a la trascendencia*» (vol. I, p. 535).

¹ Todos los escritos de Manzana publicados hasta la fecha se encuentran en *Obras Completas de José Manzana Martínez de Marañón* (2 vols.), Aguirre - Insausti (Eds.), Diputación Foral de Álava, 1999. A lo largo de este artículo, cuando citemos a Manzana, lo haremos al final del texto, indicando el volumen y la página correspondientes.

1. LA SUBJETIVIDAD QUE PREGUNTA POR SÍ MISMA EN SU DIMENSIÓN DE INTERIORIDAD

El preguntar antropológico encuentra su punto de partida en la subjetividad que pregunta por sí misma en su dimensión de interioridad². La tarea inicial será, pues, «*ver*» en qué consiste la *flexibilidad* del sujeto preguntante, único dato-saber que poseemos al comienzo. Progresivamente, el movimiento reflexivo irá mostrando al sujeto preguntante como *in-sistencia*, como sujeto *individual*, como sujeto *espiritual* y como *libertad*.

1.1. El sujeto preguntante como sujeto reflexivo

El hombre está dotado de la capacidad de reflexionar preguntando; posee una facultad de conocer que se actualiza en dos momentos inseparables: primero, un saber de un contenido u objeto determinado —conciencia *directa*—; esta conciencia directa o saber de un objeto va siempre acompañada —segundo momento del conocer humano— de una conciencia *indirecta* o *concomitante*. Esta conciencia indirecta consiste en darse cuenta de la propia existencia y del acto de conocimiento objetivo. Con otras palabras: toda conciencia directa u objetiva está traspasada por un saber originario que estriba en estar consigo mismo del sujeto que sabe, esto es, la conciencia de sí:

«El hombre vive todo cuanto se actualiza en su vida en conciencia *directa*. La intención aprehensiva está dirigida a los contenidos u objetos sabidos (en el más amplio sentido del término “saber”). Esta conciencia directa u objetiva, está empero, traspasada por un originario “saber” o “estar” consigo mismo del sujeto que sabe. Este “saber” de *intimidad* o *sineidético* es la conciencia de sí radical, sin la cual no es posible un saber objetivo. A esta conciencia de sí radical habría, en último término, apuntado *Kant* al afirmar que la “unidad de apercepción” debe acompañar todas nuestras “representaciones” (objetivas).

Este originario saber de sí sineidético no es aún conciencia refleja de sí. Ésta implica un saber *explícito* de la actuación (saber) y del sujeto que sabe *en cuanto tales*. En la conciencia estrictamente refleja la actuación-saber y el sujeto que sabe no son simplemente “consabidos”, sino que la mirada del espíritu se dirige explícitamente hacia ello y los objetiva» (vol. I, pp. 535-536).

En efecto, para que se dé explícitamente una conciencia refleja, señala Manzana, es necesario un re-pliegue (re-flexión) del sujeto que, volviéndose hacia sí, se objetiva. Dos son los momentos indicados por nuestro autor para que se dé un verdadero saber reflexivo:

- a) Un primer movimiento de *separación* de los contenidos vividos (sabidos) y de la vivencia inmediata de sí mismo: «distanciamiento de los contenidos objetivamente vividos, de las actuaciones-vivencias de tales contenidos y del sujeto mismo que las vive y que es “objetivado” y puesto en “cuestión”» (vol. I, p. 536).
- b) Un segundo movimiento de recuperarse a sí mismo: «Un volverse a replegarse del sujeto sobre sí mismo, en transparencia —interrogativa— de sí mismo. Esta reflexión es, a su vez, completa porque en ella no se pone en “cuestión” un aspecto de la vida del sujeto preguntante, sino *todo* el sujeto que queda “flotando” total-

² El concepto «dimensión de interioridad» se conoce en la propia reflexión. Partiendo del único dato que se posee al comienzo —el sujeto que pregunta por sí mismo—, la reflexión irá desvelando y tematizando esta «dimensión de interioridad».

mente ante sí mismo y puesto en “suspense”. En la pregunta antropológica *todo* el sujeto es un “para-sí” (interrogante)» (vol. I, p. 536).

Este doble movimiento de distanciarse de sí para luego recuperarse a sí mismo constituye la conciencia refleja (re-flexión) del sujeto. En esta reflexión, añade nuestro autor, el sujeto es para-sí lo que es en-sí, es decir, el *estar consigo mismo del sujeto que sabe* (saber sineidético) se hace explícito temático. Con otras palabras: la reflexión es una *autoposesión* del sujeto que se repliega sobre sí mismo y, *teniéndose a sí mismo*, se pone en cuestión³.

Sin embargo, esta *autoposesión*, observa Manzana, no es posible si el sujeto reflexivo no subsiste en sí mismo: si el sujeto estuviese sostenido en otra realidad sería imposible el *repliegue* («recogimiento») de sí mismo tal como acabamos de ver. Por tanto, el sujeto reflexivo (punto de partida de la reflexión) está apuntando a una segunda condición constituyente de posibilidad: la subsistencia o, como lo denomina nuestro autor, la *in-sistencia* de la subjetividad en sí misma.

1.2. El sujeto preguntante como in-sistente

La reflexibilidad nos permite avanzar en la investigación y desvelar la subsistencia o in-sistencia de la subjetividad. La in-sistencia, descrita por Manzana como autopenetración y transparencia interior, es, además de constituyente del sujeto reflexivo, consabida en el saber que el propio sujeto tiene de sí como reflexivo. Es decir, es un saber real pero no explícita o temáticamente sabido.

Para determinar y esclarecer en qué consiste la in-sistencia nuestro autor recurre a la filosofía clásica⁴: «La filosofía clásica —tanto de procedencia platónico-aristotélica como racionalista— entiende a la vida como sostenida y estructurada en un yo como *substrato in-sistente en sí mismo, permanentemente y uno* respecto a la sucesión y multiplicidad de sus actuaciones» (vol. I, p. 537). Esta vivencia inmediata que el sujeto tiene como insistente en sí mismo, como substrato (en unidad simultánea y presentemente sucesiva, añade Manzana), puede ser denominada *intuición intelectual*: «aprehensión de una realidad (momento de ser) concreta-existente inmediatamente (en su misma realidad)» (vol. I, p. 538).

Sin embargo, esta comprensión del «yo» como *unidad* frente a la multiplicidad y *permanencia* frente a lo cambiante, ha sido puesta en cuestión a lo largo de la historia del pensamiento. Manzana expone tres hitos filosóficos donde se ha negado o cuestionado la realidad de este *substrato in-sistente* del sujeto reflexivo: el actualismo de signo *positivista*, establecido filosóficamente por Hume; el actualismo *criticista*, que tiene su representante típico en *Kant*; el actualismo de signo *metafísico*, donde *Bergson* puede ser considerado como representante de esta concepción filosófica⁵.

Frente a estas objeciones, nuestro autor recurre a un dato simple de la experiencia: las vivencias aparecen perteneciendo a un «yo». Escribe Manzana: «Si atendemos a nues-

³ La *autoposesión* es para algunos autores (Rahner, Zubiri o Wojtyła, por ejemplo) el lugar donde radica la libertad del hombre. Como veremos posteriormente, Manzana también desarrolla esta idea.

⁴ Manzana remite a «cualquier manual escolástico de psicología metafísica» (vol. I, p. 537). Los autores de referencia para Manzana son, entre otros, FRÖBES, J., *Compendio de psicología experimental*, Madrid: Razón y Fe, 1961; *Tratado de psicología empírica y experimental*, Madrid: Razón y Fe, 1950; WILLWOLL, A., *Seele und Geist ein Aufbau der Psychologie*, Freiburg: Herder, 1953.

⁵ Cf. vol. I, pp. 537-538.

tra vida consciente se muestra con suficiente claridad la realidad de un sujeto *de* las vivencias-actuaciones. Éstas aparecen como “pertenecientes” a un “yo”, de modo que la vivencia de nuestra vida consciente no queda adecuadamente expresada si simplemente se afirma: *hay un pensar, un querer, un sentir, o se piensa, se quiere o se siente, sino yo pienso, quiero y siento*» (vol. I, p. 538). Es decir, es un dato real de la experiencia que existe una subsistencia que da unidad a las vivencias del sujeto reflexivo. Además esta subsistencia («yo») es la condición de posibilidad del acto de reflexión del sujeto. Sin esta in-sistencia del propio sujeto reflexivo no sería posible «regresar» o sería imposible que el sujeto se «recuperase» a sí mismo cuando se distancia de los actos-vivencias en la reflexión. Con otras palabras, no habría contenidos objetivamente vividos sino una identificación absoluta entre lo que vive y lo que es y, por tanto, no podría interrogarse sobre sí mismo. La pregunta *¿qué soy yo?* sería in formulable⁶.

Podemos extraer dos consecuencias de la tematización-explicitación del saber del sujeto preguntante acerca de sí mismo:

- a) El sujeto y sus actuaciones-vivencias no se identifican: «la pregunta antropológica implica la distinción entre el sujeto y sus actuaciones-vivencias de modo que éstas aparecen como inherentes a aquél, sobre todo en el momento de “deber” de la pregunta» (vol. I, p. 539).
- b) La pregunta antropológica, en su momento de «deber» (*¿qué debo yo hacer?*) y «esperar» (*¿qué puedo yo esperar?*), implica la necesidad de que el sujeto preguntante se viva como unidad. Sin esta unidad simultánea y sucesiva las cuestiones planteadas no tendrían sentido: «Si atendemos al contenido real de la pregunta —sobre todo a su momento de “deber” y “esperar”— el sujeto preguntante se vive a sí mismo como uno o él mismo en unidad simultánea y sucesiva. En efecto, el deber (*¿qué debo yo hacer?*) y el esperar (*¿qué puedo yo esperar?*) sólo tienen sentido en la unidad simultánea y sucesiva (permanencia) del sujeto que “debe” y “espera”» (vol. I, p. 539).

Por tanto, la reflexión o *estar consigo mismo del sujeto que se sabe*, implica, primero, que el sujeto que actúa-vive se distancie de los contenidos objetivamente vividos (actuaciones-vivencias) para, segundo, «recuperarse» a sí mismo, es decir, ser-para-sí lo que es en-sí. Este ejercicio de «replegarse» requiere, como condición constitutiva de posibilidad, la subsistencia o, en palabras de Manzana, in-sistencia de la subjetividad en sí misma (esta subsistencia, además, es consabida en el saber que el sujeto tiene de sí mismo, sabiéndose subsistente).

Ahora bien, la in-sistencia que posibilita el distanciamiento-recuperación en que consiste la reflexión, se actualiza *formal-constitutivamente* y *de hecho* desde la subjetividad individual, tercer paso del desarrollo sistemático de la antropología filosófica de Manzana.

1.3. *El sujeto preguntante como sujeto individual*

La pregunta antropológica se actualiza en y por el despertar del sujeto como *individuo*: «1: en el “extrañamiento” de la mismidad individual frente a todo lo que no es ella

⁶ Al negar la existencia de una subsistencia o «in-sistencia» en el sujeto reflexivo, se cae en contradicción, ya que se afirmaría, por un lado, que el hombre se pone en cuestión, es decir, se interroga por su propio ser-hombre, y, por otro lado, se sostendría que esta pregunta es imposible.

(frente a todos los posibles ámbitos de realidad no individuales); 2: en la vivencia de la *responsabilidad* de que yo, como sujeto individual, y no otro, ni nada ajeno a mí, “tengo” que decidir mi actuación en el mundo circundante» (vol. I, pp. 539-540).

En este sentido, el contenido real de la pregunta antropológica, en las dimensiones antes mencionadas de «esperanza» (¿qué puedo yo esperar?) y de «deber» (¿qué debo yo hacer?), se actualiza únicamente si se posee individualidad: «La “esperanza” es constitutivamente individual —interpersonal— (¿qué será de mí y qué será del otro, al que yo afirmo como mío?) y la responsabilidad del deber surge o desaparece con la posición o disolución del yo individual» (vol. I, p. 540).

