

# ECCLESIASTICA

# XAVERIANA

Organo de las Facultades Eclesiásticas de la Pontificia Universidad Javeriana.

Resolución 000722 del Ministerio de Gobierno

VOLUMEN XXI, 2 — 1971

---

**Director:**

ALBERTO ARENAS, S. J.

**Subdirector:**

HERNAN DARIO URRETA S.I.

**Consejo de Redacción:**

PEDRO ORTIZ, S.J.

ROBERTO CARO, S.J.

GERARDO REMOLINA, S.J.

---

**SUMARIO:**

LA IMAGEN AUTENTICA DE DIOS PARA  
EL HOMBRE DE HOY

**Salvador Vergés, S.J.**

PROBLEMATICA DE LA ESPIRITUALIDAD  
SACERDOTAL EN EL MUNDO ACTUAL

**Hernando Silva, S.J.**

SITUACION DEL SACERDOTE ANTE  
"LAS REALIDADES TERRENAS"

**Jaime Martínez, S.J.**

EL VI CONGRESO MARIOLOGICO  
INTERNACIONAL DE ZAGREB

**Roberto Caro, S.J.**

"SENSO DELLA **TIPOLOGIA MARIANA** IN  
S. AMBROGIO E SUO RAPPORTO CON  
LO SVILUPPO STORICO E DOTTRINALE"

**P. Marino Sandro Ducci, I. M. C.**

RECENSIONES

---

Al aumentar a dos volúmenes en el año la publicación de nuestra revista,  
la suscripción anual es de: \$ 60.00. Para el exterior: US\$ 6.00

Carrera 10ª N° 65-48  
Bogotá, 2 D.E., Colombia



# LA IMAGEN AUTENTICA DE DIOS PARA EL HOMBRE DE HOY

Salvador Vergés, S. J.

## DIOS Y EL HOMBRE

La pregunta acerca de la imagen auténtica de Dios se torna en la actualidad en incógnita sobre la identidad personal del mismo hombre. De ningún modo puede disociarse una cuestión de la otra, por estar estrechamente relacionadas entre sí. Hasta el punto que no puede hablarse hoy en día de la crisis del problema de Dios, sin hacer referencia al mismo tiempo a la crisis del hombre. El hombre parece haber perdido la identidad consigo mismo al no saberse realizado en su dimensión personal, que se desplaza más allá de su dimensión humana. En efecto, el horizonte del hombre en cuanto cuerpo y espíritu no conoce límite alguno, perdiéndose en Dios mismo, como el único que puede colmar su capacidad ilimitada. Pues el hombre se lanza con todo ardor a la consecución de la plenitud de su propio ser. Este, sin embargo, no lo conseguirá sino en el encuentro personal con la Realidad más profunda de su misma existencia, a saber, con Dios.

Una visión panorámica de la realidad actual nos dará la clave de bóveda para interpretar correctamente la imagen que de Dios tiene el hombre; es decir, qué deformaciones ha sufrido aquélla en la historia, como adherencias del tiempo que es preciso pasar por el crisol para desprender de ella las escorias que la han hecho opaca para el hombre moderno. Los condicionamientos sociales ejercen un gran influjo en la manera de pensar; incluso llegan a establecer unas galerías de pensamiento en las que catalogar los diversos sistemas que sirven de soporte a los juicios de valor, que se emiten sobre las cosas. Sin embargo, cuando el problema es de gran envergadura, como ocurre en el caso que nos ocupa, el influjo no suele ser único. Muchas son las influencias que inciden en la configuración de la imagen, que tiene el hombre de Dios.

La cultura tiene un papel primordial en la delineación de la imagen de Dios. Pero esto no significa que la fisonomía de Dios dependa de la cultura como si fuera un simple producto psicológico-social de la misma. Una creación fantasmagórica de una manera de pensar. No; la cultura solo influye en la manera de presentar la imagen de Dios, al revestirla de aquella expresión que mejor corresponde al comportamiento social del hombre en una época determinada. Es la expresión humana, que el hombre da al misterio de lo divino. Por eso, no hace falta decir la importancia capital que tiene la adecuada configuración de la fisonomía de Dios para el hombre, ya que éste se dirige siempre al Dios que él tiene como presente. Y Dios no se hace presente para el hombre hasta que éste llegue a concebirlo para sí, con unas características muy concretas. Es obvio que no aludimos aquí para nada a ningún elemento de imaginación, sino simplemente al simbolismo de encarnación que tienen los contornos de la imagen de Dios para el hombre.

Seguiremos, por consiguiente, una descripción fenomenológica de las distintas concepciones de la imagen de Dios, en las que el hombre ha volcado todos los descubrimientos de su razón en la búsqueda de lo divino. La cultura del tiempo ha proyectado también su luz sobre el transfondo de dicha imagen, haciéndola luminosa para los ojos del hombre que la contempla. Pero puede muy bien ocurrir que aquello que fue muy claro para una determinada época, se vuelva totalmente obscuro para otra al haber cambiado radicalmente los cuadros de pensamiento. Así, al no entrar la imagen de Dios en las nuevas formas del pensamiento actual, se ha creado una grave crisis acerca de la realidad de Dios, como si El se hallara ausente de la manera de pensar del hombre actual. Más aún, se le ha tildado de alienación suma del hombre, al situarle en una esfera totalmente distinta, en la región de la pura abstracción.

De ahí la enorme dificultad que experimenta el hombre de hoy para la aceptación de las pruebas tradicionales sobre la existencia de Dios. La actitud de este tercer hombre no está motivada por una indolencia hacia la misma afirmación de Dios, sino por una mentalidad nueva. Esta manera de pensar hunde sus raíces en una nueva visión antropológica. Los últimos progresos sobre la antropología han puesto de manifiesto la importancia del hombre como centro del universo. Por ello han llamado la atención del hombre en orden a una reflexión sobre sí mismo. Todo eso ha creado un nuevo clímax respecto a las pruebas de la existencia de Dios. Porque lo que se ha puesto en de-

bate ha sido la misma imagen que el hombre tiene de Dios, puesto que el hombre sólo puede hablar de Dios, a tenor de la imagen que tenga de El. Por eso necesita el hombre que los elementos de que se sirve para designar a Dios no estén adulterados en su misma raíz, de manera que le capaciten para percibir la realidad de Dios.

Ahora bien, puesto que el lenguaje interno del entendimiento es el que reviste la imagen que el hombre se forma de Dios, una pregunta aflorará inmediatamente a la mente del lector: ¿cómo puede alcanzar el hombre la realidad de Dios? Es decir, ¿qué relación tiene el hombre con Dios? Con estas preguntas tocamos el mismo núcleo de la dificultad crucial: ¿Es Dios para el hombre un objeto, aunque de inmenso valor, pero al fin alineado con las demás cosas. Tal vez hemos llegado a una especie de cosificación en la valoración de Dios. Y por ello no hemos logrado superar esa imagen al proponer el problema de la realidad de Dios. Una inmanencia que no salvara la trascendencia divina estaría condenada al fracaso más rotundo, y viceversa. Por eso es preciso moverse entre las dos coordenadas de la inmanencia y trascendencia de Dios, revestidas de la expresión del hombre actual. De ahí la necesidad urgente de replantear en las categorías actuales el problema de la realidad de Dios para que el hombre pueda entrar en relación con Dios de manera personal hasta ocupar el centro de toda su vida humana. Solo así Dios tendrá un significado actual para el hombre, al sentirlo éste presente cabe sí, en el lenguaje y manera de pensar suyos. Es decir, Dios habrá entrado en la propia vida del hombre para realizarlo plenamente como persona. No porque deba Dios ser concebido como un instrumento de la promoción humana—esto sería el mito más degradante para el mismo hombre— sino porque no puede el hombre dejar de apetecer la plenitud de su realidad humana, que solo puede hallar en la fuente original, esto es, en Dios.

## I. — PANORAMICA ACTUAL E HISTORICA DE LA IMAGEN DE DIOS

La primera impresión que deducimos de la panorámica actual sobre Dios y el hombre es una especie de alejamiento de Dios de la vida del hombre. No porque Dios se haya alejado realmente del hombre, sino porque el hombre es el que se ha distanciado de Dios al describirle con una imagen que, por no corresponder a la realidad personal de Dios, resulta totalmente alienante para el hombre, al sacarle del centro mismo en que él se halla.

Aquí el mito entra en primera línea, como configurativo de la imagen de Dios. A veces ha renunciado el hombre moderno a Dios, no porque el ser humano pueda sentirse desvinculado de Aquel que es su mismo fundamento, sino porque la imagen que la sociedad le ha transmitido de Dios le aliena de su existencia humana. Entonces el hombre se rebela contra la pseudofisticación de una imagen que no corresponde a la realidad del Dios vivo. Este fenómeno no es infrecuente en la actualidad, aun en el sector de aquellos que se profesan ateos en busca de una fisonomía más auténtica de Dios; sólo constatamos el hecho de la búsqueda de una realidad, que presienten existente en lo más profundo de su ser, y que no puede ser otra que Dios mismo.

Es explicable, por lo demás, que el mito se haya filtrado por entre las membranas de la concepción sobre Dios. La ignorancia y la superstición han contribuido no poco a una configuración deformada de la imagen de Dios. La atribución inmediata a Dios de ciertos fenómenos naturales han convertido a Dios en un "Deus ex machina", que manipula a su criterio y antojo el universo, jugando detrás de él, como escondido entre bastidores, importándole poco el destino del hombre que El cambia a su antojo, utilizando al hombre como un juguete. Nada dista más de la realidad que este fanteoche de Dios, cuyos rasgos no evocan nada de su inmanencia divina, sino de una alienación para el hombre. Parece como si Dios viviera adormecido en su olimpo feliz, acordándose del hombre sólo para molestarle al inmiscuirse en sus asuntos personales inoportunamente. Es obvio que el hombre quiera liberarse de un Dios-caricatura, que impide el progreso humano al entorpecer el desenvolvimiento del acontecer humano. Por otra parte, si el hombre no percibiera en su interior un anhelo de trascendencia, no reaccionaría de una manera enérgica frente a una imagen falsificada de Dios. Esto prueba que el hombre lleva incrita en su interior la verdadera imagen de Dios, a cuya semejanza ha sido creado, en expresión bíblica.

Por eso un buen sistema iluminador será aquel que distinga entre las estructuras culturales y mudables, que han condicionado la configuración de la imagen de Dios, y los elementos transculturales que no son tributarios del tiempo, sino que son inmutables por constituir el mismo núcleo de lo que la razón humana ha descubierto sobre el Dios vivo, iluminada incluso por la misma divina revelación. Esto tienen mayor importancia en la línea actual de la secularización, en la que dentro de diversas corrientes se puede registrar como fundamental: el anhelo de una mayor encarnación de Dios en la vida del

hombre. El común denominador de las formas más puras de la teoría de la secularización actual es el hallazgo de Dios en la vida misma del hombre. Esto implica la necesidad de un desarrollo del sentido de la presencia inmanente de Dios en el hombre, en relación con la trascendencia de Dios. Pues la mayor aproximación de Dios al hombre no es en detrimento de su auténtica trascendencia. Muy al contrario. El descubrimiento de la presencia de Dios en lo más profundo del hombre connota que éste ha realizado el encuentro con Aquel que es su último Fundamento y, por lo mismo, con el Máximo Trascendente. En una palabra, cuanto más ahonde el hombre en el conocimiento de la inmanencia divina, tanto más profundamente conocerá la excelsitud de Dios, como la Suma Realidad de toda su existencia humana.

Pero para precisar en sus debidas dimensiones la situación actual se precisa una visión retroactiva de la historia para ver las coordenadas de la evolución del pensamiento del hombre sobre Dios. Esta panorámica nos iluminará el momento presente, al recaer sobre él todo el peso del pasado.

## EVOLUCION IDEOLOGICA

### DE LOS ARGUMENTOS SOBRE LA EXISTENCIA DE DIOS

El hombre se ha planteado siempre de una u otra manera el problema de la existencia de Dios, como algo ineludible en su vida. Pero ha seguido muy diversas corrientes ideológicas en la exposición de los argumentos para alcanzar la realidad de Dios. En ello han influido enormemente las situaciones culturales, en las que se ha hallado el hombre inmerso, al formularse la pregunta acerca de la atingibilidad de Dios. En efecto, si hacemos un corte vertical a las distintas capas que forman el bloque histórico de las pruebas de Dios, nos daremos cuenta que se han ido estratificando, conforme a las ideologías que les servían de base. No hay que olvidar que el hombre es hijo de su tiempo y que, como tal, está sujeto a las eventualidades del mismo. No puede emanciparse de la dimensión espacio-temporal, que le configura como ser histórico. Pues bien, tenemos que constatar que ha habido una evolución progresiva en la exposición de las pruebas sobre la existencia de Dios. Podemos ya avanzar que el progreso acusado en esta dirección ha corrido paralelamente con el de la antropología, conforme el hombre ha ido tomando conciencia de su identidad personal al pasar

de una concepción cosmológica a otra de tipo colectiva, y de ésta a una comprensión más personal y social de sí mismo en relación con el universo. Todas estas directrices de avance han tenido su repercusión en la imagen que el hombre se ha formado de Dios al preguntarse por su relación con El, como el argumento de mayor valor en la prueba de la existencia de Dios, dentro de una primera línea de experiencia de Dios.

## PRIMERA EXPERIENCIA DE DIOS POR PARTE DEL HOMBRE: SU COSMOVISION

El problema de la realidad de Dios ha incidido siempre en el problema antropológico. Pero las variantes han sido muy notables en la manera concreta de plantear la cuestión. Así, si recorremos retroactivamente las distintas etapas que jalonan el recorrido ideológico de la búsqueda de Dios por parte de la humanidad, hallaremos que ésta pone a veces el acento en un aspecto, otras veces en otro, buscando siempre la auténtica imagen de Dios. Hemos de reconocer, sin embargo, que no han sido pocas las lagunas y, aún las desviaciones que el hombre ha ido marcando en el camino de la búsqueda de Dios.

Nos ceñiremos, por ello, a las culturas que más han influido en el transcurso de la humanidad en el planteamiento del problema de Dios. La primera que sobresale por su antigüedad e importancia es la griega. En ésta parece haber un divorcio entre la parte religioso-mística y la parte especulativa de la teodicea. El problema planteado por la cultura griega y que preside su primer desenvolvimiento ideológico radica en la pregunta acerca de la constitución del cosmos: ¿de qué elementos consta éste? En esta búsqueda se colocarán sus pensadores en un doble extremo —igualmente distante de la verdad— según se incline el fiel de la balanza hacia la afirmación de que todo es Dios —el panteísmo—, o hacia la negación de toda realidad subsistente en Dios, al concebirlo todo en un perpetuo devenir. Esta doble tendencia quedará personificada en los nombres de Parménides y Heráclito.