La individualidad que muestra la subjetividad preguntante es el fondo último e irreductible del ser-hombre. Es aquello que se afirma frente a la realidad y que permite distanciarse de todo menos de mí «yo» individual: «La subjetividad actualizada en la reflexión antropológica es una subjetividad que se *distancia* de todo lo que no es ella en su *individuación*, más aún “niega” o pone en “suspense” todo aquello que no es o disolvería esta individualidad: el contorno mundano en que el sujeto estaría “perdido”, la vida inferior por la que estaría sostenido, la realidad de la vida de una razón o de un espíritu, cuyo momento de actualización sería, la idea-esencia que el sujeto real-concreto realizaría. Todas estas “realidades” quedan puestas en “suspense” e incluso son hipotéticamente “negadas”, como el ser-constituyente del hombre, *desde la positividad* de la *individualidad subjetiva*, que se “afirma” frente a ellas y se interroga en qué medida ellas son constituyentes del ser-hombre» (vol. I, p. 539).

La actualización de la pregunta antropológica, tal como la presenta nuestro autor, sólo es factible desde la subjetividad individual, que hace posible la reflexión del sujeto que pregunta. En este sentido, debe tenerse en cuenta que la conciencia de sí o autoconciencia viene posibilitada, afirma Manzana, «*desde y en analogía* de la conciencia de sí individual» (vol. I, p. 540).

1.4. *El sujeto preguntante como «enseidad» espiritual*

En la explicitación de las condiciones constituyentes de posibilidad del sujeto de la pregunta antropológica, Manzana va a dar un paso más al mostrar la *espiritualidad* de dicho sujeto⁷. Este cuarto movimiento es, quizá, el más complejo.

Para determinar qué es la *espiritualidad* del sujeto preguntante, nuestro autor expone primeramente los rasgos básicos de aquello que es *materia*, para luego, en contraposición, estudiar lo *supramaterial*. Seguidamente, subraya algunas líneas del pensamiento del filósofo Teilhard de Chardin para luego, apoyándose en éste, explicitar su noción de *espiritualidad* (siempre en función de la tarea antropológica que lleva a cabo). Sintéticamente:

- a) *Materia*. Puede determinarse como material: «a) *la materia misma* con extensión (cuerpo extenso) *en movimiento*; b) las fuerzas o *energías materiales* (inherentes a la materia), y c) todo aquello que es *producto* de la materia y energías materiales (y, por tanto, puede ser explicado por ellas)» (vol. I, p. 541).

⁷ El concepto *espiritualidad* tiene la ventaja de no llevar consigo las connotaciones que conlleva el concepto *alma*. En este sentido, Manzana no entra en el problema de la unidad y dualidad del ser humano (*cuerpo-alma*; *mente-cerebro*), sino que muestra dicha *espiritualidad* como aquello que posibilita la independencia de la materia.

- b) *Supramaterial*. Desde la perspectiva que nos proporciona esta determinación de materia, se puede afirmar que supramaterial será todo aquello que no sea materia extensa, ni fuerza ni energía material, ni producto de la materia y de sus energías. Sin embargo, observa nuestro autor, cabe distinguir entre diversos grados de *supramaterialidad*: por un lado la supramaterialidad óptica que depende intrínsecamente de lo material; por otro, la dimensión positiva de la espiritualidad (independiente de la materia). En palabras de nuestro autor, *in-sistencia en reflexión y libertad* (enseidad).
- c) *La posición de Teilhard de Chardin*⁸. Manzana expone las líneas principales del pensamiento de Teilhard de Chardin centrándose en la posición que éste mantiene en torno a la problemática de la *espiritualidad*. Nuestro autor examina la posición de Teilhard de Chardin por ser el tema del hombre el centro sistemático y de interés del pensamiento de este filósofo. Las obras que destaca Manzana de Teilhard de Chardin son: *El fenómeno humano*, *La aparición del hombre*, *El medio divino*, *El porvenir del hombre*, *La energía humana*, *El grupo zoológico humano*, *Himno al universo* (vol. I, p. 543).
- d) *La noción de «enseidad» espiritual en Manzana*. Después de examinar los conceptos de materia y supramateria y habiendo estudiado someramente la postura de Teilhard de Chardin, Manzana pretende determinar si la espiritualidad está contenida y consabida en la subjetividad preguntante como condición de posibilidad, siempre desde el marco en que hasta ahora se nos ha puesto de manifiesto: reflexibilidad, subsistencia e individualidad.

La espiritualidad se ha determinado *negativamente* y *positivamente*: *negativamente* como esencial superioridad sobre la materia; *positivamente* como in-sistencia intrínsecamente independiente de la materia.

Desde estas precisiones estamos en disposición para determinar adecuadamente la espiritualidad del sujeto de la pregunta antropológica en su momento *positivo*:

1) La espiritualidad del sujeto de la pregunta antropológica está contenida y *consabida* en la reflexión completa. La materia, dadas sus características, no posibilita la reflexión tal como hemos visto que se realiza en la pregunta antropológica: «Si entendemos por materia la materia físico-extensa, es claro que la reflexión completa del sujeto sobre sí mismo no puede tener como principio a la materia o lo material cuya legalidad constituyente es la *exterioridad* de la yuxtaposición y de la *impenetrabilidad*. La identidad consigo misma actualizada en la reflexión completa de la pregunta antropológica está en contraposición con la dispersión de lo material-extenso que, en cuanto tal, no es *un ser ni*, mucho menos, un “*sí mismo*” (vol. I, p. 548).

2) La espiritualidad *positiva* en su momento de *in-sistencia* (estar-en-sí) se pone de manifiesto en la reflexión como posesión de sí radical (independiente de la materia). «Que esta “enseidad” sea “intrínsecamente independiente” de la materia físico-extensa (según la legalidad de exterioridad e impenetrabilidad) como “co-principio” de la actualización de la reflexión, aparece en el momento de completo *ser-para-sí* de esta reflexión» (vol. I, p. 549).

Añade Manzana que «en el ámbito de la vida de la conciencia encontramos también otras actuaciones que no contienen “huella” de la materia físico-extensa y que, por tanto,

⁸ Aunque Manzana desarrolla el pensamiento de Teilhard de Chardin, no vamos a desarrollarlo en este artículo para no sobrepasar la extensión. Sobre el pensamiento de Teilhard de Chardin, cf. LUBAC, HENRI DE, *El pensamiento del Padre Pierre Teilhard de Chardin*, Madrid: Taurus, 1967.

no han podido ser “co-producidas” por un principio material (físico-extenso). Tales actuaciones son: los conceptos (ideas) precisa y positivamente inmateriales y las conexiones o legalidades lógico-necesarias» (vol. I, p. 549).

Por tanto, para nuestro autor, el preguntar mismo se evidencia como penetrabilidad (enseidad espiritual) frente a la impenetrabilidad de la materia⁹.

3) «La espiritualidad *positiva* del sujeto preguntante en su momento de apertura (saber del...) al ámbito del Ser y del Bien, aparece también como condición posibilitadora de la pregunta antropológica» (vol. I, p. 549).

Manzana atiende aquí a la *apertura-saber del Ser*, evidenciando que la pregunta antropológica (¿qué soy yo?) se realiza bajo la *legalidad* (principios) del ser, es decir, que el saber del ser de la pregunta antropológica no sólo se dirige al ser de la subjetividad preguntante, sino al ser en cuanto tal. Este saber acerca del ser es el *fundamento* de todo auténtico saber y, por tanto, de la pregunta antropológica. Se pregunta por el ser de la subjetividad porque se tiene por cierto que el ser es la medida del saber:

«La pregunta antropológica en cuanto tal (¿qué soy yo?) vive de la conciencia de la no-identidad o no-conciencia entre mi saber actual acerca del ser de la subjetividad preguntante y el ser de esta subjetividad (no sé lo que soy). Ahora bien, la pregunta, en cuanto “urgencia” de respuesta, pone al saber bajo la legalidad del ser, de modo que sólo un saber adecuado al ser podrá ser considerado como *auténtico* saber. El ser a que el saber (en este caso) debe adecuarse es el ser *de* la subjetividad preguntante, pero esta “sujeción” no es vivida como primitiva de *este* determinado saber, sino de *todo* saber; lo cual, a su vez, implica un saber del ser *en cuanto tal* (no sólo de *este* ser) como “medida” de todo saber. [...] Se pregunta por el ser *de* la subjetividad preguntante *porque* se sabe (temática o no-temáticamente) que *el* ser es la medida del saber» (vol. I, p. 549).

La pregunta antropológica «vive en el saber de la no-identidad o no-conciencia del ser *de* la subjetividad con *el* ser» (vol. I, p. 549). En otras palabras, preguntar ¿qué soy? implica una doble perspectiva: ser un «*qué*», un posible o real modo del ser y, al mismo tiempo, estar sobrepasado por todos los posibles modos del ser, estar *desbordado* por el ser. Esta doble perspectiva está contenida en el *juicio* o la afirmación (toda pregunta busca una respuesta) como *sentido* de la pregunta. La afirmación se da necesariamente, afirma Manzana, en un juicio, que en cuanto tal: «*a*) se actualiza a la “luz” del ser como su “verdad” (posición intencional de algo como lo que *es*), y *b*) es afirmación de que “algo” es (posición intencional de un “*qué*” o modo determinado de ser)» (vol. I, p. 550).

4) Finalmente, hay que señalar que este saber del ser de la pregunta antropológica puede ser considerado como anterior a la pregunta misma, esto es, en cuanto la está fundamentando. Esta anterioridad no es temporal sino lógico-fundamental y aparece en la aprehensión de sí mismo como *existente*: «No encontramos a la subjetividad preguntante en una experiencia de sí, monádica y cerrada en sí misma, sino en referencia (si se quiere contraposición) a un ámbito de realidad objetiva. Ello implica que tanto la subjetividad como lo real-objetivo aparezcan como “existentes”: esto es, acabados y desbordados por el ser del que son *modos* de realización. Sin este saber envolvente no sería posible la experiencia de la relación de subjetividad y objetividad desde la que se actualiza la pregunta antropológica» (vol. I, p. 550).

⁹ A este respecto escribe Oyarzábal Aguinagalde: «El sujeto preguntante ha de ser positivamente espiritual, ya que sólo así es inteligible la autoposición radical que implica la pregunta antropológica, puesto que ser-para-sí supone ser intrínsecamente independiente de la materia extensa, externa e impenetrable, como condición *sine qua non* de la reflexión». OYARZÁBAL AGUINAGALDE, MANUEL, «El pensamiento antropológico de José Manzana», *Lumen*, XLIX (2000), p. 469.

Desde la perspectiva alcanzada (la prioridad fundamentante del saber del ser respecto a la pregunta antropológica como saber de la subjetividad preguntante), nuestro autor afirma (junto a la tradición escolástica) que el ser es lo primero y lo más conocido, es el *principio de conocimiento* de todo lo demás: «Todo lo que el entendimiento conoce, lo conoce a la “luz” del ser (lo conoce *porque* es). Por ello puede ser objeto *material* del conocimiento el ámbito ilimitado de los entes, que pueden ser conocidos porque el entendimiento “presabe” el ser» (vol. I, p. 550).

La espiritualidad positiva del sujeto preguntante, en su momento de apertura al ámbito del ser (implícito en la pregunta antropológica), aparece, por tanto, como condición posibilitadora de la pregunta antropológica fundamental, ya que la pregunta antropológica se realiza bajo la *legalidad* del ser. La apertura al ámbito del bien en cuanto tal se pondrá de manifiesto al examinar la libertad del sujeto de la pregunta antropológica, último aspecto que presenta Manzana de la subjetividad que pregunta por sí misma en su dimensión de interioridad.

1.5. *El sujeto preguntante como libertad*

Manzana pretende, en el momento de la reflexión en que nos encontramos, mostrar cómo la «enseñanza» abierta al ámbito del ser, en cuanto tal, es *libertad*. Esta *libertad* se presenta como condición de posibilidad de la pregunta antropológica, que se pone especialmente de manifiesto en la espiritualidad de la subjetividad preguntante como apertura al ámbito del bien en cuanto tal.