Esta primera experiencia de lo divino, confundido con lo cosmológico, influirá enormemente en los siguientes filósofos, que seguirán preguntándose por la existencia del mundo, sin poner atención alguna en las cuestiones ético-personales del hombre. Así Tales de Mileto sacralizó de tal manera el mundo que llegó a afirmar que "todo estaba

lleno de dioses". Su afirmación de panteísmo hilozoista está motivada por la búsqueda de la razón del movimiento que detectaba en el mundo. Por este camino propugnaba la existencia de una causa motora, que él denominaba 'alma', inviscerada en el mundo. Por eso en Tales el panteísmo reviste un carácter anímico. Busca el de Mileto un elemento de trascendencia en el movimiento que él identifica con una especie de alma viviente del mundo. Con todo, el dinamismo que él asigna al movimiento no parece traspasar los límites de lo cósmico. Parece incidir en esta misma línea panteística Jenófanes, para quien Dios no se distingue del alma del mundo. Pero le confiere visos de trascendencia al afirmar que "existe un solo Dios, como supremo entre todos los dioses" (1). Aunque Jenófanes atribuye a Dios la unidad y la inmutabilidad en el gobierno del mundo (2), no se libera, sin embargo, del monismo racionalista (3).

Pero quien dio un impulso de primer orden en la dirección de la trascendencia de Dios fue Anaxágoras. Este supera, en primer lugar, la dialéctica entre el amor y el odio, lanzando el concepto de causa eficiente. La denomina 'Nous'. Ahora bien, ¿qué concepto tiene él de la Nous? "La Nous, dice él, conoce todas las cosas... ordenó todas las cosas" (4). Las cualidades que el autor asigna a la 'Nous', evocan claramente la idea de Dios. Pero su texto se nos vuelve oscuro al hablar-nos de la mente como de lo "más sutil y simple de todas las cosas" (5). Por eso los autores no están de acuerdo al definir la posición de Anaxágoras. Su contribución, sin embargo, no deja de ser significativa por lo que respecta al esclarecimiento de la Causa eficiente dentro del categorial cosmológico. Estos líderes del pensamiento griego forman como los jalones del pensamiento preescolástico sobre la formulación de las pruebas acerca de la existencia de Dios. Si todavía seguimos más de cerca el filón del pensamiento griego sobre el problema de la realidad de Dios, hallaremos a Platón, que hace progresar enormemente toda la temática de la teodicea dentro de una línea original.

### Platón y su circunstancia ideológica

Platón pone también su atención sobre el mundo para hallar una explicación adecuada a su existencia. Así influenciado de alguna ma-

(1) Cf. DIELS, *Fragm.* 23-26.

(2) *Ibid.*, 24-25.

(3) Cf. F. KLIMKE-COLOMER, *Historia de la Filosofía*, Barcelona 1947, p. 26; J. VELEZ CORREA, *Historia de la Filosofía Antigua y Medieval*, Bogotá 1961, pp. 30-31.

(4) Cf. DIDOT, *Fragmenta philosophorum graecorum*, frag. 6 t. I p. 249.

(5) Cf. MULLACH, I c. 249.

nera por la ideología de Parménides, se remonta a las alturas del mundo ideal. Desde allí otea la jerarquía de las ideas, en las que sitúa a Dios, descrito como una Idea más de su sistema noético.

La personalidad de Platón se desenvuelve en un doble terreno: en el político y en el filosófico. En el primero, comulga con la manera de hablar y de pensar de los hombres de su tiempo al mencionar a los varios dioses que presiden el universo; en este sentido, Platón es un conformista con su época; en el segundo, se distancia de los demás para ascender al único Dios. Esta doble faceta de su vida personal nos esclarece sobremanera las distintas expresiones de Platón, condicionadas por el ambiente ideológico en que él se mueve. Lo más significativo de Platón, sin embargo, es el haber puesto de relieve la importancia del bien ético en las pruebas de la existencia de Dios. Antes de él no se había oído voz alguna que hiciera intervenir al hombre en el planteamiento de Dios. Así Platón intuye ya la dinámica interna del amor, al sostener, en opinión de L. Robin (6), que "el amor liberado de los objetos sensibles, tiende solamente hacia el deseo de la eternidad, como la razón profunda del amor filosófico. Porque la eternidad a la cual tiende es aquella que confiere la posesión del Bien Absoluto y del Ser Absoluto". De manera que la plena quiescencia de la tendencia del amor solo se obtendrá por la contemplación de la esencia eterna del Bien (7).

Pero en donde Platón trazó verdaderas directrices de avance fue en el terreno cosmológico al hablar de movimiento. Aquí también nos describe a Dios bajo el ropaje categorial del movimiento. "Dios es, para Platón, lo que se mueve a sí mismo: el primer motor" (8), frente a los distintos movimientos que observamos en la naturaleza, subordinados a varias causas. Puesto que este primer motor tiene la razón del movimiento en sí mismo, es imperecedero. Dando un paso más, en la observación de los distintos movimientos finitos sostiene que todo movimiento tiene la causa del mismo en otro, hasta Aquel, que no lo tiene recibido de ningún otro, al poseerlo por sí mismo; remontándose así, al ser necesario a través del ser contingente. Pero su raciocinio parte de la realidad fáctica del mundo para afirmar que no todo puede ser corruptible. Pues si todo pereciera no habría ni siquiera la posibilidad del movimiento. Luego tiene que haber un principio necesario e incorruptible (9).

(6) L. ROBIN, *La théorie platonicienne de l'amour*, Paris 1964, pp. 160-161.

(7) Cf. *Banq.* 212 AB.

(8) Cf. *De legibus* I X.

(9) Cf. *Fedro* 145 C.

Llama también la atención de Platón el orden del mundo. Según él, no hay orden sin una Inteligencia ordenadora, que disponga todas las cosas armónicamente a su fin con la utilización de los medios eficaces para ello. Esta necesidad radica en el ser teológico del orden (10). Los horizontes en los que Platón contempla el orden son muy dilatados, hasta el punto que incluye en ellos el orden moral para adivinar al Ordenador que lo ha impreso en el interior del hombre. Aquí también descubre el apetito innato y tendencial del hombre a la felicidad suma, como prueba de la existencia de Dios. Platón, como el hombre enamorado por la belleza, detecta la serie de perfecciones del mundo, en un grado mayor o menor. Estas le impulsan a una ascensión hasta dar con la misma fuente de la belleza "eterna, increada, que existe eternamente y absolutamente en sí misma y por sí misma; hasta el punto de ser todas las demás bellezas participaciones de ella" (11). A pesar del condicionamiento ideológico, la contribución de Platón al desarrollo de las pruebas de la existencia de Dios fue ciertamente considerable. Otro gran líder del pensamiento griego sobre el tema de Dios —de la talla de Platón— fue Aristóteles.

### **Aristóteles y Plotino: el Bien, como objeto del amor**

Aristóteles acusa un progreso en la exposición del problema de Dios. Al igual que su Maestro no se olvida de contemplar con admiración la obra del firmamento para descubrir en él la huellas de su Hacedor. Pero la originalidad del Estagirita se revela en la manera de exponer la teoría del movimiento, ubicándolo dentro de las galerías de la metafísica del ser, hasta penetrar en el mismo umbral del Motor de todo lo demás. Por eso el Motor de Aristóteles no pertenece a la región fría de la pura abstracción. No; el motor inmóvil, "como Bien Supremo, apetecido por todos los demás seres y, por consiguiente amado, mueve como objeto del amor" (12). En este sentido aventajó al mismo Platón, al concebir el motor inmóvil, como el objeto teleológico de atracción de todos los seres.

Plotino juntamente con Aristóteles y Platón constituyen las tres grandes columnas sobre las que se asienta el pensamiento helénico. Las circunstancias históricas por las que pasaba la filosofía helénica sirvieron de pedestal a Plotino. Estamos presenciando un momento de

(10) Cf. *Filebo* 28 D.

(11) Cf. *Banq.* 210 E.

(12) Cf. *Met.* XII, 7.

crisis aguda por lo que respecta al pensamiento filosófico. Se busca únicamente un pragmatismo frente a los verdaderos valores internos de la filosofía, que hasta entonces habían presidido las mejores páginas de la historia. Nuestro filósofo al hallarse entonces en esta encrucijada reacciona enérgicamente aumentando el volumen del filón filosófico de sus predecesores. Insiste sobre todo en el aspecto teleológico del Motor inmóvil sosteniendo que "todo lo que se mueve presupone la existencia de algo hacia lo cual se mueve" (13). Según él, el sentido teleológico del movimiento posee en sí alguna perfección del Bien Supremo, al que dinámicamente tiende (14). Plotino quiere salvar así la immanencia y la trascendencia de Dios. En opinión de R. Arnou, para Plotino todas las cosas vienen de Dios, subsisten en Dios y se dirigen a Dios. Nuestro autor, pues, a pesar de las deficiencias de su lenguaje e ideología al hablar de tal manera del 'Uno', que pudiera hasta tener ribetes de panteísmo, su aportación significó muchísimo en el esclarecimiento de la tendencia radical del hombre hacia el Sumo Bien. El ambiente pues, estaba preparado —en el terreno ideológico— al hacer los Padres su aparición en la Iglesia.

## EVOLUCION DE LA TEODICEA EN LA EPOCA PATRISTICA

Dentro de las coordenadas de la evolución de la teodicea entran en primer plano los apellidados Padres de la Iglesia. Ellos supieron recoger todo lo anterior y darle una nueva impostación, dentro de una metamorfosis cristiana. Pulsaron el momento histórico en que se hallaban inmersos para trazar unas directrices de avance hacia adelante. No hay duda de que las categorías que tuvieron que barajar, condicionaron de alguna manera su estatuto filosófico acerca de la realidad de Dios. Los Padres no podían por menos que expresarse en lenguaje de su tiempo para ser comprendidos por sus coetáneos. La doctrina patrística sobre el tema de Dios puede clasificarse en un triple estadio, a tenor de los tiempos en que ellos vivieron. Así desfilan en primer lugar los Padres Apostólicos, a quienes les siguen los Padres Apologistas, y por último los Padres, comprendidos entre los siglos IV al VIII, que cierran este período luminoso de la Iglesia. La misión, confiada a cada una de las épocas patrísticas, se caracteriza por la problemática que aflora en el tiempo concreto en que se hallan los Padres.

(13) Cf. Plotino, *Enn.*, V, 1,6.

(14) *Ibid.*, VI, 7, 17, 33.

Las categorías, con que expresan los Padres la imagen de Dios en los primeros siglos, no carecen de imperfección. Apenas si disponían de otros elementos que los cosmológicos, que la filosofía griega había elaborado con tanta profusión y colocado en diversas categorías de valor. Por eso lo antropológico, como tal, parece brillar por su ausencia en muchos escritos de los primeros Padres. De manera que el hombre casi no se experimenta, al principio, distinto de las demás cosas del universo, hasta el punto de sentirse totalmente identificado con el cosmos-objeto en el sentido peyorativo de la palabra.

Esta situación ideológica, como es obvio, no podía por menos de repercutir en el planteamiento del problema de Dios. No discutimos aquí la validez del método; sólo registramos la pobreza que podría entrañar un sistema filosófico que pretendiera deducir la imagen de Dios a manera de una deducción lógica. La realidad humana estaría, en tal hipótesis, ausente del concierto establecido únicamente a nivel cosmológico, hallándose el hombre como perdido en un universo que le rebasaría despersonalizándole por completo.

Pero aunque los Padres orquestaron la doctrina teísta, esbozada por la antigüedad, sin embargo, le dieron una orientación totalmente nueva, aun dentro del viejo categorial cosmológico. Así salvaguardaron ante todo la trascendencia de Dios, que había quedado muy comprometida en la filosofía precedente. Para ello elaboraron un concepto lo menos inadecuado posible sobre la creación, que había estado antes ausente de los escritos filosóficos. No cabe duda de que una de las dificultades primordiales de la filosofía helénica era la carencia de bases sólidas para la elaboración de la idea de la creación. Pues bien, la línea de la filosofía patristica vendrá a subsanar radicalmente esta deficiencia como primer paso para hablar de la imagen de Dios, en conexión con el dato revelado que proyectará una nueva luz sobre la reflexión filosófica.

Por eso san Clemente Romano confiesa abiertamente que "Dios ha hecho los cielos con su poder y ha establecido el orden con su sabiduría incomparable" (15). De esta manera reconoce Clemente la trascendencia de Dios en la creación y en la ordenación del cosmos por su poder. Hacen coro al santo los demás Padres apostólicos cuando hablan de la creación para iluminar la imagen de Dios. Ignacio acentúa el aspecto de la invisibilidad de Dios, como revelación de su fiso-

---

(15) Clem. Rom., **Cor.**, 1,33,3.

nomía divina. En esta dirección hay una insistencia peculiar (16) con objeto de salir de la confusión panteísta que había invadido el terreno anterior. Así distinguen los Padres a Dios del mundo, como el totalmente 'Otro'. Pues este era el problema más urgente que había quedado abierto por la filosofía anterior sin solución plausible y que reclamaba una urgente respuesta para que las relaciones del hombre con Dios quedaran esclarecidas.

Orígenes se complacerá en comentar la absoluta trascendencia de la vida de Dios (17). Alejandro añadirá un matiz peculiar a la afirmación de Orígenes sobre la trascendencia divina al sostener que Dios nos ha revelado su excelencia por su trascendencia incomparable sobre todos los seres creados (18). Pero esta trascendencia divina no es algo infranqueable para el hombre, como si fuera una abstracción alienante, sino muy al contrario, es atingible por el mismo. Por eso Tertuliano afirmará que el hombre puede con sus fuerzas llegar al conocimiento de Dios (19). Atanasio también secundará esta visión patristica al hacer frente al politeísmo. Para él, será incontestable la posibilidad del conocimiento de Dios a partir de las criaturas. Gregorio Nacianceno se sumará también a los Padres anteriores por lo que respecta a la exposición de los argumentos para probar la existencia de Dios, en particular a partir del orden teleológico del universo (20). Pero quien estructuró de manera casi definitiva para la antigüedad todos los argumentos sobre la existencia de Dios fue san Agustín.

Agustín, aunque bebe en las fuentes del mismo Platón, sin embargo, supera el Maestro por lo que hace al planteamiento del problema de Dios. Desde muy diversas vertientes sitúa el santo el tema de Dios para darle una solución adecuada. El mundo sensible le servirá de trampolín para elevarse hasta el Hacedor del universo. Pero la originalidad de Agustín estriba sobre todo en haber inaugurado la época antropológica respecto a las pruebas de la existencia de Dios. Así parte Agustín del mismo hombre para afirmar la realidad de Dios. Porque "de lo exterior asciende a lo interior, y de lo interior a lo superior" (21). El águila de Hipona sabe conjugar armónicamente la inmanencia y la

---

(16) *Strom.*, 5,11,68 1,3; Pol. 3,2.

(17) Orígenes, In Ioh. 2,17, 123.

(18) Cf. G.—L. PRESTIGE, *God in the Patristic Thoughts*, London 1955, p. 124; J. KELLY, *Early Christian Doctrines*, London 1960, p. 225 y 227.

(19) Tertuliano, PL I, 590; II, 260.

(20) *Orat.*, II: PG 36, 48.

(21) In Ps., 145,5.

trascendencia de Dios al hablar del hombre. El lenguaje de Agustín está presidido por la palabra 'ascendere' para connotar el elemento de trascendencia que atisba en el mismo interior del hombre. Así se expresa él en su ascensión progresiva cuando dice: "Fui subiendo gradualmente de lo mudable a lo inmutable hasta llegar finalmente a lo que es" (22). La ascensión de Agustín se desliza siempre de lo más superficial a los más hondo y de aquí salta a Dios, descubriendo así las huellas de su paso. Expresión de este dinamismo intelectual de Agustín es la inquietud radical que siente él en la búsqueda de Dios cuando interroga ansiosamente a todos los elementos del universo: a la tierra y al cielo para oír de ellos la respuesta que le orienta hacia un sentido de trascendencia: "No somos nosotros el Dios que buscas" (23). Luego se dirige a sí mismo para preguntarse, en un momento privilegiado de interiorización, quién es, para convencerse personalmente que: "No somos Dios porque El nos ha hecho" (24).

En todos los pasos de Agustín se detecta su salto a la trascendencia de Dios. Por eso exclama: Si estas cosas son tan hermosas ¿cuánto más lo será el que las hizo? (25). La belleza que Agustín descubre en cada una de las realidades terrestres, representan para él espejos del rostro de Dios. Se siente como lanzado hacia Dios por obra de la creación, cuya resonancia principal la descubre en su interior. Ahora bien, ¿qué es lo que impele a Agustín a la búsqueda incansable de Dios? Su sed ardiente de verdad, no satisfecha en modo alguno por lo que halla en lo creado; y esto no sólo en lo exterior, sino aún en lo más íntimo de su propio ser (26). Por eso Agustín concentra la obra de la creación en el hombre, como centro del universo, hasta plantear el problema teístico desde el ángulo antropológico. Es decir, va pasando por todos los estratos hasta llegar al interior de la persona humana para trascenderla en aras de lo divino. De manera que el encuentro del hombre con Dios coincide con el trascenderse a sí mismo (27). Los pasos que sigue el obispo de Hipona en la búsqueda de Dios a partir de las criaturas al hombre, los transfiere luego al interior del mismo hombre. Allí busca la inmanencia y la trascendencia de Dios. Por eso profiere las palabras, que jalonan su ascenso progresivo hacia Dios cuando dice:

(22) *Conf.*, XVII, 23: ed. crft., A. VEGA, *Obras de S. Agustín*, Madrid 1946, p. 589.

(23) *Ibid.*, X, VI,9: ed. cit., p. 717.

(24) *Ibid.*

(25) *En. in ps.* 148,15: PL 37, 1947.

(26) *De vera relig.*, 39,72: PL 34, 154.

(27) *En. in ps.* 130,12: PL 37, 1712: "*Nec pervenit anima ut contingat Deum, nisi tran-*

"Trasciende el cuerpo y hallarás el espíritu; trasciende el espíritu y hallarás a Dios" (28). La tendencia agustiniana hacia lo Absoluto es la dinámica interna que preside todo el desarrollo teleológico del Santo. De ahí el 'sursum agustiniano' o el 'inquietum cor' de las confesiones (29).

Pero no ha de creerse que el movimiento del pensamiento agustiniano hacia Dios, que comprende a todo el hombre, se mueva solo en la vertiente de lo subjetivo, antes bien se desliza por las coordenadas de la realidad objetiva. En efecto, al hablar de la verdad el Santo se remonta de lo verdadero a la verdad, y de ésta salta a la misma fuente de la verdad (30). Con todo, constata Agustín la enorme dificultad de la trascendencia divina, por parte del hombre, al sentirse éste de tal manera arraigado a la tierra que su peso le impide subir al cielo (31). De ahí la incansable búsqueda agustiniana de Dios en una radical inquietud por un más allá; pues en la tendencia incansable hacia los bienes finitos y contingentes descubre el Santo su apertura hacia lo trascendente. La dinámica interna que preside su tendencia le revela el término ilimitado de la misma, sin posibilidad alguna de saciarse fuera del encuentro personal con el Trascendente Infinito (32). En este sentido, en la mentalidad agustiniana, el hombre busca para encontrar lo que presiente, y, una vez hallado, lo busca aún con más avidez (33), al modo de una brújula imantada que está dirigida siempre hacia el norte de manera irresistible. Agustín, pues, colocó unos jalones de primera magnitud en el camino hacia Dios que señalan una nueva dirección en la proposición de las pruebas sobre la existencia de Dios, en particular por lo que respecta al aspecto antropológico que concentró toda la atención del Santo (34). Otro gran astro iluminará el cielo estelar en el tema de Dios, Santo Tomás de Aquino. Pasamos de esta manera de la época patristica a la edad de oro de la escolástica.

Santo Tomás de Aquino inspirándose en la mentalidad aristotélica, supo estructurar debidamente todas las pruebas acerca de la existen-

(28) Cf. 'Miscellanea agustiniana', Morin I, Denis 11, 27.

(29) *Conf.* I, 1.

(30) *In Ev. Ioh.* 38,10: PL 35, 1680.

(31) *Serm.* 112,4: PL 38, 645.

(32) *In Ioh. Ev.* 1,8: PL 35, 1383.

(33) *De Trin* XV, 2,2: PL 42, 1058.

(34) Cf. V. CAPANAGA, *El orden y la trascendencia: De Deo in philosophia S. Thomae et in hodierna philosophia* vol. I-II, Roma 1965, pp. 221-227, a cuyo artículo somos deudores; R. ERLINGER, *Augustinus dialogische Metaphysik*. Frankfurt 1962.

cia de Dios de una manera sistemática. Se ha hecho clásico a este respecto el argumento, apellidado de las cinco vías, que aquí no transcribimos porque su conocimiento nos impide hacerlo. Pero no se puede omitir la perspectiva personalista que esboza Santo Tomás al hablar de la persona abierta al Absoluto en el movimiento del amor. Tomás dentro de su propia categorial, expresa la idea de la interrelación personal. Aunque es un simple esbozo de lo que será después la filosofía personalista, sin embargo, pone unas sólidas bases para su desarrollo posterior. Pero la apertura altruista de Tomás se desenvuelve dentro de la dinámica del amor, es la línea de la reciprocidad. En esta realidad fáctica del amor descubre el Aquinate que únicamente el bien es la causa propia del amor. "Es preciso, dice él, que aquello que es objeto del amor sea propiamente su causa. Ahora bien, el objeto propio del amor es el bien, pues el amor importa cierta connaturalidad o complacencia del amante con el amado, y es bueno para cada uno lo que le es connatural y proporcionado" (35). Ahora bien, puesto que el Sumo Bien —según Santo Tomás— solamente es Dios, síguese de ello que el amor revela y transparenta el Bien Infinito, al tender naturalmente a El, en la búsqueda de los bienes finitos. Pues en el ascenso hacia Dios hay una gradación progresiva al dirigir cada uno la afección propia hacia el otro, como hacia sí mismo queriendo el bien del otro, cual si fuera un bien para sí mismo (36). Este dinamismo de la alteridad personal del amor pone de manifiesto una realidad superior: la tendencia hacia el 'Otro'. con mayúscula. Por tanto, aunque el filón de doctrina tomista se deslice seguro por la vertiente cosmo-ógica, ésta, sin embargo, no deja marginada la realidad personalista, que está subyacente a ella. Más aún, la integra, aunque en la perspectiva cosmológica.

## II. — LA IMAGEN DE DIOS EN LA ANTROPOLOGIA FILOSOFICA

Después de haber recorrido las diversas etapas del progreso ideológico acerca de las pruebas de la existencia de Dios, como configurativas de su imagen, nos es preciso seguir ahora la evolución del pensamiento personalista en algunos autores de nota que tratan de esta cuestión, en relación con el problema de Dios. En efecto, una nueva ideología se ha impuesto en las coordenadas de la historia al nacer

(35) Sum. Th. I-II, q. 27 a. 1.

(36) Sum. Th. I-II, q. 27 a. 3.

una nueva corriente de pensamiento en el replanteamiento de las cuestiones filosóficas. Si a la filosofía tradicional —al preguntarse por las cosas— le interesaba ante todo lo que ellas eran en sí mismas, cuál era su esencia, a la filosofía personalista, en cambio, le preocupa ante todo el sentido de la existencia humana para plantearse, a través de ella, el problema general del ser. Así el hombre constituye el centro, alrededor del cual polariza todo el interés de la filosofía, al ser contemplado a través del prisma de su religación al ser. Recurrimos a esta nueva visión, porque queda un largo camino a recorrer, aunque los progresos han sido muy considerables por lo que respecta a la problemática de Dios y el hombre en la línea de la superación de categorías tributarias del tiempo. No puede ocultarse que el hombre está todavía ausente de la temática de Dios al plantearse en términos todavía alienantes para él. De ahí la necesidad de reinterpretar las pruebas de la realidad de Dios en términos personalistas, dentro de la vertiente histórica y cosmológica, para que todo el hombre se sienta interpelado en las profundidades de su íntimo ser. Aquí viene la urgencia de desmitizar aquellos elementos que han penetrado subrepticamente en el ámbito de la realidad de Dios entorpeciendo el progreso en la proposición de Dios, como Realidad suprema del hombre. En conexión con eso está la búsqueda de la auténtica imagen de Dios para el hombre actual.

## HACIA LA BÚSQUEDA DE LA IMAGEN DE DIOS PARA EL HOMBRE DE HOY

Ningún ser humano puede evadirse razonablemente de una pregunta que le descubre las profundidades de su ser personal. El interrogante que todo hombre lleva impreso en su interior es el del sentido de su propia existencia humana. El por qué de su misma existencia. Pero la pregunta por su propio ser coincide de tal manera con la de Dios, que sin ella no se siente él plenamente 'hombre'. Claro está que la pregunta interrogativa por Dios se reviste de diverso ropaje, según la perspectiva desde la cual se contempla el problema de Dios. Así se explica por qué un ateo opte a veces por la búsqueda de unos ideales que él niega identificados con Dios; pero que en el fondo convergen en la búsqueda de la auténtica fisonomía de Dios, oscurecida por una culturalización que pesa sobre la presente generación, creándole una fuerte reacción a romper moldes incluso de pensamiento, que no se avienen con la actualidad.

Así el anhelo por la desmitización de formas inadecuadas en la descripción de la imagen de Dios nos sitúa en el mismo centro del problema

de Dios. Tal vez la necesidad de purificar la representación de Dios de elementos extraños se de con más frecuencia en las zonas rurales que en las urbanas. En efecto, el atribuir a Dios una serie de efectos, explicables por la concatenación de causas segundas, crea lo mitológico y supersticioso. Esto supone, como es lógico, un distanciamiento enorme respecto a la representación de Dios por parte de la criatura, ya que no priva en dicha situación el hombre, sino lo externo al mismo, lo cosmológico. De ahí la pregunta primordial por la persona, como tal, para entrar luego en la descripción de la imagen de Dios. Todo eso comporta una nueva formulación de la imagen divina, contemplada desde el ángulo personalista.

### **Descripción de la persona dentro del problema teísta**

Antes de abordar la temática personalista, es preciso esclarecer un mal entendido en la infravaloración de la antropología filosófica. Hasta el presente se había canonizado un concepto metafísico, fundado en unas categorías cosmológicas, atribuyéndole un monopolio exclusivo. El ostracismo ideológico no permitía ninguna clase de competencia hasta el punto de condicionar todo lo demás. Pero esta manera de pensar se halla en crisis en la actualidad, debido a los progresos acusados en la dirección de la filosofía personalista, que ha proyectado una nueva luz sobre el mismo concepto de metafísica. Este se ha visto tambalearse ante la prueba a la que se le ha sujetado. Sus bases no eran tan sólidas, condicionadas en gran parte por la manera de pensar de una época determinada. Más aún, ha quedado internamente perforado por la inseguridad del castillo en que se había pertrechado en actitud de autodefensa de unos derechos incontestables de pensamiento. Pues las nuevas aportaciones actuales han puesto de manifiesto no sólo la legitimidad de otras formas de pensamiento, sino aún del mismo punto de partida de la metafísica, bajo el denominativo de antropología filosófica.

Ahora el centro de gravedad de la metafísica es el mismo hombre, en cuanto persona. Pero este enfoque no pertenece sólo a la psicología, como se había creído poco ha, sino que desborda estos esquemas para instalarse en las galerías de la metafísica, como antropología filosófica. Aunque esto signifique una convulsión de los mismos fundamentos de la filosofía, sobre los que se habían asentado tantas certezas del edificio filosófico, los nuevos hallazgos de la antropología filosófica nos impulsan a hacerlo. Pues bien, la estructura más fundamental del

hombre se desdobra en su relación interpersonal, en cuanto comunicación de sí a otro, por la que se transparenta su manera peculiar de ser. Esta realidad se adjudica decididamente la primacía de lo que antes se concedía sólo a las realidades que se presentaban con carácter monopolizante. No hay, pues, un valor que prive sobre todos los demás, el de la metafísica, fundada en la naturaleza misma de las cosas. En esta nueva concepción, el mismo concepto de naturaleza, que vehiculaba la determinación de la metafísica, se halla en crisis al haber descubierto la inestabilidad de su armazón interno, carcomido por el impacto de los nuevos tiempos. La relatividad, pues, de estos conceptos ha quedado puesta de manifiesto cuando los nuevos valores han pulsado las puertas del pensamiento metafísico para adquirir carta de ciudadanía en él. Denegar el carácter de valor a la antropología filosófica sería cerrar los ojos a la realidad nueva que se impone dentro del progreso filosófico.

Una pregunta, sin embargo, aflorará obviamente en la mente del lector: Si tal es la relatividad e inseguridad de la metafísica, como condicionada por el tiempo, ¿quién puede darnos garantía alguna que el nuevo camino emprendido no va a ser también un callejón sin salida? Además, queda así cuestionada la misma manera de pensar en sus fundamentos más profundos, con una inestabilidad radical. En primer lugar, por lo que respecta al relativismo de la metafísica, núcleo central de la pregunta, se ha de responder que se trata de una relatividad no total, sino parcial; esto es, hay un filón de la realidad que se desliza segura por entre las capas que forman el subsuelo del pensamiento histórico. En efecto, el hombre siempre se piensa a sí mismo en una transparencia total, dentro del categorial propio del tiempo en que se expresa. Así los primeros esbozos de la metafísica connotan un pensamiento humano, inviscerado en la realidad cósmica. Es decir, el hombre se auto-expresa como perdido entre los demás cosas, alineado con los demás objetos. Busca así su identidad a través de las cosas. Es un estadio muy imperfecto, porque el hombre se halla como despersonalizado, como si estuviera cosificado sin valor alguno como persona. Su pensamiento filosófico sigue paralelo a su situación estratificada en que se halla situado. El prisma cosista confiere el tono del pensamiento filosófico del hombre de este primer tiempo.

En este sentido, la metafísica tiene una cierta continuidad, dando una garantía de su futuro. Para ello exige una radicalidad de cambio, despojándose de viejas estructuras, incapaces de reproducir la nueva realidad, que emerge de las antiguas al modo de una crisálida que

se despoja del envoltorio ya caduco. De ahí la dinámica del pensamiento del hombre, que configura el verdadero concepto de la metafísica, como resultado de lo que el mismo hombre, como tal, siempre ha pensado en su dimensión histórica, y ahora reinterpreta, según el peso del mismo pensamiento histórico que inclina el fiel de la balanza hacia una nueva definición del concepto de metafísica, estrechamente relacionado con el hombre. De esta manera estamos en grado de elaborar un concepto más adecuado de la metafísica para los tiempos actuales. Más aún, debería hacerse una revisión a fondo de la misma terminología, empleada en el replanteamiento del tiempo en que se elaboró como lo que está más allá de la físico. Pues esta estructura del lenguaje está superada, por ser el fundamento otro totalmente distinto. Ahora bien, si la función del lenguaje es expresar la realidad subyacente al mismo, es preciso usar una terminología más fiel a la nueva realidad. Así parece debiera sustituirse el término de 'metafísica' por el de 'antropología filosófica', de acuerdo con la nueva concepción expuesta de persona. Así la persona quedaría descrita dentro del nuevo 'cuadro de valores. Este primer paso, pes, nos señala el punto de partida de nuestra exposición sobre la autoafirmación del propio 'yo' en la relación interpersonal, como fundamento de la nueva descripción de la Imagen de Dios para el hombre actual.