No se puede determinar inicialmente a la libertad como una facultad del hombre (como facultad de la voluntad), pues hasta ahora no poseemos ningún criterio que nos permita distinguir «parcelas» (facultades) en el sujeto preguntante. Sólo conocemos, indica nuestro autor, al sujeto preguntante tal como se actualiza en la pregunta antropológica fundamental. Sin embargo, lo que se persigue es que el sujeto se nos presente como libre en el preguntar antropológico.

Antes de tematizar la libertad del sujeto preguntante, Manzana analiza sintéticamente la doctrina clásica (escolástica) de la libertad, con la intención de alcanzar una perspectiva desde la cual preguntarnos si en la pregunta antropológica está contenida y consagrada la libertad del sujeto preguntante: «*Escolásticamente*, la libertad es una propiedad específica de la *voluntad* como facultad de querer, decidirse y, por consiguiente, obrar. La voluntad es definida como *apetito intelectual* (= que sigue a una forma o contenido intelectualmente conocido)» (vol. I, p. 551).

El término de todo apetito es el bien. Este bien es doble: «a) en cuanto lo que se apetece se presenta siempre como un bien, y b) en cuanto sólo puede apeteerse aquello que se presente como bien, de modo que la “razón de bien” es el objeto (= motivo) formal de todo acto apetitivo» (vol. I, p. 551). De aquí se deduce que todo aquello que se presente como bien puede ser término de un apetito, al igual que todo lo que se presente como mal no puede ser apetecido.

Con los rasgos básicos descritos de la doctrina clásica de la libertad de la voluntad Manzana define la libertad como *indeterminismo moderado*, frente al *determinismo*¹⁰ y al *indeterminismo exagerado*¹¹.

¹⁰ En general, negaría la libertad de los actos volitivos.

¹¹ Esta posición afirma una absoluta indiferencia de la voluntad, como si ésta estuviera «libre» de toda influencia del objeto apprehendido, de la facticidad del sujeto volitivo y de su contorno.

El *indeterminismo moderado*, escribe nuestro autor, «defiende la libertad (dentro de las limitaciones indicadas). Sus razones son de orden *metafísico* (por la naturaleza del apetito intelectual y de su objeto formal), *ético* (conexión necesaria entre libertad y moralidad), *sicológico* (en la intuición inmediata y por la persuasión universal que no puede ser falsa)» (vol. I, p. 553).

Desde la perspectiva que proporciona la doctrina escolástica acerca de la libertad estamos en disposición, asegura Manzana, de preguntarnos si en la pregunta antropológica fundamental está contenida y consabida la libertad del sujeto preguntante.

Nuestro autor va a exponer el significado de la libertad desde una perspectiva negativa y una positiva. *Negativamente*: «Exención de trabas o impedimentos. Según sea la índole de estos impedimentos puede distinguirse la libertad *física* (libertad de una necesidad proveniente de una causa eficiente extrínseca, de modo que la actuación proceda según el “propio” apetito, sea este libre o meramente espontáneo); libertad *moral* (exención de obligatoriedad), libertad *sicológica* (que no excluye la necesidad física y obligatoriedad) como exención de necesidad o “atadura” (proveniente de la estructura psíquica del sujeto, del objeto apetecido o del ambiente circundante) que de un modo necesario impulse a querer-actuar en un sentido determinado» (vol. I, p. 554).

Positivamente: «Es libre un sujeto cuando él mismo es el principio *último* (en el sentido de “decidente”) de sus actuaciones (querer-obrar). La libertad implica, por tanto, un *dominio* de sí mismo y de sus actuaciones —tenerse a sí mismo en la “mano”—, de modo que contando con todos los condicionamientos dados (subjetivos, objetivos y “mundanos”) el sujeto puede poner o no poner una actuación (libertad de ejercicio) o poner una actuación u otra (libertad de especificación)» (vol. I, p. 554).

La libertad, por tanto, aparece en la pregunta antropológica como una *autoposesión radical* del sujeto preguntante. Esta autoposesión (enseidad) «implica un *dominio* de sí mismo igualmente radical por encima de toda necesidad psíquica proveniente tanto de la facticidad subjetiva como desde “fuera” (objeto o mundo ambiente)» (vol. I, pp. 554-555).

En este sentido, la libertad del sujeto preguntante está implícitamente contenida (como vimos que sucedía con la espiritualidad) en su apertura al ámbito del ser. Efectivamente, al estar abierta al ámbito del ser en cuanto tal, no está sujeta a un contenido determinado o una determinada clase de contenidos: «La libertad aparece no como encapsulamiento del sujeto en su facticidad subjetiva, sino como espiritualidad (esto es, apertura al ámbito indefinido de todo ser y de todo bien). Ambos momentos se implican recíprocamente: el sujeto es libre *porque* está abierto y está abierto *porque* es libre» (vol. I, p. 555). Con otras palabras: la apertura al ámbito del ser *libera* al sujeto preguntante de toda facticidad subjetiva y, por otro lado, la libertad del sujeto preguntante hace posible la apertura al ámbito del ser.

Cuando se atiende a la apertura del sujeto preguntante al ámbito del bien, la libertad es también puesta de manifiesto. La pregunta *¿qué debo yo hacer?* (¿cuál es el bien que me corresponde?), es decir, cuál es el deber-responsabilidad, sólo tiene sentido en la libertad de su ejecución¹².

¹² Indica Oyarzábal Aguinalgalde: «Si el sujeto se hallase necesitado a un contenido o a un ámbito determinado de contenidos, no sería posible su apertura al ser en general, más allá de todo ente concreto. [...] Esta apertura radical al ser es la base de la libertad ética, ya que la libertad del sujeto preguntante se manifiesta también en la consideración de uno de sus momentos constitutivos cual es el ¿qué debo yo hacer?». OYARZÁBAL AGUINALGALDE, MANUEL, *op. cit.*, p. 472.

La libertad, consiguientemente, al mismo tiempo que muestra las condiciones constituyentes de posibilidad del sujeto preguntante, nos permite vislumbrar la dimensión de la mundaneidad o dimensión exterior de tal sujeto (como veremos, su relación con el mundo y con los otros sujetos).

2. LA DIMENSIÓN EXTERIOR DE LA SUBJETIVIDAD¹³

La explicitación de las condiciones de posibilidad del sujeto de la pregunta antropológica hasta aquí llevada a cabo (la subjetividad preguntante en sí misma), se muestra, según Manzana, como insuficiente para una lectura total del ser-hombre, pues está señalando a algo que no es el *en sí mismo*. La explicitación del ser-hombre, en efecto, nos muestra como vivencia natural de la subjetividad su ex-sistencia o estar «fuera de sí»¹⁴. Escribe Manzana: «El sujeto de la pregunta antropológica ha sido, hasta aquí, explicitado en la dimensión de la subjetividad preguntante *en sí misma*. Este “sí mismo” se ha mostrado como un (espiritual) estar “fuera de sí” en la apertura al ámbito del ser y del bien en cuanto tales. Con ello se ha evidenciado ya la inadecuación de toda consideración del sujeto “en sí mismo”. Ahora bien, en conexión con esta ex-sistencia del sujeto espiritual, la reflexión trascendental pone también de manifiesto —como constitutiva del sujeto que actualiza la pregunta antropológica— su “ex-sistencia” *corporal* en el mundo en que se hacen presentes otros sujetos como *auténticos yos*» (vol. I, p. 556).

La reflexión antropológica de Manzana se centra ahora en tres aspectos determinados de la ex-sistencia o dimensión exterior de la subjetividad (como condiciones de posibilidad de la propia subjetividad): *lo corpóreo, lo mundano y la relación interpersonal*.

2.1. El sujeto preguntante como sujeto corporalizado

La reflexión antropológica de Manzana no pretende «constatar el hecho de la relación o unidad cuerpo-alma, sino dar “razón” de ella como algo contenido y consabido en la pregunta antropológica fundamental» (vol. I, p. 556). Para plantear esta cuestión Manzana examina previamente las posiciones filosóficas más importantes sobre el tema: el *dualismo* de la Grecia clásica (dualismo platónico); el *dualismo* de la Edad Moderna (la contraposición cartesiana *res extensa - res cogitans*); el *monismo* (monismo *espiritualista*, donde el cuerpo sería un producto del dinamismo de la vida del espíritu; y el monismo *materialista*, el cual reduciría la vida psíquica o espiritual a la mera materia); y finalmente, la concepción aristotélica (*hilemorfismo*) que recoge el cristianismo en la Alta Edad Media: en concreto, la fórmula tomista *anima unica forma corporis*.

Con el análisis de las posiciones fundamentales entorno a la cuestión alma-cuerpo, Manzana busca únicamente situar su posición. La intención primordial de nuestro autor, como veíamos anteriormente, no es examinar en profundidad el hecho cuerpo-alma, sino mostrar la corporalidad del sujeto preguntante como algo contenido y consabido en la pregunta antropológica fundamental. Para realizar dicha tarea se ha de partir de lo hasta

¹³ Debe tenerse en cuenta que las tres dimensiones descritas por Manzana en su antropología (interioridad, exterioridad, apertura a la trascendencia), se dan de hecho siempre juntas, aunque metodológicamente en la reflexión se alcancen por separado.

¹⁴ Manzana «salva» aquí el problema del *idealismo-realismo* partiendo de *la experiencia que de sí hace el hombre* como criterio último de verdad.

ahora conocido, esto es, el sujeto preguntante como espíritu, in-sistencia abierta al ámbito del ser y del bien en cuanto tales.

La reflexión trascendental llevada a cabo nos ha mostrado esta in-sistencia como reflexión o auto-transparencia subjetiva. Sin embargo, esta auto-transparencia subjetiva no es objetivamente completa, puesto que el sujeto que se pregunta por sí mismo no es autotransparente a sí mismo totalmente: «el sujeto que se pregunta sobre sí mismo no es totalmente “para-sí” lo que es “en-sí”» (vol. I, p. 558).

Así las cosas, la materia no aparece como algo extraño a la subjetividad del sujeto preguntante, sino como condición constituyente del propio sujeto preguntante. Si el sujeto fuera sólo espiritual la autotransparencia sería total, esto es, el sujeto de la pregunta antropológica sería totalmente «para-sí» lo que es «en-sí». En palabras de Manzana: «La “materialidad” no aparece como algo “extraño” o “accidente” a la subjetividad del sujeto preguntante, sino como aquello en que éste se constituye *como* sujeto preguntante. Un sujeto simplemente espiritual no sería problemático para sí mismo: sería un indivisible “punto de luz” en total luminosidad transparencia de sí mismo»¹⁵ (vol. I, p. 559).

Desde la perspectiva alcanzada, Manzana afirma que si la pregunta antropológica afecta a *todo* el ser-hombre (la pregunta ha sido formulada como *radical* y *total*), «*todo* el ser-hombre subsistirá en la materialidad, todo el hombre estaría “en-sí” y “ante-sí” y *en* materia» (vol. I, p. 559).

La en-seidad espiritual que es el sujeto de la pregunta antropológica, con lo mostrado hasta aquí, aparece como espiritualidad encarnada: «el hombre *es* cuerpo como *es* espíritu: todo espíritu y todo cuerpo en un único acto de ser» (vol. I, p. 559). El ser-hombre es, en definitiva, *sujeto corporalizado*.

El cuerpo aparece como modo de ser constituyente del sujeto antropológico, pero la forma en que le constituye es paradójica: por un lado, el cuerpo es el modo en que el espíritu se actualiza, es decir, el espíritu se expresa o se manifiesta desde lo corporal; pero, por otro lado, el cuerpo, en tanto que materia, es también ocultación: «El cuerpo no es, sin embargo, sólo fenómeno o patentización del espíritu, sino también su posible “ocultación”, ya que la autorrealización del espíritu, en cuanto corporal, necesariamente toma “figura” en una *materia* que, en cuanto tal, le es “extraña” y en un “*mundo*” (en el sentido más amplio del término que abarcaría tanto el “contorno” material-cósmico, como el interhumano) ya configurado al margen de la subjetividad personal» (vol. I, p. 560).

Pese a la ocultación que genera la materialidad del ser-hombre, el cuerpo es el medio imprescindible para que la subjetividad preguntante «entre» en el mundo (con todo lo que ello supone). Es la condición necesaria, el instrumento originario del ser-hombre para la realización de su subjetividad.

La deducción que realiza Manzana de la realidad del cuerpo (como contenida y consabida) lo ha mostrado como condición de posibilidad del sujeto preguntante (del preguntar antropológico). Esta demostración del sentido del cuerpo nos permite avanzar en la investigación antropológica y percibir al ser hombre como *unidad en la diferencia de*

¹⁵ Esta autotransparencia no es objetivamente completa y por esto mismo el sujeto se encuentra empujado a reflexionar y a preguntarse sobre sí mismo. Ahora bien, como indica Oyarzábal Aguinalde: «Este hecho solamente se explica por la materialidad corpórea del sujeto preguntante, constituido por lo extenso e impenetrable. De hecho, desde una consideración trascendental del sujeto que reflexiona sobre sí mismo, éste parece ser el único concepto alcanzable de materialidad, descubriéndonos la materia y la corporeidad principalmente en el límite o la negación de la espiritualidad en cuanto ser para sí». OYARZÁBAL AGUINALDE, MANUEL, *op. cit.*, p. 473.

la *dimensión anímica y corporal*. A su vez, nos proporciona una nueva pista de investigación: la subjetividad como individualidad libremente actuante en el mundo. Es decir, el cuerpo (como dimensión de la unidad anímica-corporal que el sujeto preguntante es) como el «ser-ahí» y como condición de posibilidad de realización de la subjetividad. El sujeto como ser-en-el-mundo.

2.2. *El sujeto preguntante como ser-en-el-mundo*

El momento de la reflexión en el que nos encontramos puede resumirse con las siguientes palabras de Manzana: «El cuerpo ha aparecido como originaria y radical “entrada” del espíritu en el mundo, de modo que, así como ser espíritu (preguntante) es estar “corporalizado”, ser-espíritu *es* estar en el mundo. Según ello, no tratamos aquí simplemente de constatar el hecho de que el espíritu está en el mundo, sino de poner de manifiesto —según la intuición de nuestra reflexión antropológica— que estar-en-el-mundo es *constituyente* del ser-espíritu: no simplemente “atributo”, sino su mismo ser o “modo” de ser esencial» (vol. I, p. 560).

Manzana se propone ahora deducir la mundaneidad del sujeto preguntante como condición constituyente. Para esta tarea de mostrar el modo de *ser-en-el-mundo* del espíritu del sujeto preguntante se apoya en la obra de Heidegger *Ser y tiempo*. No vamos a desarrollar aquí la dimensión del *ser-en-el-mundo* del sujeto preguntante que presenta Manzana porque no varía en demasía de la exposición de Heidegger. Simplemente destacamos algunos aspectos importantes:

- a) Ser-en-el-mundo no es, primariamente, localización espacial, sino un modo de ser *intencional*, es decir, el hombre está en el mundo por sus intereses, deberes, trabajos, etc.
- b) El mundo aparece como aquello de que se preocupa el hombre, como lo «querido» y «familiar».
- c) Esta «familiaridad» con el mundo es un «usar» las cosas del mundo, es decir, los «utensilios» (que pueden ser materiales o no, como ideas, opiniones, etc.).
- d) Esta relación con los utensilios se estructura en un sistema de utensilios o mundo ambiente, que se da necesaria y exclusivamente en el horizonte del Mundo general.
- e) Desde la perspectiva alcanzada se llega a la *ex-sistencia* del sujeto preguntante como ser que está constitutivamente en el mundo.

El mundo, por tanto, pertenece a la estructura misma de la subjetividad. El «ser-ahí» —mundaneidad de la subjetividad— es «*ex-sistencia*». Fuera de esta concepción, tanto el mundo como la subjetividad serían meras abstracciones que nos introducirían en la problemática clásica *idealismo-realismo*.

El estar-en-el-mundo aparece, pues, como condición constituyente del ser-espíritu: es su modo de ser esencial. Al igual que el cuerpo, la mundaneidad no es algo extraño a la subjetividad del sujeto preguntante, sino condición constituyente de la propia subjetividad. Ser-espíritu es estar corporalizado y estar-en-el-mundo.

De esta manera se llega a la *ex-sistencia* del sujeto preguntante, como ser que está (constitutivamente) en el mundo. Ahora bien, esta *ex-sistencia* del espíritu como salida de sí (dimensión exterior de la subjetividad) concluye, afirma Manzana, «en el “encuentro” interpersonal, que puede ser considerado como el sentido último de toda *ex-sistencia*» (vol. I, p. 563).

2.3. *La ex-sistencia interpersonal*

La ex-sistencia del sujeto preguntante acaba, según la reflexión antropológica de Manzana, en la interpersonalidad. La intención de nuestro autor en este punto de la reflexión no es la de constatar meramente el hecho indudable de la interpersonalidad, sino poner en evidencia que es condición de posibilidad de la pregunta antropológica fundamental.

El tema de la interpersonalidad no es nuevo en la filosofía. Hunde sus raíces sobre todo en el pensamiento del siglo XIX y existen varias perspectivas o interpretaciones¹⁶. Las configuraciones que trata Manzana son dos: el *trascendentalismo* y el *dialogismo*. La reflexión trascendental, escribe nuestro autor, «está en este punto en estrecha dependencia de la teoría de la intersubjetividad de *Husserl*. Sus representantes más característicos son *Heidegger* y *Sartre*. La reflexión dialógica tiene como representante más destacado a *Martin Buber*»¹⁷ (vol. I, p. 564).

Bajo el esquema de la concepción trascendentalista y dialógica de la intersubjetividad, Manzana determina el espacio en el que va a presentar su reflexión sistemática sobre la intersubjetividad: «Intentaremos desde la perspectiva de la reflexión *trascendental* alcanzar la *realidad* del “otro” en su estricta alteridad e inmediatez de donación (frontal, gratuita), tal como ha sido destacada por la concepción dialógica»¹⁸ (vol. I, p. 569).

Se podría pensar que la concepción dialógica está en oposición con la reflexión trascendental que lleva a cabo Manzana en su antropológica. Sin embargo, señala nuestro autor, la reflexión trascendental pone en evidencia al «otro» tal como lo entiende el dialogismo, es decir, como condición constituyente de posibilidad del sujeto que se interroga sobre sí mismo. Atendiendo a las dos concepciones se evita, por un lado, que el «otro» aparezca «cosificado» (concepción trascendental) y, por otro, la mera constatación fáctica del otro, riesgo que contiene el dialogismo¹⁹.

Desde esta perspectiva trascendental-dialógica la deducción del «otro» tiene la pretensión de desvelar o manifestar su *presencia* como estricta *alteridad* o auténtico «tú» (condición de posibilidad de la pregunta antropológica fundamental). Con otras palabras: mostrar la absoluta necesidad de la presencia del otro en la autoconstitución del

¹⁶ Cf. COLL, JOSEP M., *Filosofía de la relación interpersonal*, Barcelona: PPU, 1990.

¹⁷ Las obras de estos autores estudiadas por Manzana son: HEIDEGGER, *Ser y tiempo*; SARTRE, *El ser y la nada*; BUBER, *Los escritos sobre el principio dialógico; Yo y tú; El problema del hombre*. Además, dentro de la comprensión dialógica destaca también MARCEL, *Diario Metafísico y Ser y tener*.

¹⁸ A este respecto es interesante destacar las palabras de Gómez Caffarena: «Me consta fue decisivo para este aspecto del pensamiento de Manzana el influjo de la lectura de *Totalité et Infini*, de E. LEVINAS. Ayuda haber siempre tenido presente la concepción de la interpersonalidad de Fichte, tal como había sido expuesta por R. LAUTH (*Le problème de l'interpersonnalité chez Fichte*, en «Archives de Philosophie», 25 [1962] 325-344). Ello permite a Manzana avanzar en la armonización de la metodología dialógica y la trascendental más de lo que ha logrado M. THEUNISSEN en su gran libro de 1965 dedicado al tema, *Der Andere*». GÓMEZ CAFFARENA, JOSÉ, «Conciencia moral absoluta y afirmación de Dios», *Scriptorium Victoriense*, XXVIII (1981), p. 419.

¹⁹ La concepción presentada por Manzana no encierra ninguna contraposición entre trascendentalismo y pensamiento dialógico. Según escribe Oyarzábal Aguinagalde: «En realidad la concepción trascendentalista y la dialógica se complementan, puesto que la primera subraya la importancia del otro con vistas a la constitución del yo que sabe de sí y pregunta sobre sí mismo, mientras que la segunda destaca que ese otro es un tú de igual dignidad que el yo, evitando así toda posible objetivación y cosificación del otro». OYARZÁBAL AGUINAGALDE, MANUEL, *op. cit.*, p. 479. Asimismo, Gómez Caffarena asegura que el planteamiento de Manzana es «un enriquecimiento de filosofía dialógica que en nada desentona ni rompe, a mi entender, la pureza de lo trascendental, aunque ciertamente supone que se llega a una concepción esencialmente *intersubjetiva* del “sujeto trascendental”». GÓMEZ CAFFARENA, JOSÉ, *op. cit.*, p. 419.

yo. Por tanto, queda fuera de la intención de nuestro autor realizar una demostración o hacer una mera constatación fenomenológica del «otro».

La reflexión que muestra o evidencia al «otro» como auténtico «tú» contiene varios momentos. El primero de estos momentos, *la condición humana como situación interpersonal*, es de carácter fenomenológico (el resto se actualiza en la perspectiva trascendental). En este punto Manzana se limita a constatar que el hombre es un ente que *piensa-habla*²⁰, es decir, que utiliza el lenguaje (la palabra) como *expresión*. Esta *expresión* no es un mero vehículo o exteriorización de su pensamiento sino que es *realización*.

Ahora bien, para que esta realización por medio del lenguaje tenga sentido es necesario que se dé en una situación de interpersonalidad, esto es, necesita de una alteridad que «responda»: «La comunidad de quienes hablan (dialogan) entre sí es, forzosamente, una comunidad de auténticos yos. Si a esto se añade la consideración de que el hombre es un ente esencialmente consciente-pensante y que no hay conciencia-pensante sin palabra (como su “cuerpo” en que se “realiza”), el lenguaje nos evidencia al hombre existente *constitutivamente* en la esfera de la interpersonalidad o del “nosotros”. Así se daría razón del hecho de que un hombre que vive privado de la comunicación afectiva con otros hombres “forzosamente” habla consigo mismo —como con un “otro”— o con los animales o cosas que le rodean» (vol. I, p. 571).

El hombre se muestra, pues, como dependiente de una situación interpersonal para ser él mismo. Sin la interpersonalidad ninguno de los fenómenos que definen la condición humana (la comunicación, el amor, etc.) pueden darse.

El segundo momento de la reflexión de Manzana hace referencia al *contenido real de la pregunta antropológica fundamental*. Este contenido se explicita —siguiendo a Kant— en las cuestiones fundamentales: *¿qué puedo saber?*, *¿qué debo hacer?* y *¿qué me cabe esperar?* Todas estas cuestiones se resumen en *¿qué soy yo?* Ahora bien, desde la perspectiva de nuestro autor ya no se pregunta realmente *qué soy yo*, sino *qué somos nosotros*.

En efecto, en la primera de las preguntas se interroga por el saber, que sólo es auténtico en la *verdad*. La verdad, arguye Manzana, «implica universalidad y necesidad (Kant). Ello, a su vez, implica que lo “sabido” y “expresado” en el juicio (en que todo saber se actualiza) está *ex-puesto* a la comunidad de los sujetos racionales que igualmente saben o pueden saber (enjuiciar mi juicio). Es claro que estos sujetos racionales que me “enjuician” sólo pueden ser concebidos como auténticos yos, en sí mismos subsistentes» (vol. I, p. 572).

La segunda pregunta, *¿qué debo yo hacer?*, implica siempre un saber del «otro». La cuestión ética (¿cómo debo tratar al otro?, ¿qué puede exigir de él?) sólo tiene sentido, indica nuestro autor, si está planteada frente o ante el «otro».