### **Autoafirmación del propio 'yo' en la relación interpersonal**

En el pasado la persona solo evocaba la idea de un 'ghetto', encerrada sobre sí misma. El mismo nombre etimológico de 'proson' para designar a la persona dentro de un categorial jurídico de representatividad, decía bien poco lo que era realmente la persona como ser humano. Pero modernamente se ha enriquecido sobremedera el concepto de persona a partir de la autoafirmación propia en el despliegue de la relación humana. Entendiendo por tal la toma de conciencia del propio yo, iluminado por la constatación experimental de la relación personal a otro como 'tú'. Este camino obvia el escollo de un puro subjetivismo, que contrastaría con la realidad que el hombre busca en el re-encuentro consigo mismo y con los otros en su relación personal. Y eso porque en el re-descubrir la realidad, implicada en el "yo" pensante, el hombre se transparenta a sí mismo como persona. Pero esta realidad no la descubre el hombre sino a través de la relación interpersonal. "El yo, escribe F. Ebner, no puede hallarse nunca

a sí mismo dentro de sí debiéndose buscar, por lo tanto, en el tú" (37). La relación implica, por lo mismo, una dualidad de manera que el 'yo' se despliega en el 'tú', y éste a su vez se re-encuentra en el 'yo'. A este propósito dice M. Buber: "Quien está en la realidad participa en una realidad, es decir, en un ser, que no está únicamente en él, ni únicamente fuera de él. Donde falta la participación no hay realidad. Allí donde hay participación egoísta no hay realidad. La participación es tanto más perfecta cuanto más directo es el contacto con el tú (38).

Pero la relación personal del yo al tú no es de orden cualquiera, sino que participa de una realidad edificada sobre el 'yo' y el 'tú'. Nos hallamos ante una nueva concepción, en la que el ser no sólo es objeto del pensamiento del hombre, sino aún de una experiencia personal. Por eso F. Ebner sostendrá que el último fundamento de la vida del hombre es el estar en relación con los demás (39). Entramos así en el constitutivo formal de la autoafirmación personal, es decir, tocamos el mismo núcleo central que constituye el propio 'yo'. En efecto, lo que confiere realidad al propio 'yo' es la conciencia que tiene el sujeto de su referencia al otro, como a un tú personal. En este sentido, se distingue totalmente de la percepción que un hombre pueda tener de un objeto cualquiera, de un árbol, por ejemplo. Por ello no cabe en esta percepción posible, debido a que no se da ninguna clase de interrelación entre el hombre y un objeto. "La misma conciencia, dice M. Buber, levanta una barrera entre el sujeto y el objeto. Entonces se pronuncia la palabra primordial yo-ello, la palabra de la separación" (40). Aquí incide, pues, una diferencia radical entre "la realidad de la palabra primordial yo-tú, que nace de una vinculación natural; y la realidad de la palabra yo-ello, que nace de una distinción natural" (41). En la línea personalista es preciso, por tanto, distinguir los niveles de la vertiente subjetivista de los de la objetivista. La persona, concebida como un tú dialógico, es irreductible a un objeto ya que dejaría de ser tal, en el mismo instante en que se catalogara entre los objetos.

No nos hallamos, pues, en el campo objetivista, sino en el terreno de las relaciones personales. Pero esto no significa que haya una oposición entre lo subjetivo y lo objetivo, como equivalente a una diferen-

---

(37) F. EBNER, *Word und Liebe*, p. 124. Para los textos cf. A. LOPEZ QUINTAS, *Pensadores cristianos contemporáneos*, Madrid, 1968.

(38) M. BUBER, *Ich und Du*, vers. cast., *Yo y Tú*, Buenos Aires 1967, p. 70.

(39) F. EBNER, *Das Word ist der Weg*, Viena 1949, p. 110.

(40) B. BUBER, o. c., p. 29.

(41) M. BUBER, o. c., p. 31.

cia entre lo real e irreal, sino muy al contrario: se subraya simplemente que lo subjetivo, aun contrastado de lo objetivo, se instala, con todo, dentro de lo real. Si las filosofías precedentes parecían haber reducido la realidad del ser a lo meramente objetivo —con peligro evidente de cosificar los estratos de todo ser, aun los del mismo hombre—, en la presente exposición personalista se atiende primordialmente al ser de la persona en su vertiente de relación humana. Esta diferencia de concepción es acusada de manera decisiva por Martín Buber cuando afirma que "la palabra primordial yo-tú solo puede ser dicha en la totalidad del ser" (42). Esta totalidad significa para él la realización plena del hombre al contacto con el tú.

Así, en la antropología fisiológica el hombre de tal manera preside el especular filosófico —como algo que le atañe a él directamente— que su persona constituye como el entretejido interno de todo pensamiento filosófico. El despliegue que vertebra la filosofía personalista está en el autoconocimiento del yo frente al tú. De la confrontación fáctica de estas dos realidades surge una tercera realidad, coparticipada por el yo y el tú. De manera que el 'yo' se sabe en la autoposición consciente de sí cuando está contrastado con el tú, que le ilumina en la interacción recíproca. De ahí el constitutivo del yo como persona.

### **El 'yo' constituido como persona en la dialéctica del 'yo' al 'tú'**

La relación del 'yo' al 'tú' queda elevada al nivel de persona en la autoconciencia de la relación personal. "El yo de la palabra primordial, dice M. Buber, aparece como una persona al adquirir conciencia de sí misma como de una subjetividad" (43). La percepción de la relación personal ilumina el sentido de la persona misma hasta el punto que "cuanto más fuerte es el yo de la palabra primordial yo-tú en la dualidad del 'yo', tanto más personal es el hombre" (44). Porque el conocimiento que supone la relación hace a la persona partícipe del ser, en cuanto coexistente, y, por lo mismo, en cuanto ser. De manera que la frase: conócete a ti mismo, referida a la persona, significa: 'conócete como ser' (45). Sin embargo, el conocimiento que se desliza entre la relación del 'yo' al 'tú' no implica una salida de sí mismo como una

---

(42) M. BUBER, o. c., p. 18.

(43) M. BUBER, *Ich und Du*, vers. cast., *Yo y tú*, Buenos Aires 1967, p. 69.

(44) M. BUBER, o. c., p. 72.

(45) M. BUBER, o. c., p. 71.

pérdida de realidad alguna, sino de re-encuentro consigo mismo en el hallazgo del amor-dialógico, vertido en palabra, al ser ésta el lazo de unión entre el yo y el tú (46). El carácter, que define la relación pertenece al orden dinámico del encuentro activo y pasivo (47). Por eso es ennoblecimiento de la dignidad personal como la función más alta del hombre. "Hay en él y tú, dice M. Buber, reciprocidad de dones: le dices tú y te das a él; él te dice tú y se da a tí" (48). Pero esta donación recíproca no se devuelve en contenidos materiales, sino antes bien en una 'presencia' especial, que incluye la realidad de dicha reciprocidad en el sentimiento de ser uno acogido en el ofrecimiento generoso de sí mismo. De ahí la unidad, nacida espontáneamente del dinamismo extasiador de la relación. Pero esta unidad no desemboca en una fusión del yo y el tú despersonalizante, sino antes bien en una personalidad más rica de los interlocutores, que se saben tanto más identificados consigo mismos, cuanto más han realizado el despliegue de su relación personal en el encuentro humano. Nos referimos aquí, pues, a la misma estructura radical del hombre, más que a la facticidad del encuentro.

El elemento intersubjetivo, por lo mismo, entra en primera línea en esta nueva concepción de la relación interpersonal, al implicar una referencia del uno al otro en una realidad común, que abarca a los dos unificándoles para conferirles la fisonomía propia de su autoafirmación personal. Comulga con esta misma idea Gabriel Marcel al asentar lo siguiente: "Si insistí tanto, dice él, en la intersubjetividad fue para poner el acento sobre la presencia de una comunión profundamente arraigada en lo ontológico, sin la cual los lazos reales humanos serían ininteligibles" (49). En la misma dirección ideológica se sitúa E. Mounier cuando interpretando a Heidegger sostiene que el ser humano es un 'ser-con' y no 'un ser-para, a diferencia de los utensilios que son cosas para utilizar (50). De ahí que la relación interpersonal desemboque en una comunión total, hasta poder calificarse de encuentro de un 'nosotros'.

---

(46) F. EBNER, *Das Wort und die geistigen Realitäten. Pneumatologische Fragmente*, Viena 1952, pp. 63-64.

(47) M. BUBER, o. c., p. 17.

(48) M. BUBER, o. c., p. 39.

(49) G. MARCEL, *Le mystère de l'être*, Paris 1951, vers. cast., *El Misterio del ser*, Buenos aires 1953, p. 214.

(50) Según E. Mounier, Marcel defiende una tal comunión de las personas porque el trato recíproco no está en la línea de la naturaleza, sino de la libertad, en una perspectiva de trascendencia, cf. *Introduction aux existencialismes*, Paris 1947, pp. 116-117, también M. NEDONCELLE, *La réciprocité des consciences*, ed. Montaignes 1942.

### **Encuentro del 'yo' y el 'tú' en la fusión del 'nosotros', como ascenso a la trascendencia divina.**

El paso de la intersubjetividad humana a la trascendencia divina se realiza a través del encuentro personal con el tú. "El tú, nos dice E. Mounier, es aquel que nosotros descubrimos y por quien nosotros nos elevamos. No rompe la intimidad, sino que la descubre y la eleva. El encuentro con el nosotros no solo facilita un cambio integral entre el yo y el tú, sino que crea un universo de experiencia que no tendría realidad sin este encuentro" (51). A través de esta primera realidad del yo con el tú, descubrimos una verdad ulterior, a saber hallamos al Tú Absoluto. Puesto que el encuentro personal, en cuanto relación personal, trasciende la realidad misma en que se halla, transportándonos como el 'nosotros' al Absoluto Trascendente. Comenta así J. Adúriz: "En la línea de esta situación fundamental que hace precisamente posible eso que llamamos 'nosotros mismos', encontramos al Tú Absoluto, que cimenta nuestra realidad" (52). El 'nosotros', como fusión plena del 'yo' y el 'tú', nos emplaza a una región más elevada en un encuentro mucho más pleno; porque es la comunión del nosotros —vínculo perfecto del yo con el tú— en donde el sujeto toma conciencia de su personalidad, proyectada hacia el Absoluto, en la búsqueda continua de plenitud, al ser el Tú trascendente el sujeto de atracción para el hombre.

### **EL HOMBRE ATRAIDO POR EL TÚ TRASCENDENTE**

La dinámica de la relación interpersonal pone de manifiesto la tendencia radical e incoercible del hombre hacia el Tú Absoluto. Cada una de las relaciones lleva consigo el sello de una ulterior relación trascendente. Sólo en ésta encontrará finalmente el hombre su personalidad completa. A este propósito escribe M. Buber que "la relación entre el hombre y Dios es la relación universal, en la que desembocan todas las corrientes sin agotar sus aguas. . . Sólo encontramos un único torrente que va del yo a un Tú más y más infinito" (53). Para Buber cada una de las relaciones dan testimonio de la tendencia universal sin límite hacia el Bien Supremo, que anhelamos en cada uno de los

---

(51) E. MOUNIER, o. c., pp. 116-117.

(52) J. ADURIZ, **Gabriel Marcel**, Buenos Aires 1949, p. 75.

(53) M. BUBER, o. c., p. 115.

bienes particulares, que apetecemos. Pero hay una gradación en la búsqueda y apetencia del Bien, puesto que no se nos aparece con clarividencia, sino entre bastidores en cada uno de los bienes que se presentan como apetecibles por el bien de que son portadores. Por esta razón no tendrá F. Ebner ningún reparo en sostener que "el verdadero tú del yo es Dios" (54), Es decir, el nervio central de la constitución de la personalidad del hombre está en su relación personal con el tú de los demás, como signo de su relación ulterior con el Tú de Dios (55). Así el encuentro con cada uno de los 'tús' es signo de la dinámica interior del hombre respecto a la búsqueda del Sumo Bien; percibiéndose como una irradiación de la trascendencia de Dios en cada uno de los seres que, al no acallar la tendencia al bien universal y supremo del hombre, le lanzan hacia una ulterior búsqueda.

Puede sostenerse, por tanto, que en el ejercicio de la relación apeetece el hombre —aunque sea inconscientemente— el Tú Absoluto. "La finalidad de la relación, escribirá Buber, es el ser propio de la misma relación, es decir, el contacto con el tú. Pues en el contacto con el tú, cualquiera que sea, sentimos pasar un soplo de ese Tú, esto es, de la vida eterna" (56). Parece oírse aquí una resonancia de las palabras de San Agustín cuando extasiado por la tendencia del hombre hacia el Bien Supremo afirmaba: "Nos hiciste para ti, Señor; y está intranquilo nuestro corazón hasta que descanse en ti". En un análisis, pues, detenido de las entretelas del interior del hombre descubrimos que en modo alguno puede él renunciar a su apetencia a la Bondad Trascendente, porque naturalmente está hecho para ella.

En este sentido se comprende por qué habrá dicho M. Buber que si "se prolongan las líneas de las relaciones, se encuentran con el Tú eterno" (57). Con dicha expresión quiere dar a entender Martín que la última dimensión del encuetro con el tú termina allí donde comienza la relación suprema con el Tú absoluto, alcanzando la plenitud en El. Esta es la ley fundamental que rige el entramado interno de la relación. "Cada tú particular, dirá Buber, abre una perspectiva sobre el Tú eterno" (58). Parece que no deja lugar a dudas el pensamiento buberiano respecto de la orientación del tú particular —que forma el tejido

(54) F. EBNER, *Das Wort ist der Weg*, Viena 1949, p. 88.

(55) F. EBNER, *Wort und Liebe*, p. 51.

(56) M. BUBER, *Ich und Du*, ves. cast., *Yo y Tú*, p. 70.

(57) M. BUBER, o. c., p. 83.

(58) M. BUBER, o. c., p. 83.

interno de la relación— al Tú últimamente saciante de la apetencia humana. Pues “a través de esa relación del Tú de todos los seres se realizan las relaciones entre ellos: el Tú innato se halla en cada relación sin consumarse en ninguna. Sólo se plenifica de manera total en la relación directa con el único Tú que, por su naturaleza, jamás podrá convertirse en ello” (59). No se agota, por tanto la tendencia apetitiva al tú —en busca del bien como tal— en ninguna de las relaciones que tamizan el paso hacia otra ulterior relación y tendencia hacia el Tú con mayúscula, que será el que será el que consumará plenamente todas las exigencias del hombre, como ser abierto al Absoluto Trascendente. Ya que el hombre precisamente se autorrealiza plenamente como persona en su orientación a Dios, como al Tú Supremo, único capaz de llenar plenamente la estructura vital de su relación personal (60).