Por último, la interrogación acerca de la *esperanza* es, en palabras de Manzana, constitutivamente comunitaria-interpersonal: «¿Qué puedo yo esperar, en un momento fundamental, qué puedo yo esperar del “otro” (v.g., amor, fidelidad, respeto)? Qué será de mí implica qué será de “nosotros”, puesto que mi yo —mi vida, mi felicidad o desdicha— está indisolublemente ligado a lo que será vida, felicidad, desdicha del “otro” con el cual estoy vinculado y que forma “parte” de mi yo —de mi vida, felicidad o desdicha—» (vol. I, p. 572).

La reflexión trascendental de Manzana, en este segundo momento, muestra o esclarece el contenido de la pregunta antropológica (inicialmente *¿qué soy yo?*), como

²⁰ Indica Manzana que podrían considerarse también otros fenómenos como el amor, el trabajo, el saber, etc. (vol. I, p. 571).

necesariamente intersubjetiva. Sólo poseerá sentido si se realiza frente al «otro», es decir, con el enunciado *¿qué somos nosotros?* (en su triple vertiente: teórica, ética y religiosa).

El tercer momento planteado por Manzana se centra en la presencia del otro en la *forma y sentido de la reflexión antropológica*.

Respecto a la *forma* de la pregunta nuestro autor indica que es *dialogal*. Esto es: como pregunta y respuesta o conversación consigo mismo como «otro» (en la reflexión antropológica el sujeto se objetiva a sí mismo y presupone el «otro» que soy ante mí mismo). Ahora bien, que la estructura o forma de la reflexión antropológica sea dialogal sólo se explica si se da, de hecho, ante la presencia *real* del «otro»:

«En cuanto dialogal, la reflexión sólo es comprensible si es *resonancia* de un diálogo real con el “otro” y si está *ordenada* a este diálogo como a su *cumplimiento y finalidad* última (= ponerse en claro consigo mismo para ponerse en claro con el “otro”).

En todo caso la forma dialógica de la reflexión implica la posibilidad (e incitación) de hablar con el “otro”, lo cual quedaría absolutamente excluido si el «otro» no existiese *realmente* (en este caso la posibilidad implica la realidad, la ilación es del “posse” al “factum”)²¹ (vol. I, p. 573).

Por otro lado, el *sentido* de la reflexión antropológica consiste, según nuestro autor, en alcanzar la *verdad* del ser hombre (aquello en que verdaderamente consiste). Esta verdad implica esencialmente *universalidad*, en el sentido de que toda verdad está expuesta y exige ser confirmada y aceptada por el «otro»: «La verdad como *mi* verdad es algo contradictorio; la verdad sólo es *mi* verdad en cuanto yo la afirmo y me responsabilizo con ella *ante* el “otro”. Por esta responsabilización yo mismo me pongo a mí mismo como “afirmante” de la verdad ante el “otro” y me someto a su enjuiciamiento. La indisoluble unidad de pensamiento y palabra pone precisamente de manifiesto esta “ex-posición” de toda verdad. Este enjuiciamiento sobre mí y mi verdad no se actualiza sólo en lo que el “otro” me dice, sino, ante todo, en lo que el “otro” es ante mí como afirmante de la verdad: el juicio decisivo sobre mí y mi verdad es lo que el “otro” *es* o cómo se *comporta* ante mí y mi verdad» (vol. I, p. 573).

Ahora bien, el «otro» que juzga mi verdad no puede ser una idea o algo abstracto —que sería producto de mi razón y por tanto estaría realmente solo—, ya que no podría responsabilizarme ante algo abstracto. Es necesario, pues, que el «otro» ante el cual me expongo (para que me enjuicie) sea igualmente real y subsistente como yo.

De esta manera, Manzana evidencia la presencia real del «otro» en la pregunta antropológica, en su *forma* y en su *sentido*. Pero no se queda ahí sino que da un paso más (cuarto momento del esclarecimiento del «otro» en la pregunta antropológica) al afirmar que esta presencia real del «otro» forma parte de la *autoconstitución* del yo.

El yo se autoconstituye estando con los «otros». Este dato es fenomenológicamente verificable, sostiene nuestro autor, en la psicología infantil²²: «En el desarrollo psicológico del niño *primeramente* acontece la vivencia de los “otros” que le rodean y de los que *posteriormente* se distancia, descubriendo que él no es el “otro” y que subsiste en sí mismo, siendo él principio de sus actos (época de la “tozudez”). En esta *autoconstitución* del yo

²¹ Para Oyarzábal Aguinalde, «en este juego de llamada y respuesta el yo se siente reconocido como persona, tratado como ser dialogante. Sin esta experiencia de ser considerado valor absoluto personal difícilmente se aprende a ser alguien, puesto que el yo sólo puede autovalorarse desde el ser querido como tal». OYARZÁBAL AGUINALDE, MANUEL, *op. cit.*, p. 482.

²² Manzana mostró un claro interés por la psicología, llegando a escribir dos artículos. Cf. vol. II, pp. 39-51, y vol. II, pp. 53-74.

del niño actúa también decisivamente la “llamada” de los “otros” que se dirigen a él» (vol. I, p. 573).

Desde la perspectiva trascendental puede sostenerse, continúa nuestro autor, que la autoconstitución del yo es una determinación que consiste en distanciarse y diferenciarse respecto al «otro». Yo me determino por lo que no soy yo, es decir, por lo que es el «otro» frente a mí²³.

El último momento de la reflexión llevada a cabo por Manzana consiste en poner en evidencia que *la realización humana se actualiza en la comunicación interpersonal*.

Para nuestro autor —siguiendo a Heidegger— el yo se realiza *ex-sistiendo* en el mundo y con los otros. El yo al realizarse en el saber, en el amor, en el trabajo, etc., necesita del «otro». El amor, por ejemplo, no es posible sin la presencia inmediata del otro (como auténtica alteridad o auténtico tú).

Respecto al saber, es evidente de por sí que es necesaria la existencia del objeto cognoscible como distinto a mí. Este *saber acerca del «otro»* nos hace conscientes de la importancia que tiene la *ex-sistencia interpersonal* en el pensamiento de Manzana. Si anteriormente se nos había mostrado el sujeto preguntante como apertura al ámbito del ser y del bien, ahora se concreta en la apertura al «otro» como auténtico tú. Esta apertura al «otro» es condición constituyente de posibilidad de la realización del yo (en el saber, en el amor, en el trabajo, etc.), ya que recibe de la interpersonalidad su posibilidad, sentido y finalidad. Sin la presencia del tú el yo no tendría conciencia de sí, ninguna de las actividades que realiza (y forman parte de él) tendrían sentido. Sería un estar-ahí que no se reconoce, sería una cosa o animal, algo infrahumano.

La apertura del espíritu al ser y al bien queda centrada en la apertura al «otro» (auténtico yo). La tarea que se plantea ahora es esclarecer si esta apertura al «otro» es meramente horizontal (ateísmo, es decir, exclusión de toda trascendencia) y con ella se da razón del ser-hombre o postula «algo más», es decir, está sostenida *desde arriba* (trascendencia vertical o apertura al Absoluto)²⁴.

3. LA AFIRMACIÓN DE LO TRASCENDENTE (DIOS) EN LA VIDA HUMANA

La reflexión antropológica de Manzana nos ha mostrado el ser-hombre como: 1. espíritu en individual insistencia en libertad (dimensión de interioridad), y 2. ex-sistente al ámbito del ser y del bien y como cuerpo en el mundo y ante el «otro» (dimensión exterior de la subjetividad).

Ahora bien, la ex-sistencia del ser-hombre sólo ha aparecido en una dimensión *horizontal* (intramundana). La tarea que plantea ahora nuestro autor es la de ver si la vida humana está también abierta a una dimensión *vertical*: «Debemos ahora precisar si la

²³ «El yo no puede pensarse a sí mismo existente, sino en tanto en cuanto se representa no siendo los otros». OYARZÁBAL AGUINAGALDE, MANUEL, *op. cit.*, p. 482.

²⁴ Algunos autores —como Javier Muguerza en el debate que siguió a la conferencia de Manzana, *De la sobriedad empírica a la razón práctica*— sostienen que la remisión a la trascendencia desde el plano de lo meramente humano, es decir, la referencia a la «trascendencia vertical» no es una conclusión necesaria de la reflexión antropológica de Manzana. Sin embargo, es necesario reconocer que nuestro autor no afirma la trascendencia como postulado teórico a priori, sino como el término de la dinámica interna de la reflexión. En palabras de Manzana, la trascendencia es una postulación de presencia exigida como fundamento de la experiencia moral. Cf. VV.AA., *Convicción de fe y crítica racional*, Salamanca: Instituto Fe y Secularidad, Sígueme, 1973, pp. 394-397.

vida humana sólo es “trascendente” en esta dimensión horizontal-intramundana o si está abierta a una trascendencia “vertical”: esto es, debemos esclarecer si en la vida humana —tal como hasta ahora se nos ha aparecido— irrumpe algo *estrictamente* trascendente. A su vez, debe precisarse si esta irrupción es un simple hecho o se aparece a nuestra reflexión trascendental como *constituyente* del ser-hombre tal como hasta ahora ha sido explicitado, de modo que podríamos decir que el hombre no sería hombre (tal como hasta ahora se nos ha desvelado) si no irrumpiese en su vida [lo] trascendente (como condición de posibilidad). Deberá también ser determinado tanto el *sentido* y *alcance* de esta “constitución” del ser-hombre *desde* la trascendencia, como la *cualidad* intrínseca de lo trascendente (= ¿puede ser denominado “Dios”?)²⁵ (vol. I, p. 579).

El tema de la apertura a la trascendencia lo aborda Manzana desde dos perspectivas: *negativamente*, esto es, la «ausencia» de lo trascendente-Dios en la vida del hombre —ateísmo—; y *positivamente*, como «irrupción» de lo trascendente-Dios en la vida humana.

3.1. La «ausencia» de lo trascendente (Dios) en la vida humana

Para afrontar la exposición sobre el ateísmo que realiza Manzana dividiremos la exposición de su estudio en dos puntos: por un lado examinaremos el ateísmo con la intención de esclarecer en qué consiste, qué clases hay y cómo se articulan. Por otro lado, exploraremos la vida humana tal y como es configurada por el ateísmo.

Con la investigación elaborada entorno al ateísmo Manzana no intenta presentar íntegramente todas las formas existentes de ateísmo. Sólo trata de caracterizar el *ateísmo contemporáneo*²⁶ desde cuya perspectiva se pregunta sobre Dios. Tampoco intenta presentar aquí una refutación del ateísmo, la cual será posible sólo a partir del desvelamiento o «mostración» de la realidad de Dios en la vida del hombre²⁷.

3.1.1. Ateísmo: noción y clases

El ateísmo, en general, puede ser entendido como la negación de Dios y, por tanto, como la afirmación absoluta de la finitud del hombre. Pueden darse otras vías que con-

²⁵ Ahora bien, ¿por qué debemos preguntarnos por la dimensión *vertical* del hombre —*trascendencia*—? La pregunta por la trascendencia surge naturalmente de la reflexión acerca del hombre y de su existencia. Escribe Yusta Sainz: «La pregunta es posible porque el ente finito es ya, en sí mismo, una “interrogación”. [...] El ente finito, amenazado por la nada óptica y la nada del sentido, al preguntarse por Dios está planteándose la pregunta de la posibilidad de ser afirmado definitivamente». YUSTA SAINZ, JESÚS, «Causa del hombre, causa de Dios: la afirmación absoluta del hombre a la luz de Dios en José Manzana», en *Dios en el pensamiento hispano del siglo XX*, José Luis Cabria y Juana Sánchez-Gey (eds.), Salamanca: Sígueme, 2002, p. 345.

²⁶ En líneas generales, Manzana entiende por «ateísmo» (teórico) la negación de la existencia —y cualquier posible conocimiento— de Dios. Puede entenderse también como la afirmación absoluta de la finitud del hombre. Con «contemporáneo» se hace referencia esencialmente al ateísmo neopositivista de Wittgenstein (negación de cualquier significado del concepto Dios basándose en el análisis lógico), y al inmanentismo filosófico de Sartre (la idea de que «el hombre se pierde como hombre para que nazca Dios», por lo que hay que afirmar absolutamente al hombre).

²⁷ En la exposición de Manzana sobre el *ateísmo* ha de tenerse en cuenta el contexto cultural de nuestro autor. Dicho contexto (ateísmo de los años sesenta-setenta) está lejos del actual (crisis de las ideologías ateas y de la utopía —caída del *muro de Berlín*—, el influjo de la *postmodernidad*, la *new age* de los años noventa, etc.), pero la argumentación de fondo de Manzana, a nuestro juicio, sigue siendo válida.

ducen al ateísmo, como la exaltación o divinización del hombre o su sentimiento de omnipotencia, pero en sentido estricto es la «*certeza* de que sólo podemos saber y sólo se da (hay) la finitud. Este será el verdadero ateísmo» (vol. I, p. 396).

La investigación de Manzana atiende exclusivamente al denominado ateísmo *teórico* —reflexivamente fundamentado— frente al *ateísmo de la vida*. Este último está caracterizado por su indiferencia ante la cuestión de Dios y por su carencia de razones. No obstante, el *ateísmo de vida* vive o está sustentado por las razones —implícitas o explícitas— del ateísmo reflexivo teórico. Por tanto, el *ateísmo de vida* lleva al reflexivo-teórico. Por esta razón se hace legítimo y urgente acometer el problema de la negación de Dios desde una perspectiva estrictamente teórica.

Para nuestro autor, el ateísmo *reflexivo-consciente* es la postura que niega la realidad de Dios. Esta actitud pertenece a aquellos que: «a) se han planteado con suficiente seriedad la cuestión de la realidad de Dios; b) después de un esfuerzo reflexivo (adecuada o inadecuadamente conducido), y c) han llegado a la conclusión de que Dios no “existe”» (vol. I, p. 580).

La «no-existencia» de Dios tiene una significación estrictamente *antropológica*, en el sentido de que Dios no es constitutivo de la vida humana en su configuración *teórica-cognoscente* ni *práctico-operativa*. El ateísmo es, pues, teoría y praxis de la vida humana en ausencia de Dios. Esta ausencia es, en palabras de Manzana, *positiva-exclusiva*: «no sólo no ha aparecido —hasta ahora— la realidad de Dios en la vida humana, sino que esta vida humana está de tal modo cerrada y conclusa en sí misma —en su dimensión cognoscente y práctica— que la trascendencia (vertical culminante en Dios) está *positivamente excluida* por el sentido y significación de la vida humana. Toda irrupción de la trascendencia “rompería” el “círculo” del ser-hombre. La vida humana se “cierra” en sí misma *sin* Dios; positivamente no hay “lugar” para la realidad de Dios» (vol. I, p. 580).

El ateísmo reflexivo-teórico es, pues, la afirmación de la inmanencia de la vida humana o negación de la trascendencia (vertical). Ahora bien, según sea la radicalidad y el grado de esta negación el ateísmo, indica Manzana, presenta dos configuraciones: ateísmo *relativo* y ateísmo *absoluto*.

El ateísmo *relativo* es la negación de un Dios personal-trascendente, es decir, el Dios de las grandes religiones monoteístas. Sin embargo, especifica nuestro autor: «Esta negación es conciliable con la admisión de cierta trascendencia tanto de carácter numinoso-divino (panteístizante) como, incluso, explícitamente opuesta a todo lo “divino”: afirmación de una estricta intramundaneidad, pero no en identidad con lo real-fáctico inmediato. Tal ateísmo situaría en el lugar de la trascendencia religiosa a la naturaleza, al espíritu, la razón, la humanidad, la historia, la cultura, el progreso o, en general, un ámbito de “valores”. Tal “trascendencia” es, según expresión de *Nietzsche*, la “sombra” de Dios. La función de esta “trascendencia” es llenar el “vacío” dejado por Dios. Como “sucedáneo” de una trascendencia religiosa permite dar “consistencia” y “sentido” a la vida humana. En tal trascendencia el hombre se encuentra, de alguna manera, “cobijado”» (vol. I, p. 581).

El ateísmo coherente y llevado hasta el final es el ateísmo *absoluto*. Este ateísmo niega —o supera— tanto a Dios como a su «sombra»²⁸. Es la afirmación pura de la facticidad

²⁸ Escribe de Lubac sobre esta afirmación Nietzscheana: «La necesidad de desertar de Dios, ya en marcha en la generación precedente, atormentada más que nunca, desde Nietzsche, a almas no faltas en absoluto de nobleza y que serán las primeras en rechazar un ateísmo vulgar satisfecho. Es esta necesidad la que inspira, por ejemplo, el pensamiento de Dietrich Heinrich Kerler, al decir: “Incluso si se pudiese probar matemáticamente la existencia de Dios, no quiero que exista, porque me limitaría en mi grande-

humana-mundana sin referencia a ningún tipo de trascendencia. Para Manzana, este tipo de ateísmo absoluto se muestra de forma evidente en los ámbitos del *neopositivismo lógico* y del *inmanentismo filosófico*²⁹.

En estos ámbitos filosóficos aparece el ateísmo, según nuestro autor, como sinceridad intelectual del saber sobre el hombre y el mundo. La creencia en Dios, en síntesis, no estaría sustentada en un *auténtico saber* del hombre y de su vida mundana:

- La creencia en Dios reposa en la “*mala fe*” (contradictoria de sí misma) del hombre que no quiere aceptar la plena responsabilidad de sus acciones y proyecta un ser suprahumano en quien “descargar” la responsabilidad o porque espera recibir de él los “mandamientos” del obrar humano o porque espera que él coopere en la empresa humana y la consume, de modo que si tal empresa no llega a término, la responsabilidad del fracaso revierta totalmente sobre Dios o, por lo menos, se reparta entre él y el hombre (*Ateísmo de carácter existencialista*).
- La creencia en Dios representa un estado de enajenación (afirmación, como algo trascendente del hombre, de aquello que es el mismo hombre en su fondo más íntimo o su producto) que reposa en último término en una situación inhumana (política, social y económica) de enajenamiento-envilecimiento del hombre (*Ateísmo marxista*).
- La religión estaría al servicio de la impleción ilusoria de la dinámica instintiva del hombre, en la que la religión hundiría sus raíces. La vida instintiva tiene que actualizarse de modo que el hombre no se destruya a sí mismo. La religión sería el instrumento último y la “estrategia” más elevada de la vida instintiva del hombre (aún no llegado a la madurez del autoconocimiento y del encauzamiento científico-sociológicos de sí mismo) en vistas a esta realización del deseo humano en la autoconseración (*Ateísmo de motivación psicoanalítica*)» (vol. I, p. 589).

3.1.2. Ateísmo y configuración de la vida humana

El concepto y las clases de ateísmos existentes que hemos visto desde su perspectiva «teórica» se actualizan, en el ateísmo contemporáneo, en un orden «práctico». Este orden práctico o configuración de la vida humana (a la medida del ser-hombre) nace una vez eliminada teóricamente la realidad de Dios:

«Según lo indicado se pone de manifiesto que la motivación más radical y amplia del ateísmo contemporáneo es la decisión por el hombre o, si se quiere, por lo humano. Este momento es el que sostiene y está presente en todas las motivaciones del ateísmo contemporáneo y en todas sus configuraciones. Este momento fundamental es también:

- a) el que confiere a la “ausencia de Dios” su positividad y exclusividad;
- b) el que afirma el ateísmo contemporáneo, no sólo como un humanismo, sino como el auténtico humanismo posible» (vol. I, p. 592).

El empeño teórico del ateísmo por llegar al fondo de la cuestión de Dios y el hombre, estaba en su origen sostenido por un interés práctico o humanista³⁰. Este interés

za”. No le basta a un Martin Heidegger negar a Dios: le es preciso superar tal negación, para eliminar más perfectamente todo peligro de retroceso afirmativo, rechazando incluso el consentir plantearse el problema de Dios». LUBAC, HENRI DE, *El drama del humanismo ateo*, Madrid: Encuentro, 1990, p. 43.

²⁹ Del «*neopositivismo lógico*» Manzana destaca los nombres de Wittgenstein, Carnap y Schlick; del «*inmanentismo filosófico*» a Sartre y Merleau-Ponty.

³⁰ El ateísmo teórico no acaba en sí mismo, sino que es la condición de posibilidad de una actitud ética (práctica), es decir, de una configuración de la vida humana. En este sentido, sostiene Yusta Sainz que «el ateísmo, es la condición de posibilidad de una actitud auténticamente ética. Únicamente cuando se ha reconocido la inesencialidad de Dios y, por consiguiente, de todo el mundo platónico de valores tras-

por el hombre y lo humano vive, a su vez, del saber de la verdad del ser-hombre y de la vida humana. La intención de Manzana es mostrar que el ateísmo que él ha descrito no es un humanismo utópico, sino que se basa (o pretende basarse) en un auténtico saber de lo que el hombre es *real y radicalmente*: «La “razón” última del ateísmo es el *saber de la existencia humana como algo en sí mismo “cerrado” y “concluso” y el desvelamiento (teórico) de la inanidad de la afirmación de Dios*. Si el ateísmo contemporáneo está radicalmente movido por alguna motivación “práctica”, ésta, en último término, es la voluntad de verdad y de veracidad (como condición básica de toda vida humana digna). Ahora bien, una vez puesta de manifiesto la inanidad de la afirmación de Dios, *tal* verdad le abre al hombre la posibilidad de llevar una vida humanamente digna y a la “medida” de su ser-hombre. Si no existe Dios, ya no hay nada por encima del hombre que le impida responsabilizarse *plenamente* de su vida. Debe tenerse en cuenta que esta “liberación” es “dolorosa”. El ateísmo, en cuanto doctrina de sinceridad y de veracidad, priva al hombre de todo “cobijo” absoluto y le obliga a destrozarse su “corazón de venerador”» (vol. I, p. 593).

Una vez que se ha negado Dios se ha de configurar, desde la nueva concepción de la realidad, la existencia humana. Para realizar esta tarea el hombre está acompañado «únicamente» por los demás hombres. Desde una concepción atea se hace posible amar al hombre por sí mismo y realizar una tarea humana por el valor intrínseco de la misma tarea. En este sentido, la configuración de la vida humana desde el ateísmo es la aceptación plena de la responsabilidad de esta tarea: somos los hombres quienes nos la hemos impuesto y los únicos que deben llevarla a cabo. Con ello, indica Manzana, queda recuperado para el hombre el valor de la historia, que es ya historia humana.

Ahora bien, a la hora de realizar la tarea humana el ateísmo humanista no es precisamente utópico. No posee una idea muy elevada del hombre actual, quien será el encargado de realizar la nueva configuración de la vida humana. Aun así, cree que habiendo eliminado a Dios y todo valor ficticio trascendente será posible ponerse manos a la obra con los elementos reales con que cuenta el hombre. En esta tarea atea positivamente humanista se pueden distinguir, señala Manzana, dos perspectivas diversas, según sea la concepción acerca de las posibilidades abiertas al hombre en la vida humana: un humanismo ateo de carácter *prometéico*³¹ (optimista) o *sisífico*³² (pesimista):

- «La concepción prometéica descansa en el optimismo y la confianza del hombre en sí mismo, una vez eliminado Dios. Según la mentalidad religiosa antigua y medieval la unidad y orden del mundo y de la historia descansaban en Dios. Desaparecido Dios, toma el hombre sobre sí la tarea de configurar al mundo y a la historia en unidad y armonía, y confía que es capaz de ello. Es la mentalidad que puede considerarse como típica de la edad moderna. El hombre se considera capaz

cententes al hombre (Sartre), es posible amar al hombre por sí mismo y empeñarse en una tarea humana por el valor intrínseco de esta misma tarea (Camus). Al mismo tiempo se hace posible aceptar con plena *seriedad* la tarea humanista». YUSTA SAINZ, JESÚS, *op. cit.*, pp. 342 y 343.

³¹ Suele identificarse el hombre ateo con la figura de *Prometeo*, que, desafiando la ira de Zeus, trajo a la tierra el fuego del cielo, desencadenando el progreso de la humanidad. Según de Lubac, hablando del ateísmo de Nietzsche, Marx y Feuerbach: «*Los unos y los otros ven sus antepasados en Prometeo*, al que hacen “el primero de los mártires”. Ellos se reconocen en este hombre que se revolvió heroicamente contra los dioses. A su vez, quieren “matar a Dios” para que el hombre viva una vida plenamente humana, verdaderamente “sobrehumana”». LUBAC, HENRI DE, *op. cit.*, p. 43.