Por otra parte, al ser esta realidad fáctica a todas luces irrecusable para el hombre, aun oponiéndose a la afirmación real de Dios, no puede por menos de admitirla, ya que siempre se dirige al verdadero Tú de su vida, al Tú a quien ningún otro tú puede limitar y con quien está en una relación que envuelve todas las otras (61). Sin embargo, solamente el que ha hecho la experiencia existencial de dicha realidad puede percibir la irrenunciabilidad del encuentro con el Tú último, por parte de todos los hombres. Ya que el encuentro con Dios no pertenece a la región de lo abstracto, sino de lo vitalmente existencial, ya que es un descubrimiento de lo prístino, de lo original; no pudiéndose saciar la potencialidad del tú, sino en el encuentro con el Tú infinito (62). Por consiguiente, a través de la dialéctica de la relación se van perfilando los contornos de la imagen de Dios. En efecto, la relación con Dios no comporta para el hombre una alienación del mundo, antes bien un desdoblamiento pleno de toda su persona, inmersa en el universo.

De una manera paradójica expone M. Buber su pensamiento al respecto: “Los hombres no encuentran a Dios si permanecen en el mundo. No hallan tampoco a Dios, si abandonan el mundo. Quien con su ser entero se dirige a encontrar a su Tú e implica en ese Tú el ser entero del universo, ese ha encontrado a Aquel que no puede ser buscado” (63).

---

(59) Ibid. p. 83.

(60) M. BUBER, *La vie en dialogue*, Paris 1959, p. 85.

(61) M. BUBER, *Ich und Du*, vers. cast. *Yo y Tú*, Buenos Aires 1967, p. 84.

(62) M. BUBER, o. c., p. 88.

(63) M. BUBER, o. c., p. 87.

Esta ambivalencia ideológica de nuestro autor obedece a la riqueza de su pensamiento que condensa en un plano dialéctico la doble postura que cierra la puerta a la posibilidad del hallazgo del Ser Trascendente. Sin embargo, tenemos que reconocer que la afirmación buberiana sobre "Aquel que no puede ser buscado", no carece de una cierta obscuridad; tanto más cuanto que parece que él mismo se inclina hacia la búsqueda de Dios en el encuentro interpersonal. Tal vez matizando un poco la frase la libramos de su oscuridad original: Si nuestro autor quiere expresar con ella que Dios no se identifica con objeto alguno, de manera que pudiera alinearse con otros objetos, aún siendo el más importante; en esta hipótesis, realmente aporta un elemento de gran valor en la descripción de la imagen de Dios, que trasciende todo categorial cosificable. Así parece ser su pensamiento a tenor de la siguiente afirmación: "No hay propiamente hablando, búsqueda de Dios, porque no hay cosa alguna en la que no se pueda encontrar" (64). De esta manera evita él la posible ficción de pretender buscar a Dios en las demás cosas. Esto supondría nada menos que la condenación de su pensamiento filosófico, basado en la interrelación personal. Puesto que solo se encuentra como Persona.

Pero su punto de vista no sería en modo alguno aceptable si pretendiera sostener la imposibilidad de buscar a Dios, ya que esta es la tarea suprema del hombre en este mundo, como plena realización de su ser personal. Nos inclinamos a pensar, con todo, que M. Buber aboga por la primera hipótesis, según el concepto que nos da de Dios al decirnos que "Dios es el 'Todo Otro', pero es también el 'Todo mismo', el 'Todo Presente' (65). Con esta doble descripción de lo divino consigue expresar Buber la trascendencia de Dios al mismo tiempo que su inmanencia divina.

Si planteamos en estrecha relación con esto el problema de la mentalidad panteísta o no de M. Buber, es necesario reconocer que nuestro autor se expresa en términos tales que dan pie al menos para catalogarle entre los panteístas. Efectivamente, para él, el Todo mismo es igual al Todo presente. Sin embargo, el 'Todo Otro' podría subsanar en parte esta ambigüedad de expresión —o al menos no tacharle de ribetes claros de panteísmo—, en particular porque contrapone el Todo Otro al Todo Presente, como expresión de la trascendencia e inmanencia de Dios. Por eso dirá luego más abajo: "Dios es ciertamente

(64) M. BUBER, *Ich und Du*, vers. cast. *Yo y tú*, p. 88.

(65) M. BUBER, o. c., p. 87.

el 'Mysterium Tremendum' que aparece y abate; pero también es el misterio de lo autoevidente más cercano a mí que yo mismo" (66). Otra vez las palabras de San Agustín se hacen sentir por su presencia cuando dice el genio: "Intimius intimo meo". Ya el de Hipona había vislumbrado el doble misterio de la lejanía y de la proximidad de Dios, armonizándolos entre sí, por cuanto Dios es totalmente distinto del hombre al mismo tiempo que es el más cercano a él.

En la relación concebida como encuentro se halla inviscerada esta doble realidad que todos los grandes filósofos han constatado al tratar de la Soberanía de la actuación de Dios en el mundo. E. Ebner había esbozado ya el camino, seguido luego por Buber al afirmar que "el hombre verdaderamente religioso ha superado en sí esta necesidad humana universal de ser comprendido. Pues en él está el 'yo' fuera de sí mismo, plenamente abierto al tú. ¿Como iba a tener necesidad de ser comprendido, si sabe bien que hasta en las últimas profundidades de su ser es comprendido por Dios?" (67). Si cotejamos la frase que acabamos de transcribir de Ebner con la de Buber, inspirada originariamente en Agustín, podremos constatar que los dos concuerdan en el mismo punto focal, aun partiendo de una perspectiva diversa.

Pero M. Buber dará un paso más hacia adelante en esa línea al mantener que "solamente un Tú tiene la propiedad de no cesar jamás de ser Tú para nosotros" (68). Por eso, según él, no es Dios el que está ausente, sino que somos nosotros los que en todo caso no siempre estamos ahí (69).

La presencia del Tú eterno, sin embargo, no está condicionada a ser acogida por nosotros, cual si fuera algo comprensible por nosotros, en el sentido fuerte de la palabra castellana de abarcar su comprensibilidad. Porque si bien todas las esferas de nuestra vida están incluidas en el Tú eterno, El no está incluido en ninguna de ellas (70). En realidad, somos únicamente nosotros los que tendemos la mirada a la franja del Tú eterno al dirigirnos en cada tú al Tú eterno (71). Es decir, ninguno de los tú puede abarcar la infinitud del Tú eterno que los trasciende a todos, reclamando la plena adhesión del hombre.

---

(66) M. BUBER, o. c., p. 87.

(67) F. EBNER, *Das Wort ist der Weg*, Viena 1949, p. 126.

(68) B. BUBER, *Ich und Du*, vers. cast., *Yo y tú*, p. 107.

(69) Id., p. 107.

(70) Ibid., p. 109.

(71) Ibid., p. 109.

La relación con el Tú eterno, sin embargo, no suprime —en la mentalidad de Buber —la relación de un ser humano; sino antes bien, la presupone. Porque para él "la relación con el ser humano es el verdadero símbolo de la relación con Dios" (72). El encuentro con el tú humano es signo de la relación con Dios, por cuanto es la actualización de la dinámica estructural de la persona totalmente tensa hacia el encuentro con el Tú Absoluto, como último atrayente para el hombre. Lo humano ejerce, por lo tanto, la función de peldaño hacia lo divino. Ya que aquel que está vinculado con lo humano, en expresión de nuestro autor, es el que está más dispuesto para el encuentro con Dios. Porque sólo él afronta la realidad divina con una realidad humana (73). Esta vinculación con lo humano no connota, en modo alguno una esclavitud, antes bien una liberación del yo, recluso en un 'ghetto', para proyectarse hacia el Tú Infinito.

Por otra parte, la relación con el Tú Trascendente no aliena al hombre del mundo, antes bien le confiere una presencia especial dentro de lo humano. En parecidos términos se expresa Martín Buber cuando afirma: "Aquel que se acerca al Rostro de Dios, disfruta de la plena presencia del mundo, alumbrado por la eternidad, hasta el punto que puede decir Tú al Ser de todos los seres (. . .). Este hombre ha contraído la fuerte responsabilidad del amor por el curso universal e indiscernible del proceso del mundo, de la pertenencia al mundo ante el Rostro de Dios" (74).

El hombre se sabe y se siente responsable, como presente en el mundo, por su relación con el Tú Absoluto. Podríamos decir que la relación con Dios es el principio fontal de posesión omnímoda, precisamente porque es la liberación de toda clase de esclavitud, como plena finalización de la personalidad del hombre, configurado para el Trascendente ya desde la primera llamada creadora, impresa en lo más profundo de su ser. Por eso sostendrá Martín Buber que la sed de continuidad del hombre hállase insatisfecha, porque sólo puede englobar al mundo en cuanto puede ir hacia Dios como persona (75).

El Tú eterno ejerce su atracción sobre el hombre, a través del tú temporal. Este abre una nueva perspectiva sobre el Tú Trascendente,

---

(72) *Ibid.*, p. 112.

(73) *Ibid.*, p. 112.

(74) *Ibid.*, p. 116.

(75) *Ibid.*, p. 122.

que atrae al hombre en cada uno de los encuentros que tienen lugar con el tú inmediato de su relación personal (76). Porque el Tú eterno está presente desde el principio atrayendo al hombre hacia Sí (77). En este sentido es necesario tener presente que Dios abarca nuestra propia persona, sin ser en modo alguno nuestra propia persona (78). Esto es, el Tú Infinito se hace presente en nuestra existencia sin confundirse con ella; porque "el Tú eterno no puede, por esencia, convertirse en un 'Ello', puesto que por su esencia no puede dejarse reducir a un límite, al ser el Inconmensurable e Ilimitable" (79).

En el momento en que se pretendiera reducir el 'Tú eterno' a las coordenadas espacio-temporales, dejaría de ser tal. El sentido de trascendencia no permite su irreductibilidad a un categorial intramundano. Con el término 'Ello' expresa Buber la oposición a la relación interpersonal con el tú, y por ende con el Tú Trascendental. Ya que para él, "el mundo del 'ello' está engastado en el contexto del espacio y del tiempo. Mientras el mundo del Tú no lo está. Tiene éste su coherencia en el Centro, en donde las líneas prolongadas de las relaciones se encuentran con el Tú eterno" (80) Aquí proclama nuestro autor la Absoluta Trascendencia de Dios. En esto coincide plenamente con la Biblia, tomada aquí como libro histórico: sus páginas nos dan testimonio fehaciente de la tensión constante por desmitizar la imagen de Dios de todo elemento ajeno a la misma, que la volviera opaca a los ojos de los hombres. La trascendencia divina emerge siempre en medio de los elementos antropomórficos con que aparece revestida para hacerse accesible a los hombres.

Hay, pues, en la ideología buberiana un renovado movimiento que va del repliegue sobre sí a la relación, que es la liberación de la suma pobreza del 'yo' solitario para reencontrarse de nuevo con la riqueza de la autoposesión, surgida de la apertura con el tú. Pero esta plenitud humana no está suspendida como en el aire, sino antes bien está solidificada en el tú Trascendente, que le da cohesión y consistencia para que se reconozca idéntica a sí misma en la vertiente de la relación interpersonal. En esta dirección, apunta M. Buber hacia el en-

(76) M. BUBER, *La vie en dialogue*, Paris, 1967, p. 57.

(77) M. BUBER, *La vie en dialogue*, Paris 1967, p. 61.

(78) M. BUBER, *La vie*, p. 71.

(79) M. BUBER, *La vie*, p. 83.

(80) M. BUBER, *Ich und Du*, vers. cast., *Yo y tú*, p. 108.

cuentro existencial como el Tú eterno, no como alguien, sino como el Único que puede conferir el pleno sentido a la existencia humana. Por eso la relación, como tal, comporta y reclama un movimiento ascensional hacia Dios (81), que entra en relación con nosotros en cuanto persona absoluta (82).

La misma peculiaridad es detectada por F. Ebner cuando distingue en el hombre el nivel natural, que pertenece a la naturaleza, del nivel pneumático que constituye la relación pura con Dios, entreverada en el primer nivel (83). A través de esta perspectiva traza también Ebner las primeras líneas de la fisonomía de Dios en relación con el hombre, al afirmar que "Dios o bien tiene una existencia personal o no existe en absoluto (. . .). No puede el hombre captar la personalidad de Dios especulativamente, sino en cuanto que se relaciona personalmente con El" (84). No cabe duda que hay una plena coincidencia ideológica entre la perspectiva buberiana y la ebneriana por lo que respecta al encuentro del Tú, por parte del hombre, en la línea interpersonal. Por eso dirá Ebner que "Dios no es **una** necesidad en el pensamiento del hombre, sino **la** necesidad en su vida espiritual" (85).

## DIOS, COMO EXPLICACION ULTIMA DE LA VIDA DEL HOMBRE

La tendencia relacional al tú humano plantea inmediatamente una serie de cuestiones de grave trascendencia para el hombre. Entre ellas sobresale una que es a todas luces la central, a saber, el buscar el auténtico sentido de la vida. Según F. Ebner, "buscar el auténtico sentido de la vida es retrotraerla al lugar de donde procede" (86). Ahora bien, es preciso no sólo pensar en el misterio de la vida, sino lo que es más vivirlo hasta las últimas profundidades (87). Sólo así el hombre se autorrealiza plenamente al hallar en lo más profundo de la vida humana, concebida como misterio, la presencia de Dios (88). Y esto es debido a que el mismo pensamiento ético del hombre está necesaria-

---

(81) M. BUBER, *La vie en dialogue*, Paris 1967, p. 99.

(82) M. BUBER, *La vie*, p. 100.

(83) F. EBNER, *Das Wort und die geistigen Realitäten. Pneumatologische Fragmente*, Viena 1952, p. 128.

(84) F. EBNER, *Fragmente*, Munich 1963, pp. 837-838.

(85) F. EBNER, *Das Wort ist der Weg*, Viena 1949, p. 117.

(86) F. EBNER, o. c., p. 80.

(87) *Ibid.*, pp. 102-103.

(88) *Ibid.*, p. 115.

mente comprometido, distendido en relación dialógica hasta el punto que su fin, que es la reflexión del hombre acerca de sí mismo, sólo lo logra si tiene su firme punto de apoyo en la relación con Dios (89). Esto es, el hombre permanece en la oscuridad de lo incomprensible y no se encuentra a sí mismo, hasta que su incógnita se despeja y se resuelve en Dios, como explicación última y total de su ser más íntimo. Sólo entonces consigue el hombre su unidad interior, porque se siente solidificado por su relación con el Trascendente (90).

Por otra parte, Dios como Trascendente no se halla en el olimpo, olvidadizo de la creación humana, sino antes bien como operante. De ahí que para F. Ebner "la experiencia más decisiva de la vida humana sea la realidad de Dios como el Ser operante y el origen de toda nuestra vida" (91). Aquí también Ebner se anticipó a Buber al sostener que "lo divino no puede ser pensado sin relación al hombre, una vez que Dios decidió libremente crearlo a su imagen y semejanza como un ser esencialmente dialógico" (92). Esto no significa, sin embargo, en la mentalidad de F. Ebner, que el límite divino se confunda con el humano, sino que lo divino se inserta en lo humano para encarnarse en él y conferirle una plenitud indebida al perfeccionarle en todas sus dimensiones posibles.

La capacidad, por otra parte, de la existencia humana a recibir la invitación a lo divino es ingénita en la misma raíz de la creación (93). Por eso "la palabra de Dios es la protopalabra que hace posible todo lenguaje —relación viva del yo al tú—, pues Dios crea al hombre en cuanto lo llama a la existencia, constituyéndose de este modo en su Tú, haciendo surgir en él el carácter radical del 'yo' (94). Por eso el sentido último de la realidad del hombre, como tal, se encuentra en el Tú Absoluto; sin esta relación, el hombre no se sabría como ser plenamente humano. Pero esta relación radical del hombre no se sostiene —por así decirlo— en el aire, sino que tiene su fundamento en el hombre, en cuanto es "el medio a través del cual el Tú divino se hace perceptible al yo del hombre" (95).

---

(89) *Ibid.*, 188.

(90) *Ibid.*, p. 103.

(91) F. EBNER, *Fragmente*, Munich 1963, p. 784.

(92) F. EBNER, *Das Wort und die geistigen Realitäten*, p. 52.

(93) *Ibid.*, pp. 8-9.

(94) F. EBNER, *Fragmente*, p. 107.

(95) F. EBNER, *ibid.* p. 858.

Un idéntico filón de doctrina, pues, se desliza por entre las capas que forman el substrato del pensamiento de los filósofos personalistas. Pero mientras hay unos centros en los que todos coinciden, en otros es constatable el pluralismo ideológico, por lo que respecta a los diversos aspectos del tema que unos y otros perfeccionan. Por lo demás, preside todo el desenvolvimiento ideológico de la dialéctica del 'yo' al 'tú', en el transfondo de la relación con el Tú Trascendente, como el atrayente último del amor del hombre.

Pero G. Marcel dará un paso más hacia adelante en esta línea al sostener que "la trascendencia divina se afirma por el acto mismo por el cual se realiza la libertad de la criatura" (96). La afirmación marcelina tiene un carácter mucho más personal que la del mismo Blondel, al afirmar que "entre Dios y yo ha de haber una relación por el estilo de aquella que el amor logra constituir entre los amantes" (97). Aquí se trata de una reciprocidad íntima entre dos personas: entre Dios y el hombre que lo afirma.

### III. — LA AFIRMACION DEL TU ABSOLUTO EN EL AMOR

En la estructura personal del hombre que hemos examinado pusimos de relieve una serie de elementos que configurarán el futuro de las pruebas sobre la existencia de Dios. Las teorías expuestas nos han servido de mojones que señalan la orientación ideológica en la proposición de dichas pruebas. Situados, pues, en esta dirección debemos plantearnos la siguiente problemática sobre el particular: Cuál es el término de la dinámica del amor, como eclosión final de toda la tendencia del hombre a la afirmación del Absoluto Trascendente.

Inquirimos, por lo tanto, acerca de la naturaleza del amor que presupone siempre algún conocimiento, aunque sea éste germinal, respecto al problema que nos ocupa. El amor pues, que evoca siempre la unión afectivo-personal nos dará la clave para comprender la relación que tiene él con el hallazgo del Infinito Trascendente, en la antropología filosófica. Así es preciso tener muy presente que para la filosofía

---

(96) G. MARCEL, *Journal Métaphysique*, Paris 1927, vers. cast., *Diario Metafísico*, Buenos Aires 1927, p. 64.

(97) G. MARCEL, o. c., p. 64.

personalista el camino hacia el Absoluto Trascendente se encuentra en un compromiso total de la persona interesada en dicho hallazgo (1). El tema de Dios no pertenece, pues, a la región intelectualista —en el sentido peyorativo de la palabra— sino que comprende integralmente a toda la persona, como la opción más fundamental de toda su existencia ante el Ser Absoluto. Aquí se vislumbra ya la diferencia que acusa la filosofía existencialista de otras filosofías con respecto al compromiso que el hombre asume en ella ya en su planteamiento. En una palabra, el problema de Dios no es un teorema de tipo matemático, en el que no se encuentra el hombre en modo alguno interpelado, sino antes bien que se trata de una cuestión vital que no puede dejar de resolver de alguna u otra manera en su vida. Así el problema de Dios tiene que ser resuelto desde dentro del hombre como una necesidad interna, contrapuesto a toda cuestión extrínseca al hombre. Este es el nervio central de la filosofía personalista respecto a sus presupuestos filosóficos sobre las pruebas de la existencia de Dios.

Por eso afirmará P. Colin que el punto de partida del teísmo actual no es en modo alguno físico, sino antropológico. Pues no es el mundo, sino la presencia del hombre en el mundo quien pone la cuestión de Dios. El cielo y la tierra no reclaman la afirmación religiosa de Dios, sino a través de la angustia y la esperanza del hombre (2). Este nuevo enfoque en la proposición de las pruebas de la existencia de Dios es algo casi adquirido en la nueva filosofía, sensible al progreso antropológico actual. Al parecer, podemos afirmar que el paso de lo cosmológico a lo personal es el hallazgo de mayor importancia en los últimos años. El hombre se sabe cada vez más identificado consigo mismo al haber descubierto la exigencia tendencial que experimenta hacia el Infinito Trascendente, como el máximo despliegue de su amor.

Esta exigencia profunda del hombre del Infinito es para J. Delan- glade que pulsa la corriente actual de la filosofía existencialista, el lugar de partida para la afirmación válida de Dios (3). El hombre ha pasado a ser el centro del universo, y desde allí otea toda la problemática contemporánea de Dios para darle una solución plausible, a tenor de los actuales avances de la filosofía personalista.

En esta orquestación ideológica acerca de las pruebas de la existencia de Dios entra en primera línea la concepción marceliana al

---

(1) Cf. COLIN, *Le Théisme actuel: L'existence de Dieu*, Tournai 1963, p. 146.

(2) P. COLIN, *Le Théisme actuel: L'existence de Dieu*, Tournai, 1963, p. 137.

(3) J. DELANGLADE, *Le problème de Dieu*, Paris 1968, p. 99.

proponer una afirmación de la realidad del amor como trascendente, usando sus mismas palabras (4). Descubre en el amor un 'elan' de trascendencia no por lo que respecta al mismo acto de amor, sino en cuanto que el amor connota un movimiento que no finaliza sino en el Infinito. Puesto que no encuentra saciada su apetibilidad en los bienes concretos que se adhiere, al impelerle éstos siempre a un bien superior a los mismos.

Y ni siquiera en la acumulación cuantitativa de bienes limitados puede quedar satisfecha la tendencia del amor, por cuanto se trata de una apetencia de un Bien sin límite alguno. Así lo revela la misma naturaleza apetitiva del amor hacia un horizonte sin nada que lo limite. Es evidente que todo esto es incontrolable dentro de un categorial matemático, por ser otras las leyes que rigen en este orden superior del hombre. Es decir, eso solo es experimentable de una manera humana para deducir todas las implicaciones en el campo religioso. Es necesario, por tanto, no confundir el amor humano con la exigencia de trascendencia del amor como tal. Dos realidades que sin contradecirse en modo alguno, sin embargo, son distintas entre sí.

Delimita muy bien G. Marcel esta doble realidad al tratar de la oposición del sujeto que afirma el ser, y del ser en tanto que afirmado por el sujeto (5). Este primer plano abre una nueva perspectiva en orden a poner las bases meta-problemáticas del ser finito para transferirlo al Ser Trascendente. Late en el fondo de toda esta problemática la cuestión fundamental de que la existencia de Dios se ha de proponer en términos de relación personal dentro de la experiencia religiosa en que viene implicada. Pues nos dirá el mismo L. Leahly que el conocimiento de Dios en tanto será personal en cuanto lo aprehendamos no como un objeto indiferente, sino como el polo de atracción de una relación personal con el sujeto. Se dirige, pues, el hombre a Dios como a un Tú existencial (6). Todo eso constituye el presupuesto de la dinámica del amor, volcado hacia su último objeto atrayente.

El hombre, a través de su reflexión personal, se capacita para comprender lo que involucra el amor a Dios: "El amor a la humanidad, dice I. Leep, me descubre los vínculos que me unen al cosmos, y la co-

---

(4) Cf. G. MARCEL, *Fragments philosophiques*, Paris 1961, p. 102.

(5) G. MARCEL, *Position du mystère ontologique*, Louvain 1949, p. 57.

(6) L. LEAHLY, *L'inéluctable Absolu. Comment poser le problème de Dieu*, Paris 1965, pp. 144-145.

muni6n c6smica me conduce a su vez al Autor y Padre de cuanto existe" (7). Esta es la comprensi6n marceliana cuando concibe a Dios afirmado sobre el destino de la unidad intersubjetiva, formada por seres que se aman y que viven los unos para los otros (8). Aqu4 la l4nea horizontal toca tangencialmente la l4nea vertical para remontarse hasta Dios. No es un humanismo sustitutivo de Dios, sino antes bien se trata de una sublimaci6n del aut6ntico humanismo, que encuentra su verdadero centro de gravedad en Dios. El amor humano es aqu4 el primer condicionamiento del encuentro de la realidad divina, al concebirse aqu4 como don y entrega rec4proca.

Nos queda por esclarecer un t6rmino clave en toda esta cuesti6n, a saber, el de la intersubjetividad. La importancia de conocer bien esta cuesti6n estriba en el hecho que influye sobremanera en el planteamiento de la din4mica del amor. Los int6rpretes del pensamiento marceliano reconocen lo decisivo del concepto de intersubjetividad en G. Marcel (9). En particular R. Troisfontaines cuando afirma: "Todo el movimiento en esta direcci6n es el paso a la eternidad, esto es, la comuni6n intersubjetiva. Y esta comuni6n intersubjetiva es una participaci6n en el amor de Dios" (10). Ya que amor y ser de tal manera coinciden que son dos expresiones diversas de la misma participaci6n subjetiva (11). Aunque la participaci6n intersubjetiva se exprese de distintas maneras, siempre entra el elemento del amor. Por eso identifica Gabriel la intersubjetividad con el amor (12).

La intersubjetividad, que es relaci6n de amor, habla de una existencia encarnada (13), entre dos seres, porque toda realidad personal es intersubjetiva (14).

G. Marcel matiza a4n m4s la noci6n de intersubjetividad al poner de relieve el aspecto de interiorizaci6n que aqu4lla supone en la l4nea

---

7) I. LEEP, *La philosophie de l'existence*, Paris 1960; vers. cast., *La filosof4a cristiana de la existencia*, Buenos Aires 1963, p. 84.

(8) G. MARCEL, *Le Mystère de l'être*, Paris 1951, vers. cast., *El misterio del ser*, Buenos Aires 1953, p. 331.

(9) As4 M.-M. DAVY, *un philosophe itinérant: Gabriel Marcel*, Paris 1959, vers. cast., *Un filósofo itinerante: Gabriel Marcel*, Madrid 1963, p. 99.

(10) R. TRISFONTAINES, *De l'existence à l'être*, Louvain 1953, t. I, p. 409.

(11) Cf. R. TROISFONTAINES, *Ibid.*, p. 260.

(12) G. MARCEL, *Le Mystère de l'être*, Paris 1951, vers. cast., *El Misterio del ser*, Buenos Aires 1953, p. 331.

(13) X. TILLIETTE, *Philosophes contemporains*, Paris 1962, p. 22.

(14) Cf. R. TROISFONTAINES, *De l'existence à l'être*, Louvain 1953, t. II, p. 199.

interpersonal (15). De ahí el primado de la intersubjetividad para G. Marcel (16). Pues él mismo declara lo siguiente: "Si insistí tanto en la intersubjetividad fue para poner el acento sobre la presencia de una comunión profundamente arraigada en lo ontológico, sin la cual los lazos reales humanos serían ininteligibles" (17). Por lo tanto, este nuevo aspecto ilumina el perfil total de este concepto en G. Marcel. Así el término conceptual implica la dualidad de dos personas al mismo tiempo que la comunión de amor íntimo entre las mismas. Ahora bien, referido esto al Absoluto Trascendente significa, en la mentalidad marceliana, la abertura y donación del hombre al Infinito dentro del marco de la relación interpersonal del amor.

E. Mounier observa que, en la línea de Heidegger, nos encontramos con la afirmación de una comunión. Pues el ser humano, según Heidegger, es un **ser-con**, y no un ser-para, a diferencia de los utensilios que son seres **para** utilizar (18).

Ahora bien, el ascenso de la intersubjetividad humana a la trascendencia divina se realiza a través del encuentro personal con el tú: "El tú, nos dice E. Mounier, es aquel en que nosotros nos descubrimos y por quien nosotros nos elevamos. No rompe la intimidad, sino que la descubre y la eleva. El encuentro con el nosotros no solo facilita un cambio integral entre el yo y el tú, sino que crea un universo de experiencia que no tendría realidad sin este 'encuentro'" (19). A través de esta primera realidad del 'nosotros', que nace del encuentro interpersonal del yo con el tú, descubrimos una verdad ulterior, a saber, hallamos al Tú Absoluto. Comentando el pensamiento de G. Marcel afirma J. Adúriz: "En la línea de esta situación fundamental que hace precisamente posible eso que llamamos 'nosotros mismos', encontramos al Tú Absoluto que cimenta nuestra realidad (20). Según percibimos,

---

(15) G. MARCEL, *Le Mystère de l'être*, París 1951, vers. cast., *El Misterio del ser*, Buenos Aires 1953, p. 238.

(16) G. MARCEL, *Les hommes contre l'humaine*, vers. cast., *Los hombres contra lo humano*, Buenos Aires 1955, p. 92.

(17) G. MARCEL, *Le Mystère de l'être*, París 1951, vers. cast., *El Misterio del ser*, Buenos Aires 1953, p. 214.

(18) Para Marcel se da, según E. MOUNIER, una comunión de los sujetos, por la que no tratamos al otro como naturaleza, sino como libertad en una perspectiva de trascendencia, cf. *Introduction aux existentialismes*, París 1947, vers. cast., *Introducción a los existencialismos*, Madrid 1951, pp 116-117; también M. NEDONCELLE, *La réciprocité des consciences*, ed. Montaignes 1942.

(19) E. MOUNIER, o. c., pp. 116-117.

(20) J. ADURIZ, *Gabriel Marcel*, Buenos Aires 1949, p. 75.

a través de su misma mentalidad, el 'nosotros' nos conduce hasta las puertas del Tú Absoluto como la eclosión final del amor total.

Es en la comunión del nosotros —vínculo perfecto del yo con el tú— donde el sujeto toma conciencia de su personalidad, proyectada hacia el Absoluto, en su búsqueda continua de plenitud. Dicha comunicación interpersonal está respaldada, sin embargo, en el amor, con la apertura del yo al tú (21). Comparte la misma opinión M. Davy, cuando no duda en sostener que "los entes dramáticos de Marcel tienen una cierta nostalgia de la eternidad. Nostalgia que pugna por aflorar a la superficie y así afirma, su presencia. Viven en su interioridad, y por vivir así sienten su vinculación con Dios. El Dios de los personajes marcelianos como el de Dostoievski, es el Tú Absoluto" (22). Hay una conexión entre la donación de los seres marcelianos y su experiencia de vinculación con lo Absoluto, debido a la misma tendencia del amor hacia lo Trascendente Infinito.

Así afirma Marcel que "la tensión entre el yo y el ser es una tensión amorosa de llamada y de respuesta, de manera que el modo fundamental del pensamiento metafísico debe ser el de un encuentro con otro" (23). El amor finalmente vertebra todas las relaciones al fundar el encuentro interpersonal no para encerrarlo en sí mismo, sino para proyectarlo al encuentro definitivo y pleno con el Absoluto.