³² En 1942 (publicación de *El Mito de Sísifo*), Camus sugirió que el símbolo idóneo del ateísmo no era tanto *Prometeo* como *Sísifo*, que fue condenado por los dioses a hacer rodar sin cesar una roca hasta la cumbre de una montaña, desde donde volvía a caer siempre por su propio peso.

de vencer la “nada” y el “vacío” dejado por la “muerte de Dios”. El marxismo es la ejemplarización más adecuada de este empeño prometéico» (vol. II, p. 482).

- Junto al ideal prometéico aparece otra forma de humanismo radical sin Dios, cuyo modelo será Sísifo: «Aquí está ausente el optimismo titánico y se vive más bien en la aguda conciencia de la “contingencia” y “sin sentido último” de todo empeño humano. [...] Pero paradójicamente esta situación originaria humana es una motivación optimista: el hombre está solo y puede tomar sobre sí su propio destino. Ciertamente no podrá el hombre superar su radical contingencia y “sinsentido” —en todo caso, le es posible ser dueño de sí mismo—. Su condición de “desamparo” le “condena” a la libertad; su “redención” consiste fundamentalmente en “aceptar” en todas sus dimensiones esta libertad. Esta aceptación de su libertad es la que le prohíbe huir de la tarea humana (suicidio), aparte de que la renovación interrumpida y “tozuda” del empeño humano es la verdadera “protesta” contra la “contingencia” radical de la vida humana» (vol. II, p. 482).

Sea cual sea la forma de configurar la vida desde el ateísmo, el problema de fondo es una cuestión de *verdad*: si la vida del hombre, de hecho, está centrada en el hombre mismo o en Dios. Es decir, si el hombre es creado y sostenido por Dios o, por el contrario, todo depende estrictamente del hombre, la vida se construye por y para el ser-hombre. Estos son los límites entre los que fluctúa el ateísmo contemporáneo: o sentido de la tierra (Nietzsche) o sentido de Dios, o Dios o el hombre.

Con esta presentación de las motivaciones fundamentales del ateísmo contemporáneo, nuestro autor pretende únicamente enmarcar toda posible afirmación de Dios. Además, se intenta agudizar el sentido crítico a la hora de exponer la afirmación de Dios en la vida del hombre: «Es necesario tener en cuenta estas razones del ateísmo no sólo para presentar una “vía” de acceso a Dios que realmente encaje en el actual “estado de la cuestión”, sino, ante todo, para que la mirada reflexiva esté despejada y vigilante a la hora de proponer las razones de la afirmación de Dios» (vol. II, p. 484).

La tarea que se presenta ahora es la de volver a la reflexión sistemática que plantea Manzana en su antropología para mostrar, *positivamente*, si se da una apertura a la trascendencia-vertical en el ser-hombre; es decir, si en la vida humana se da realmente —*de hecho*— una «irrupción» de lo trascendente-Dios.

3.2. La «irrupción» de lo trascendente (Dios) en la vida humana

El último paso de la reflexión antropológica llevada a cabo por Manzana es el de «ver» si en la vida del hombre se da —como condición constituyente— trascendencia vertical: «Debemos ahora volver a nuestra reflexión sistemática y preguntarnos si la vida humana implica *realmente* una afirmación de una trascendencia vertical cualitativamente precisable como Dios. Según el método de nuestra reflexión antropológica, la tarea consistirá fundamentalmente en convertir en explícita-refleja tal afirmación implícita-real (si es que se da). [...] debemos limitarnos a *indicar* aquellas dimensiones en que la vida humana, tal como hasta ahora ha sido desvelada, se “abre” a la realidad de Dios, dejando para la “teología natural” o “filosofía de la religión” la elaboración detallada de esta problemática» (vol. I, p. 594).

En general, para un acceso a la realidad de Dios cualquier momento auténticamente *humano* es válido. Ahora bien, Manzana señala que, según el camino seguido por la reflexión antropológica, sólo hay dos momentos en que la vida humana implica una afir-

mación real de Dios: «Como *espiritualidad abierta* al ámbito (hasta ahora, indefinido) *del ser* y como *ex-sistencia interpersonal*. En ambas dimensiones “irrumpe” la realidad de Dios» (vol. I, p. 595).

3.2.1. La apertura al ámbito del ser

La reflexión antropológica llevada a cabo por Manzana nos había mostrado al ser-hombre como espiritualidad que se interroga por sí mismo (*preguntar* antropológico). El preguntar antropológico está posibilitado por un saber implícito del ser en cuanto tal y de su *legalidad*. Del mismo modo, este saber del ser hace posible todo *juicio* teórico, esto es, toda posible *respuesta*. Incluida, claro está, toda respuesta a la pregunta antropológica. A su vez, todo preguntar y todo responder (*juicio*)³³ están —posibilitados— en el horizonte del *ser*. Este horizonte del *ser* es el horizonte de la *verdad*, modo en que se actualiza todo preguntar y todo responder (= así es algo en verdad)³⁴.

El saber del ser y de la verdad es aquello que hace posible el preguntar-responder. Según Manzana, «todo preguntar-responder quedaría en sí mismo disuelto, si no estuviese “asentado” y “ad-firmado” (= apuntado) en el ser verdad y en su legalidad (en concreto en los principios del ser: identidad, no contradicción, razón suficiente). Ningún científico ni filósofo inmanentista puede aceptar, sin destruir automáticamente todas sus afirmaciones, que lo afirmado por él pueda ser simultáneamente verdadero y falso, o, simplemente, ser o no ser. El contenido afirmado, en cuanto *tal* contenido, puede ser contingente y puramente fáctico, y puede estar reducido al ámbito de la fenomenalidad y fundamentadamente penetrado por la absoluta necesidad del ser y de la legalidad de la verdad. Es absolutamente imposible pensar, juzgar (afirmar) algo sin la “co-afirmación” del ser y de la verdad» (vol. I, pp. 595-596).

El ser y la verdad, que se «co-afirman» en todo preguntar-responder, descansan en sí mismos como algo absoluto, es decir, son en sí mismos su fundamento, su «justificación». Además, continúa nuestro autor, esta «autoposición» del ser y de la verdad es inteligible por sí misma para la razón humana. Ahora bien, según Manzana surge aquí una pregunta decisiva para el problema que venimos viendo: «el ser-verdad absoluto, a cuya luz se actualiza todo preguntar y juzgar, ¿es una mera legalidad abstracta —dependiente, en último término, de la razón, como su legalidad inmanente— o es la

³³ Respecto al *juicio*, escribe López Quintás: «El contenido puesto en el juicio objetivo es absolutamente indiferente. La única condición exigida es que sea un auténtico juicio; vale decir, que en él se afirme algo. Con ello se coloca el autor en la perspectiva de la reflexión kantiana, que se pregunta por las condiciones de posibilidad del juicio objetivo. El juicio es una operación sintética, si bien esta síntesis se actualiza en diversos planos: síntesis representativa de contenidos, síntesis aperceptiva de referencia al yo y síntesis afirmativa. Kant presentó los dos primeros momentos sintéticos, sin detenerse en la síntesis afirmativa, en la cual se constituye formalmente y en definitiva el juicio. La reflexión de Manzana se aplica justamente a este momento sintético afirmativo. Y aquí radica la “conclusión” del kantismo por él intentada». LÓPEZ QUINTÁS, ALFONSO, *Filosofía española contemporánea*, Madrid: B.A.C., 1970, pp. 344-345.

³⁴ «La síntesis afirmativa de todo auténtico juicio —por trivial que sea su contenido— es una afirmación de la verdad de tal juicio, una posición de tal juicio en la verdad como juicio verdadero. Por esta posición en la verdad puede un juicio asumir caracteres de universalidad y necesidad. Todo juicio objetivo con pretensión de verdad implica, por tanto, necesariamente una afirmación de la verdad en el doble momento: a) síntesis o “afianzamiento” (*ad-firmatio*) del juicio con y en la verdad; b) afirmación de la verdad en sí misma, con lo cual queda el juicio “afianzado”. En y por la afirmación de la verdad objetiva del juicio “acontece”, según ello, una afirmación de la verdad en sí misma, por encima de la contingencialidad y trivialidad del contenido afirmado. Se trata ahora de considerar en sí misma esta afirmación de la verdad». *Ibidem*, p. 345.

luz-presencia del Absoluto que “irrumpe” en la vida de la razón, haciéndola posible?» (vol. I, p. 596).

Para responder a esta cuestión debemos limitarnos, indica Manzana, al contexto de la reflexión que venimos siguiendo. Desde este contexto pueden hacerse únicamente las siguientes puntualizaciones:

- «— Una simple legalidad inmanente a la razón aparecería como mera “necesitación” desprovista de justificación en sí misma. La legalidad del ser y de la verdad se actualiza justificándose por sí misma en su propia “luz”.
- Una simple legalidad abstracta no podría ser término del dinamismo *real* de la vida de la razón, como es el caso en la legalidad del ser y de la verdad.
- Las reflexiones de los filósofos escolásticos mencionados concluyen, generalmente, en la mostración del Ser Absoluto como fundamento de la legalidad absoluta del ser-objeto formal de la razón. Debe, empero, profundizarse más en esta dirección mostrando cómo tal Ser Absoluto debe manifestarse —para fundamentar adecuadamente la vida de la razón, incluso en su dimensión *cognoscente*— como Bien Absoluto y como “persona” a la que se “confía” la razón» (vol. I, pp. 595-596).

Ir hasta el fondo de estas cuestiones exige una amplia investigación epistemológica y metafísica, que muestre las condiciones de posibilidad de todo conocer (saber) y la cualidad intrínseca del ser de la razón. Sin embargo, no compete aquí desarrollar más la cuestión de la presencia del «Ser Absoluto» en la vida *cognoscente* del ser-hombre, simplemente nos limitamos a señalar el hecho.

3.2.2. La trascendencia en la vida interpersonal

El ser-hombre, según la reflexión antropológica de Manzana, ha aparecido como *existencia interpersonal*. Esta relación interpersonal, según la concepción dialógica, acontece en el «encuentro» que, como veíamos, no es reducible a las meras actuaciones de los sujetos que se «encuentran». Debe ahora —indica nuestro autor— «precisarse la cualidad intrínseca de “aquello” que, superando a las actuaciones de los sujetos que se encuentran, “acontece” en el encuentro y lo hace, en cuanto tal, *posible*» (vol. I, p. 597).

En la antropología de Manzana, el «otro» se desveló como condición de posibilidad de la constitución del yo. En este punto coincidían las dos concepciones examinadas (trascendental y dialógica). Sin embargo, estas dos concepciones divergían en la forma de entender la *presencia* del «otro». En la problemática que vemos ahora, indica nuestro autor, se puede prescindir de esta desavenencia. Ahora bien, sea cual sea el modo en que se conciba al «otro», «es estrictamente necesaria la admisión del “otro” como valor *absoluto* que debe absolutamente ser afirmado por sí mismo» (vol. I, p. 597).

La afirmación del «otro» acontece en la vida interpersonal, es decir, en el entramado de relaciones que van desde el *respeto* al *amor*. Para Manzana, la fórmula más elemental y abarcadora de esta afirmación del «otro» en la vida interpersonal es la kantiana: tratar al otro siempre como fin en sí mismo y no como medio. Toda acción que *cosifique* al otro, en el sentido de usarlo como objeto o instrumento para intereses propios, se encuentra fuera de la auténtica conciencia moral³⁵.

³⁵ Manzana no realiza aquí una distinción exacta entre *respeto* y *amor*, siendo dicha distinción importante, ya que si se hace hincapié en el *amor*, el argumento será explícitamente cristiano. Asimismo, «afirmar absolutamente al otro» se entiende más como «amarle» que como «respetarle». Escribe Gómez Cafarena: «Cuando Manzana [...] presenta el significado del “afirmar al otro como otro-yo” lo ve realizable “en actitudes que van desde el *respeto* al *amor*”; y se atiene como a la “fórmula más elemental y al mismo tiempo más abarcadora” de la afirmación del otro a la “kantiana siempre como fin, nunca como puro

Cuando se afirma al «otro» como fin en sí mismo no se afirma una idea o un valor (ni siquiera el hombre en cuanto tal), se está afirmando su *mismidad*, esto es, se afirma al hombre concreto e individual que está presente ante mí y que me sale al «encuentro». Esta afirmación *absoluta*³⁶ del «otro» es doble: como algo que *absolutamente debe ser e independientemente de toda posible circunstancialidad*.