De ahí la importancia suma de la base humana para dicho despliegue. En efecto, "el otro, dice G. Marcel, en tanto que yo me pienso como existente para él, se convierte en un tú para mí" (24). Toda esta realidad se cifra en el reconocimiento de las relaciones que unen al hombre con el cosmos, como ser encarnado. "El mundo existe para mí, en el sentido más fuerte de la palabra existir, en la medida en que yo sostengo con él relaciones, es decir, en tanto que estoy encarnado" (25). Esta referencia al mundo es el fundamento del pensamiento sobre Dios como trascendente al mundo de las esencias (26).

(21) Cf. E. GILSON, *Existencialisme chrétien: Gabriel Marcel*, Paris 1947, p. 259.

(22) M.-M. DAVY, *Un philosophe itinérant: Gabriel Marcel*, Paris 1959, vers. cast., *Un filósofo itinerante: Gabriel Marcel*, Madrid 1963, pp. 93-94.

(23) J. ADURIZ, *Gabriel Marcel. El existencialismo de la esperanza*, Buenos Aires 1949, p. 56.

(24) G. MARCEL, *Journal Métaphysique*, Paris 1927, vers. cast., *Diario Metafísico*, Buenos Aires 1957, p. 164.

(25) Cf. G. MARCEL, o. c., p. 263.

(26) Cf. G. MARCEL, o. c., p. 45.

Carecería de sentido una relación que no fuera personal. Ya que quedaría privada de su mismo ser. Pues bien, siendo Dios el ser por excelencia, la referencia de nosotros a El no puede ir sino en la línea personal, como la máxima relación que puede darse entre Dios y el hombre. Así "la relación entre Dios y yo no es nada, dice Marcel, si no es relación de ser a ser". Y, por otra parte, "toda relación de ser a ser es personal" para nuestro autor (27). Dicha relación, además, crea una comunidad de amor entre ambas personas hasta el punto que hay como una especie de interpelación y respuesta recíproca (28). Sólo así se comprende el valor sumo de la relación del hombre con el Tú Absoluto en la vertiente personal. Cuán lejos está, por consiguiente, esta concepción de todo carácter de objetivización, es decir, de un pensar en Dios, como si se tratara de un objeto ante el cual se encuentra la vida del hombre, y no ante una persona.

Ahora bien, hallarse ante otra persona en una comunión de amor denota un tomar clara conciencia "a no concebirse en su interioridad propia más que por el don que ella recibe del otro, en cambio del cual ella se da a sí misma totalmente a este otro" (29). Este elemento es parte integrante de la relación personal, como comunión del don recíproco de sí mismo al otro y viceversa. No es concebible, pues, un ser aislado, a manera de una existencia no abierta a la relación. "El otro, dirá R. Guardini, en sentido propio a la dirección a la cual el yo se actúa, es a su vez un yo. Hay pues una relación real yo-tú" (30).

Por eso la persona no puede catalogarse entre los seres, por decirlo así, estáticos, sino antes bien dinámicos. Para el personalismo actualista no existe en absoluto la persona como ente en reposo, sino que consiste sólo en el acto de hacerse el yo, de manera que sólo puede aprehenderse participando en la relación de simpatía (32).

Tenemos que hacer una salvedad. Al establecer una noción de persona en el campo de la filosofía, no pretendemos en modo alguno invadir otros terrenos, como es el religioso-revelado. En efecto, aquí constatamos sólo lo fenoménico. No ignoramos, por consiguiente, que

---

(27) Cf. G. MARCEL, o. c., p. 141.

(28) Cf. G. MARCEL o. c., p. 199.

(29) Cf. J. NABERT, *Le désir de Dieu*, Paris 1966, p. 75.

(30) R. GUARDINI, *Mundo y persona*, Madrid 1963, p. 200, vers. del alem., *Welt und Person*, Würzburg 1954.

(31) Cf. R. GUARDINI, o. c., P. 198.

(32) Cf. R. GUARDINI, o. c., p. 198.

pueden haber otras realidades superiores que escapen totalmente a una experimentación sensible. Con esto dejamos a salvo el misterio de la unión hipostática del Hijo de Dios con nuestra humanidad. Sin embargo, hemos de registrar que la misma revelación nos ha iluminado el camino en la comprensión de la persona, como comunicación. Porque la donación suprema de Dios al hombre ha tenido lugar en la encarnación del Verbo, como comunicación de lo divino con lo humano en la humanidad asumida.

Pero, por otra parte, también nuestra reflexión filosófica puede contribuir a esclarecer de alguna manera en qué consiste dicha comunicación divina, dentro de los términos analógicos de que nos servimos al hablar de lo revelado. En esta hipótesis, por tanto, la persona sería la comunicación y donación suprema de Dios al hombre en una unión inefable. Esto no significa en modo alguno que la persona, en este caso la divina del Hijo de Dios, sea reducible a la simple comunicación. Es evidente que sería una falsedad el reducir este misterio al categorial de lo humano; sin embargo, no es impropio el poner de relieve el aspecto de la plena donación de Dios al hombre en la encarnación.

La comunicación interpersonal es en lo humano el constitutivo esencial de la persona. No sólo en cuanto es revelación o manifestación de lo que es el hombre como persona, sino lo que es más, en cuanto referido al otro. Pues esta reciprocidad en la donación y aceptación fundamenta la realidad del ser personal. Por eso puede hablarse incluso de que "el otro se convierte para mí en un tú" (32). Esta relación, sin embargo, no se produce de una manera automática, sino que es ante todo vital. Por eso implica un conocimiento recíproco por parte de ambos interlocutores. "Todo juicio en tú expresa una relación de mí con el interlocutor, y asimismo la voluntad de que esta relación le sea conocida" (33). Connota, por lo tanto, un referirse uno al otro de una manera plenamente consciente, con el deseo además de que el otro reconozca mi referencia a él. En este aspecto se distingue de cualquier otra relación que pudiera catalogarse en la línea de la convivencia humana. Ya que la primera crea una situación de amistad que no se da en ésta.

---

(33) Cf. G. MARCEL, *Journal Métaphysique*, Paris 1927, vers. cast., *Diario Metafísico*, Buenos Aires 1957, p. 159.

Pero esto no lleva consigo la posesión de la persona, como si fuera un objeto. Aquí entra de lleno el concepto que expusimos acerca de la intersubjetividad personal (34), que presupone un elemento de primer orden en Marcel para el constitutivo formal de la persona, a saber, la libertad: "al tratar al otro como tú, le trato y le entiendo como libertad, porque él es también libertad y no solo naturaleza" (35).

Por eso, en la mentalidad de Gabriel Marcel no cabe el reconocimiento del yo propio como persona sin el reconocimiento del valor absoluto del tú (36). Deshilvanando, pues, el proceso del pensamiento marceliano sobre el particular hallamos que, para él, el tú constituye el lazo de unión en que termina el yo, quedando vinculados ambos en un único amor (37). De alguna manera el yo se erige en persona afirmando y creando otras personas del tú, como una doble creación simultánea del amor (38). La creación de que aquí habla el autor connota solamente la promoción propia, que en modo alguno puede llevarse a cabo sin la promoción personal del otro, como persona, en la esfera relacional de ambos.

Por eso, otra de las facetas que vertebran el concepto de persona en Marcel es el de la fidelidad, y esto porque el yo forma con el interlocutor una comunidad suprapersonal (39). La fidelidad, sin embargo, es creada en tanto que más verdadero es el ser, cuanto más apetece amar (40). En este sentido, la persona participa de la plenitud del ser, por cuanto es imposible el pensar la persona sin pensar al mismo tiempo en lo que está más allá de ella, a saber, la realidad sobrepersonal, que es su principio y su fin (41).

Esto significa que la relación al otro le está referida en cuanto otro, con todo lo que la afirmación del otro implica de por sí (42). Solo así se

(34) Cf. G. MARCEL, *Le Mystère de l'être*, Paris 1951, vers. cast. *El Misterio del ser*, Buenos Aires 1953, pp 100 y 207.

(35) Cf. G. MARCEL, *Être et avoir*, Paris 1935, pp. 153 y 155. Por eso Marcel define la persona como comunidad y realidad: *Homo viator*, Paris 1944, p. 27.

(36) Cf. R. TROIFONTAINES, *De l'existence à l'être*, Louvain 1953, t. II, p. 41.

(37) Cf. G. MARCEL, *Homo viator*, Paris 1944, pp. 71-72.

(38) Cf. G. MARCEL, *Journal Métaphysique*, Paris 1927, vers. cast., *Diario Metafísico*, Buenos Aires 1957, p. 281.

(39) Cf. G. MARCEL, *Être et avoir*, Paris 1935, p. 166. En opinión de R. TROISFONTAINES, t. II, p. 80, comentando a Marcel, esta fidelidad se revela de manera pletórica en el matrimonio.

(40) Cf. G. MARCEL, *Journal Métaphysique*, Paris 1927, p. 146.

(41) Cf. R. TROISFONTAINES, *De l'existence à l'être*, Louvain 1953, t. I, p. 53.

(42) Cf. G. MARCEL, *Être et avoir*, Paris 1935, pp. 219 y 221.

comprende el significado primordial que tiene la comunicación con uno mismo, que se da en la medida en que el 'yo' se comunica efectivamente con el otro, es decir, en la medida en que el 'yo' encuentra el ser que le constituye radicalmente y en donde aquel —lejos de ser el otro— deviene un tú para él (43). La comunicación, por tanto, en cuanto tal, configura el ser personal frente a la dialéctica del yo-tú, a modo de un llamado interpelante, que incluye a su vez una respuesta por parte del otro. "Comprendemos, dice G. Marcel, en este llamado la relación más íntima que existe entre aquello que es de otro" (44).

El concepto, por lo mismo, de comunión entre "él" y un "yo" habla de intimidad no sólo conceptual, sino sobre todo relacional (45). De aquí que carece de sentido el pensamiento del yo sin la afirmación del valor del otro. Porque preside este acto el valor propiamente ontológico del amor creador de la personalidad del yo y del tú, cuyo efecto es el "nosotros" (47). En una palabra, parece como si no existiera propiamente un yo ni un tú, dentro de la atmósfera del 'nosotros', que parece trascender a ambos (48.)

Por eso la comunicación interpersonal no pretende la promoción de sí mismo de una manera egoísta frente al otro, sino antes bien le contempla como fuente de movimiento, por la que el yo se pierde de alguna manera a sí mismo para reencontrarse de nuevo en el otro con toda la riqueza de la reciprocidad (49). Ahí radica la singular función del pensamiento de G. Marcel, respecto a la fundamentación de las relaciones personales. El concibe el pensamiento como encarnado respecto al ser del otro (50). "El pensamiento, dirá él, no envuelve analíticamente el ser, sino que se refiere a él" (51). Esta faceta del pensamiento especifica el contenido de la comunicación interpersonal, como un momento privilegiado del concepto de persona (52).

---

(43) Cf. G. MARCEL, *Du refus à l'invocation*. Paris 1949, p. 5.

(44) G. MARCEL, *Auf der Suche nach Wahrheit und Gerechtigkeit*. Frankfurt 1964, vers. cast., *En busca de la verdad y de la justicia*. Barcelona 1967, p. 159.

(45) Cf. G. MARCEL, *Être et avoir*. Paris 1935, p. 42.

(46) Acerca de la importancia del estudio de la persona puede verse H. U. v. BALTHASAR, *La enseñanza de la verdad*. Buenos Aires, p. 259.

(47) Cf. G. MARCEL, *Notes philosophiques personnelles*, 1913-1914

(48) Cf. R. TROISFONTAINES, *De l'existence à l'être*, t. I, p. 207. Según J.-P. BAGOT, *Connaissance et amour*. Paris 1958, p. 216, el lenguaje aparece, en G. Marcel, como el medio de realizar la comunicación interpersonal.

(49) Cf. J.-P. BAGOT, *Connaissance*, p. 146.

(50) G. Marcel, *Journal Métaphysique*, Paris 1927, p. 261; también Id., E. A., p. 11.

(51) Cf. G. MARCEL, *Être et avoir*. Paris 1935, pp. 49, 51 y 52.

(52) Cf. G. MARCEL, o. c. pp. 24-25.

Ahora bien, el pensamiento, dentro de la comunicación interpersonal, está vuelto hacia el Otro, es apetencia del Otro con mayúscula (53). Esto es, el pensamiento no se congela en una simple relación, sino antes bien se abre a una realidad superior, implicada en dicho movimiento dinámico hacia el otro. Por eso apetece el encuentro con un Otro que le trascienda totalmente.

Hemos obtenido así, pues, un conjunto de realidades que nos dan el concepto de la persona en Marcel, como abierta al Infinito Trascendente en la afirmación de la misma en el amor.

### APERTURA DE LA PERSONA AL ABSOLUTO INFINITO

La apertura de la persona al Trascendente Infinito no es algo sobreañadido como accesorio en la concepción marceliana, sino antes bien algo totalmente fundamental, como enraizado en su mismo ser personal. De manera que el individuo se constituye persona en la afirmación del Tú Absoluto en Marcel (54). J. Nabert hablará de la tendencia innata al Absoluto, como de una inscripción del Absoluto en dicha tendencia (55). Pero esta tendencia no polariza en un objeto, sino en una persona, como procediendo en su origen fontal y en su dinamismo interno de una persona, desplegada hacia el horizonte sin límite.

El encuentro es, por tanto, personal. De lo contrario, no hallaría explicación alguna todo el movimiento tendencial de la persona hacia un 'Otro'. Por eso sostendrá Marcel que el Tú Absoluto está situado en la zona del misterio de la persona, como razón última de su existencia (56). Sin embargo, no es un encuentro cualquiera, sino el hallazgo total de la plenitud personal "al ser Dios una dirección dada al amor de la persona". Una dirección, añade Marcel, no un objeto: ya que sólo el amor y la entrega nos revelarán al Absoluto" (57).

Dios al crear al hombre le ha constituido en una estructura tal que no se puede dejar de amar de alguna manera. Ahora bien, la ac-

(53) Cf. G. MARCEL, *Être et avoir*, p. 40.

(54) E. GILSON, *Existentialisme chrétien: Gabriel Marcel*, Paris 1947, pp. 17-18.

(55) J. NABERT, *Le désir de Dieu*, Paris 1966, p. 158.

(56) G. MARCEL, *Homo viator*, Paris 1944, p. 10.

(57) Cf. J. ADURIZ, *G. MARCEL: El existencialismo de la esperanza*, Buenos Aires 1949, pp. 81-82.

tualización personal del hombre por el amor pone de manifiesto una realidad superior, que alienta y explica toda la orientación dinámica de su mismo amor.

## EL AMOR, COMO MANIFESTACION DEL TU TRASCENDENTE

Una pregunta aflora obviamente ahora: ¿por qué el hombre tiende inexorablemente hacia el Absoluto Trascendente, sin poder evadirse de dicha tensión constante, como algo impreso en su mismo ser natural? Esta es una cuestión de primer orden para comprender el origen y la naturaleza del amor, como manifestación del Absoluto Trascendente.

Parece lógico que Dios al crear al hombre le diese como una cierta connaturalidad en el descubrimiento del mismo. Empleamos el término 'cierta connaturalidad' para expresar que Dios se hizo de alguna manera contradictorio al hombre al dejarle como una huella de su paso creador por él. Pues bien, la tendencia que experimenta el hombre de lo Trascendente radica en la misma entraña de su ser, esto es, en aquello en que más se autoexpresa y construye como persona: el amor, según expusimos más arriba.