- a) Todo *recorte circunstancial* de la afirmación del “otro” lleva consigo una cosificación de la persona ajena, que ya no es afirmada *por sí misma* (ella permanece ella misma en toda circunstancia), sino según la circunstancia, acomodada o no a mí, en que ella se encuentra. Por tanto, la admisión de una posible excepción en la afirmación del “otro” destruye radicalmente la conciencia ética interpersonal.
- b) La afirmación del “otro” por sí mismo (en su mismidad concreta individual e independientemente de toda circunstancialidad) es algo que *absolutamente debe ser*: algo necesario con la necesidad absoluta del deber-ser. Este absoluto deber-ser se patentiza y justifica en su propia luz, sin referencia a una ulterior justificación en algo que no sea él mismo. Así como la legalidad del ser y de la verdad se impone por sí misma y se justifica en su propia luz, así también el “otro”, presente en el “encuentro” interpersonal, es un “valor” último e irreductible a algo anterior a él. Con ello nos oponemos a todo “racionalismo” que considere al ámbito del deber-ser y del valor ético como algo derivado y secundario respecto al ámbito del ser» (vol. I, p. 598).

Con todo, el valor absoluto del «otro» no es un mero dato que esté ahí y pueda ser fácilmente verificado. Es necesario que se actualice *en y por* la efectiva afirmación del «otro»: «Sólo quien afirma absolutamente al “otro” por sí mismo *ve* —en estricta evidencia— el valor absoluto del “otro”. La evidencia sigue en este caso a la actuación de la libertad, pero no depende en su justificación de ella. La intelección implica, en este caso, la “conversión espiritual”. Cada uno debe personalmente *afirmar* y, en esta afirmación, *ver* que siempre será absolutamente malo cosificar o reducir al “otro” a la condición de medio o instrumento de mi capricho, interés o sistema de ideas y valores y que siempre serán buenas y deben, por tanto, ponerse absolutamente todas aquellas actitudes que van desde el respeto al amor del “otro” por sí mismo» (vol. I, pp. 598-599).

Inevitablemente surge en este punto una cuestión fundamental: ¿qué es lo que posibilita la afirmación absoluta del «otro»? Es decir, «¿qué momentos están implicados y “acontecen” en esta afirmación, haciéndola posible y justificándola como afirmación que absolutamente debe ser?» (vol. I, p. 599). Según Manzana se ven sólo tres posibilidades:

- a) *La pura decisión de mi libertad*. Mi decisión de respetar-amar al otro por sí mismo no es razón suficiente de la afirmación absoluta del «otro» tal como lo hace la conciencia ética interpersonal: «*Mi decisión* de respetar-amar al “otro” es ciertamente libre, pero, en la conciencia ética, es vivida con un esencial momento “restrictivo” de mi libertad. Este momento restrictivo está localizado en la persona

medio”. Estoy completamente de acuerdo; pero, ulteriormente, creo es posible y aun necesario distinguir más las dos actitudes de respeto y amor. Quizá la primera se atiene al mínimo señalado por la fórmula negativa de la “regla de oro” (“No hacer al otro lo que no queremos que nos hagan”) y la segunda puede caracterizarse por la adición de la forma positiva (la que los Evangelios, Mt 7,12; Lc 6,31, ponen en labios de Jesús)». GÓMEZ CAFFARENA, JOSE, *op. cit.*, pp. 428-429.

³⁶ Sobre esta *afirmación absoluta del otro* explica Gómez Caffarena: «Yo no puedo negarlo para nada, su afirmación es *para mí* más que *mi* misma vida...; pero [Manzana] deja oscuro todo lo que queda más allá de eso. “Lo absoluto” puede no ser sino una manera de expresar que “*me trasciendo*”; puede significar también la Realidad última, Dios. ¿Cómo saber lo que significa en este caso?». *Ibidem*, pp. 426-427. Esta crítica que realiza Gómez Caffarena debe ser tomada en cuenta. No obstante, sólo al final del recorrido que realiza Manzana se comprende que hace referencia a una auténtica «trascendencia vertical».

ajena desde donde me *sale al encuentro* como absoluto *deber-ser*. El «otro» está ante mí como límite absoluto que no puedo ignorar y como valor absoluto que debo afirmar»³⁷ (vol. I, p. 599).

- b) *La desnuda facticidad del «otro»*. Esta facticidad es un simple estar ahí que no puede dar razón ni justificar la afirmación absoluta del «otro». Una pura facticidad, indica Manzana, nunca puede ser principio de un *deber-ser*: «En su realidad puramente fáctica el «otro» no es más que un complejo de carne, huesos y actualidades anímico-espirituales. Entre él y yo —en el ámbito de la facticidad— sólo se establece un sistema funcional de acción-reacción que, en cuanto tal, no puede ser portador de ninguna «sujeción» absoluta» (vol. I, p. 599).
- c) *La afirmación del «otro» por el Absoluto*. La última posibilidad que plantea Manzana para dar razón a la conciencia ética interpersonal es la de ir *más allá* de mi libertad y de la mera facticidad del «otro». Lo que se pretende es mostrar que en la afirmación absoluta del «otro» se da, de hecho, un momento de «trascendencia».

Pero, ¿en qué consiste este momento de «trascendencia»? Manzana responde primero negativamente:

«No puede ser una mera *legalidad abstracta*, ni una *energía* o *elan cósmico-numinoso*.

- El *valor* y la *legalidad* éticos —tomados en su generalidad abstracta— son sólo producto de actualizaciones espirituales y sólo son reales como «posiciones» de «alguien» que valora y afirma. No es posible una legalidad subsistente. Por tanto, el valor y la legalidad éticos remiten al ámbito de las decisiones libres que ya han aparecido como insuficientes para fundamentar adecuadamente la conciencia ética.
- La afirmación absoluta del «otro» tampoco puede estar sostenida y justificada por una *vida cósmica* envolvente que «arrastrase» al individuo a tal afirmación. En primer lugar, no se ve cómo y por qué esta vida cósmica, que necesariamente sería en sí misma inconsciente, «irrumpe» en la conciencia y libertad de los individuos como absoluto *deber-ser* y no como simple necesidad. En segundo lugar, la afirmación interpersonal no estaría, en tal caso, enderezada a la afirmación del «otro» en su *misimidad individual* (por ello se distingue precisamente la afirmación de la «especie» de la afirmación ética *interpersonal*). En tercer lugar, en esta concepción quedaría eliminada la *libertad* de la persona *individual*, al estar ésta inmersa en la corriente cósmica vital por la que sería, en último término, «movida». Ello privaría al *deber-ser* de todo sentido, al suprimir su radical aceptación en la libertad»³⁸ (vol. I, p. 600).

La afirmación absoluta del «otro», es decir, que yo afirme al «otro» que está presente ante mí como valor absoluto, tiene su razón de ser en que mi afirmación absoluta es la afirmación (absoluta) del Absoluto. Escribe Manzana: «Esta afirmación del «otro» por el Absoluto es la que me «sale al encuentro» en toda relación auténticamente interpersonal, *justificándose* a sí misma y «convenciéndome» absolutamente. Y esta afirmación es la que hace, en último término, *posible* toda relación auténticamente interpersonal (= toda afirmación interhumana absoluta del «otro»)» (vol. I, p. 600).

³⁷ Sobre esta razón que indica Manzana señala Yusta Sainz: «La pura decisión de mi libertad tampoco justifica la autorrestricción absoluta que me he propuesto. Si así fuera, igualmente, mi libertad justificaría un comportamiento indecente o incluso que libremente me dispensara de tal restricción». YUSTA SAINZ, JESÚS, *op. cit.*, p. 353.

³⁸ Si la «trascendencia» no fuera «trascendencia vertical», sino una facticidad absoluta e impersonal o *elan cósmico-numinoso*, la persona no sería fin y no podría ser afirmada absoluta e incondicionalmente, sino que quedaría reducida a medio, a un mero objeto del que puede disponerse a favor del todo (sea este todo la sociedad, la historia...). Cf. GÓMEZ CAFFARENA, JOSÉ, *op. cit.*, pp. 423-425.

Por tanto, el Absoluto-trascendente «irrumpe»³⁹ en la vida del hombre. La afirmación absoluta del «otro» es la *vía* en que el Absoluto se introduce en la vida humana y, a la vez, el Absoluto-trascendente es la —única— condición de posibilidad de estar ante la presencia del «otro» y afirmarle absolutamente. Si la relación interpersonal (afirmación absoluta del «otro») se desveló como constitutivo del ser-hombre y para que se dé —de hecho— esta relación interpersonal es necesario la presencia del Absoluto-Dios, se muestra que esta irrupción del Absoluto-Dios en la vida del hombre es condición de posibilidad del ser-hombre.

Ahora bien, el Absoluto irrumpe en la vida del hombre como afirmación absoluta del «otro», no como él mismo. Según Manzana, el Absoluto no es aprehendido como «objeto material», sino como «objeto formal», esto es, como «aquello a cuya luz es posible afirmar absolutamente al otro» (vol. I, p. 601).

- «— De ahí que el Absoluto no puede *originariamente* ser aprehendido en una idea, ni viene primariamente dado como término de un raciocinio (explicativo). Con ello queda, en principio, eliminada toda posible “objetivación” del Absoluto y toda “inclusión” —como último eslabón de una cadena— en un orden mundano de causas (lo que eliminaría su estricta trascendencia).
- El Absoluto, en cuanto principio fundamentante de toda relación interpersonal, no puede ser algo “neutro” o “impersonal”. Más bien, deberá contener en sí mismo —fontalmente— toda la *positividad de la personalidad*, aunque su denominación como “persona” será —como toda otra denominación— “infinitamente” inadecuada.
- Desde la perspectiva alcanzada, deberá decirse que el Absoluto no es un Absoluto “sin rostro”, aunque su único rostro que nos torna o nos hace “presente” es el “rostro” del tú humano, por él “iluminado-afirmado”.
- El Absoluto —nunca aprehendido o poseído en una “idea”— es realmente vivido y sabido en toda afirmación absoluta del otro. La reflexión filosófica no es, en último término, sino la *explicitación* de su “presencia” actuante en la vida interpersonal» (vol. I, p. 601).

La vida humana apareció anteriormente como vida constitutivamente interpersonal. Esta vida interpersonal se ha desvelado ahora como ex-sistencia ante el Absoluto que se manifiesta en la presencia del «otro». Del mismo modo, la relación con el «otro» es la posibilidad de que el Absoluto se muestre, no como *algo*, sino como *alguien* que nos llama a través de la presencia del hombre concreto e individual.

La antropología que propone Manzana desemboca al final de su recorrido en la teología. Este resultado no es ilógico ni forzado, sino que responde a la fidelidad metodológica que nuestro autor mantiene a lo largo de su reflexión. El ser-reflexivo, punto de inicio, se nos ha desvelado finalmente como ser-teológico: «El hombre mismo se nos ha manifestado como ente “teológico”: el ente que *constitutivamente vive* (ex-siste) ante Dios y en quien Dios se hace presente-patente. La afirmación de Dios no implica, por tanto, un “salir” del hombre, ni una estricta “ruptura” de la immanencia humana, sino, más bien, la plena tematización del ser-hombre. La mirada reflexiva ha conducido al “fenómeno” humano a su plena “fenomenalidad” manifestativa de la “presencia” de Dios» (vol. I, p. 602).

Discóbolo, 65, 2º E
28022 Madrid
miranda00@hotmail.com

RAFAEL GÓMEZ MIRANDA

[Artículo aprobado para publicación en octubre de 2006]

³⁹ Manzana utiliza el término «irrumper» para destacar el momento de estricta trascendencia de esta patentización del Absoluto. Cf. vol. I, p. 601.