"Dios llama a la persona a ser su Tú, o más exactamente, Dios mismo se determina a ser el Tú del hombre. En esto consiste la última razón del existir de la persona creada. El hombre dejaría de ser persona en el momento que pretendiera salirse de la relación personal con Dios, es decir, no sólo si apostatará de Dios, sino también si no quisiera hallarse en la relación ontológica de tú con Dios" (58). Estas palabras interpretan exactamente la mentalidad de G. Marcel respecto al origen de la estructura personal del hombre, hecho para el Trascendente Absoluto, al haberse él mismo constituido en su Tú. De manera que se halla el hombre orientado constitucionalmente hacia Dios. Y eso no depende de su voluntad, por lo demás, ya que Dios mismo se ha hecho su Tú al conferirle la existencia. Por dicha razón, el hombre tanto más alcanzará su plenitud personal, a la que ha sido invitado, cuanto más conscientemente realice en conocimiento y amor su relación de tú con Dios.

Si rehusa el hombre desplegar esta realidad absoluta, de la que es él portador, pierde el sentido personal de su vida, porque no se

---

(58) Cf. R. GUARDINI, *Mundo y persona*, Madrid 1963, p. 213.

conforma con su misma naturaleza. Ya que el hombre con su existencia entera, sobre la que no tiene ningún poder, es respuesta viviente al llamado del Creador (59). Por lo tanto, la relación personal con el Dios Creador de tal manera es estructural en el hombre, como impresa en su misma naturaleza, que no puede por menos que reconocerla, si no quiere negar su propia naturaleza de hombre. Bajo este aspecto, puede afirmar X. Tilliette que "existir es exigir el ser, es decir, es tener una relación viva e indisoluble con el Ser que nos eleva" (60). Hemos de advertir que todo esto está muy lejos de cualquier ribete de ontologismo. Pues toda la problemática corre por ralles completamente distintos, al tratar de la más radical constitución de la persona en relación al Infinito Trascendente. Porque Dios es para el hombre esencialmente un Tú, por quien él xiste (61).

Una nueva panorámica, por consiguiente, se cierne ante nuestros ojos: la imagen de Dios descrita en términos personalistas en relación con el hombre. No hay duda que el progreso con respecto a lo anterior es muy considerable. En efecto, los contornos obtenidos sobre la fisonomía de Dios en la filosofía anterior al existencialismo tienen un carácter predominantemente cosmológico. No tanto porque describieran un Dios cosmológizado, cuanto porque partían únicamente de una constatación fáctica de los hechos observados en el universo para remontarse a la afirmación del Trascendente.

En esta situación, el hombre, como centro de todo el universo, parecía quedar como marginado. Esto influía evidentemente en la representación de la imagen de Dios. Pues quedaba ésta muy condicionada a los elementos analógicos de que se servía el hombre para describirla. Esto explicaba la lejanía de Dios respecto al hombre, a manera del gran ausente en su vida. En realidad, el hombre tenía una imagen parcializada de Dios. Su verdadero rostro no brillaba a los ojos del hombre.

Sin embargo, en esta nueva concepción personalista hemos hallado de nuevo el auténtico perfil de la imagen de Dios, por cuanto se le describe con todos los caracteres que le configuran plenamente. Así Dios no resulta ser en la mente del hombre un ser abstracto, como una mera conclusión lógica de todo un proceso intelectual, sino antes bien

---

(59) Cf. R. GUARDINI, o. c., 6. 213.

(60) X. TILLIETTE, *Philosophes contemporains*, Paris 1962. p. 32. El autor al hablar del ser lo sobreentendiendo como un tú: cf. E. A. pp. 149; 175; 206; R. I., p. 107.

(61) Cf. G. MARCEL, *Journal Métaphysique*, Paris 1935, p. 255.

el Ser Personal para el mismo hombre, con quien éste entra en una relación de intimidad también personal, como el Tú Absoluto, polo de atracción de toda su vida.

Al definir, sin embargo, a Dios con relación al hombre, no significa esto en modo alguno que su imagen vaya a quedar de alguna manera antropomorfizada. Muy al contrario, adquiere para el hombre las verdaderas dimensiones al partir de la exigencia absoluta de todo su ser, interpelado desde dentro por Dios. Así la inmanencia del Absoluto no se inmanentiza en el hombre para perder su trascendencia, sino por el contrario, para revelarla con toda su plenitud. La exigencia de Dios no adolece en modo alguno de extrinsecismo, sino antes bien, es lo más interno y fundamental del hombre.

Gabriel Marcel se hace eco así de las tendencias actuales de la filosofía contemporánea, que en modo alguno favorece la representación de Dios, como 'causa del mundo'. Esta es la temática más cara a Marcel: en efecto, desde el 'Journal Métaphysique' hasta 'L'homme problematique' rehuye él aplicar a Dios el concepto de causa, porque le parece una reducción de Dios a la categoría de objeto. La última razón del proceder de Gabriel radica sobre todo en la preocupación de situar a Dios sobre el nivel de lo empírico criatural (62). Quiere salvar ante todo la trascendencia de Dios. Para ello comienza por liberar la representación de Dios de toda apariencia mecanicista. Recurre además a la descripción de una auténtica antropología cristiana, en la que Dios aparezca como el fin al que está intrínsecamente proyectado el hombre, como su suprema autorrealización personal. Consigue así el autor interiorizar a Dios de tal manera que pase a ser su misma razón de existir, tal como es en realidad.

De aquí nace el sentido de la esperanza relacionada con el amor, en Marcel, como el despliegue de la orientación del hombre al Infinito Trascendente. Dirá Gabriel que "la esperanza se nos presenta como inmantada en el amor" (63). Y esto porque hay en el fondo de la esperanza una gravitación hacia un Tú omnipotente, como único capaz de responder al llamado angustioso del ser del hombre (64).

De esta manera el amor, como encuentro con el Infinito, se concreta en la esperanza de la posesión recíproca, porque se inserta en la

(62) G. MARCEL, *L'homme problematique*, Paris 1955, p. 63.

(63) Cf. G. MARCEL, *Homo victor*, p. 59.

(64) Cf. J. ADURIN, *Gabriel Marcel: El existencialismo de la esperanza*, Buenos Aires 1949, p. 76.

corriente de "una relación vivida con Otra Persona, que me espera con la misma afectuosa tensión con que yo la espero a ella. La esperanza absoluta trasciende toda condicionalidad" (65) Esta esperanza, pues, nace del amor y termina en él, por la estrecha relación de la esperanza y la caridad (66). Así en la esperanza se hace presente al hombre el Tú Absoluto, transparentado en la unión del 'nosotros', al confiar cada uno en el amor del otro. "Esto es la esperanza, afirma R. Troisfontaines, yo creo en tu amor" (67); es decir, se da una especie de fusión entre las personas, que confían plenamente una en la otra en el marco del amor. G. Marcel dirá que "amar a un ser es esperar de él" (68). Ahora bien, cuando la esperanza está abierta totalmente, proyecta al hombre hacia un horizonte que trasciende lo meramente humano, dejando entrever la Suprema Realidad que subyace en lo más profundo de toda esperanza humana.

Por otra parte, si el 'yo' solo deviene personal en el encuentro con el tú en la plena posesión del amor, siendo Dios el Ser Absoluto, el 'yo' del hombre nunca será tal, en el pleno sentido de la palabra, sino en el encuentro con El en el amor (69). Pues bien, puesto que el amor unifica toda la tendencia del hombre en la persecución de su fin, es necesario señalar las condiciones para que el amor auténtico tenga lugar en la esperanza. "Amo tanto más auténticamente, afirmará Marcel, cuanto amo menos por mí, es decir, por lo que puedo esperar del otro, y más por él mismo" (70). Esto supone, por consiguiente, una comunidad de amor, en cuyo seno el yo y el tú tienden a fundirse cada vez más. Fusión, sin embargo, que no es negación de ninguno de los dos, antes bien connota una presencia experiencial del uno en el otro. Apostillará a este propósito R. Jolivet que "el amor me revela el ser del otro, haciendo de él una presencia para mí, al tiempo que yo soy presencia ante él, un yo frente a un tú" (71). Pero el amor al otro no termina solamente en la persona del otro, sino que se abre ante un horizonte de trascendencia tal que G. Marcel dirá que "amar real-

---

(65) Cf. G. MARCEL, *Homo viator*, p. 63. En interpretación de J. ADURIZ, o. c., p. 78, nuestra esperanza está proyectada hacia lo absolutamente plenificante.

(66) Cf. G. MARCEL, *Être et avoir*, París 1935, p. 55.

(67) R. TROISFONTAINES, *De l'existence à l'être*, t. II, p. 201.

(68) G. MARCEL, *Être et avoir*, p. 55.

(69) Cf. R. TROISFONTAINES, o. c. t. II, p. 291.

(70) G. MARCEL, *Le Mystère de l'être*, París 1957, vers. cast., *El misterio del Ser*. Buenos Aires 1953, p. 282.

(71) R. JOLIVET, *Las doctrinas existencialistas*, Madrid 1962, p. 302, vers. del franc.

mente a un ser, es amarlo en Dios" (71bis). Es decir, trasciende totalmente lo espacio-temporal del tú finito, lanzándose tendencialmente hacia el Tú Infinito, Dios.

La relación, por lo tanto, con Dios, que es relación de persona a persona, es para el hombre el principio de una verdadera creación, porque alcanza en la unión la misma fuente de su ser, es decir, el Amor que le hace existir (72). El amor tiene, pues, en la mentalidad marceliana —según la interpretación de sus comentadores—, un carácter de trascendencia. Ahí va dirigida la crítica que el mismo autor dirige a la metafísica de Royce (73), respecto al amor como trascendente.

En todo el proceso del conocimiento del otro como persona ocupa el primer plano el amor, por lo que el ser queda puesto en aquello que lo constituye como tal (74). Porque el amor tiene todos los visos de una creación, puesto que "el amor, en expresión de R. Troisfontaines, crea al amante, en cuanto amante" (75). Es una dinámica interna que promociona al mismo sujeto, que se actualiza amando. Esto nos descubre el origen fontal de todo amor, es decir, a Dios mismo. Por lo tanto, si antes se hablaba —en la época que podríamos calificar de lógica— acerca de Dios como del primer motor inmóvil de todo, ahora es preciso integrar un nuevo elemento en la descripción de Dios con relación al hombre, al hablar dentro de la filosofía personalista, de Dios como Amor.

En este aspecto concordamos plenamente con la revelación que, en San Juan, nos describe a Dios como el Agape-Amor. Sin embargo, hemos de tener presente que siempre que hablamos de Dios, aun en la aplicación de cualidades superiores, empleamos un lenguaje analógico. En efecto, nosotros concebimos el amor de muy diversas maneras; pero siempre lleva involucrada una imperfección, propia del sujeto que lo posee aunque en sí no connote imperfección alguna, como cualidad positiva. Bajo esta perspectiva expresa la cualidad suprema de Dios, como el Trascendente Absoluto. "El Absoluto se afirma en tanto que individuo, revelándonosos Dios como Amor" (76). Es decir, la comuni-

---

(71bis) G. MAREL, *Le Mystère de l'être*, Paris 1951, vers. cast., *El Misterio del ser*, Buenos Aires 1953, p. 158.

(72) Cf. R. JOLIVET, *Las doctrinas existencialistas*, Madrid 1962, p. 305, vers. del franc.

(73) G. MARCEL, *La métaphysique de Royce*, Paris, 1945, p. 135.

(74) Cf. R. TROISFONTAINES, *De l'existence à l'être*, Louvain 1953, t. II, p. 42.

(75) R. TROISFONTAINES, o. c., p. 47.

(76) G. MARCEL, *Le métaphysique de Royce*, Paris 1965, p. 68.

cación de Dios a nosotros reviste el carácter de una promoción nuestra, al dárse nos El como Amor que nos hace partícipes de sí mismo.

Por eso ni siquiera entra en los horizontes de la concepción marceliana el pensar en Dios, como un teorema a demostrar, sino como una realidad, vivida por el hombre en toda su dimensión personal y social. Todo hombre se siente así interpelado por Dios. "Yo no llegaré a Dios, dice Troisfontaines glosando el pensamiento de Marcel, si rehuyo abrirme a la comunión subjetiva, si rehuyo volverme hacia el Trascendente. Ahora bien, si Dios es verdaderamente Amor, es imposible que yo lo demuestre como un teorema, o como un planeta invisible; sólo en la invocación, pues, lo podré encontrar como Persona amante" (77) Hemos llegado así al mismo núcleo de toda la cuestión, al establecer las líneas principales de fuerza que centran el problema de las pruebas de la existencia de Dios en relación con el hombre. Pues no se trata de una relación cualquiera, catalogable entre las relaciones que pueda tener con Dios como Creador, sino de una referencia mucho más íntima al pertenecer a la zona personal.

Así se explica la insistencia de Gabriel Marcel respecto al conocimiento de Dios dentro de una atmósfera especial, esto es en el campo estrictamente religioso, al implicar su conocimiento una participación personal en su misma vida. Puesto que el hombre no puede quedar indiferente ante el problema de la existencia de Dios, le es imprescindible el hacer una opción fundamental, que comprometa totalmente toda su vida. Por eso dicho problema pertenece de lleno al campo religioso, en lugar del abstracto.

### **Acceso del hombre a Dios**

Pero al hablar Marcel de manera negativa de la intelectualización del problema de Dios, no pretende en modo alguno establecer que la razón del hombre no deba tomar parte en la representación de Dios, como si fuera la realidad divina reducible a un puro sentimentalismo o fideísmo. La concepción marceliana está muy lejos de tal aserción, dado que sus mismos presupuestos son totalmente distintos de los que fundamentarían tal mentalidad. No corre él por los raíles de una fe ciega en detrimento de la razón, sino por el contrario, de una inteligencia mucho más profunda de la realidad de Dios. Parte de una antro-

---

(77) Cf. R. TROISFONTAINES, *De l'existence à l'être*, t. II, Paris 1953, p. 282.

pología cristiana, en la que el hombre está sumamente interesado en hacer la experiencia de Dios; no a manera de un simple experimento, sino a modo de algo eminentemente fundamental en su vida de hombre.

Por dicha razón, Dios no puede sernos dado como una Presencia absoluta más que en la adoración (78). Sólo a partir de esta actitud fundamental del hombre es posible una representación adecuada de Dios. Con todo, esto no significa que el hombre construya —según sus más íntimos deseos— a Dios, sino que connota la necesidad de la mínima disposición subjetiva para sintonizar con la afirmación de un Absoluto Trascendente. Si fuera una verdad de tipo empírico, lo que se problematizara, no se requeriría, como es obvio, ninguna clase de predisposición en el sujeto, dado que su aceptación no afectaría para nada la vida del hombre; pero en la aceptación de Dios entra en primer plano la conducta personal del hombre, que se siente totalmente comprometido.

No ignoramos que hay quienes han tildado a G. Marcel de subjetivista, especialmente por lo que respecta a su posición respecto a la existencia de Dios. Aún concediendo los visos de veracidad que pueda tener tal acusación, ateniéndonos a toda su mentalidad, expuesta acá y allá, nos parece que no es posible juzgarle subjetivista, al menos en un juicio profundo de su pensamiento. Pues su lenguaje y terminología con los que reviste su concepción sobre Dios, son totalmente distintos a los empleados hasta el presente; él mismo tiene un interés peculiar en desembarazarse de ciertos formulismos que en nada favorecían la exposición de su pensamiento existencial sobre Dios. En una palabra, replantea toda la cuestión de la teodicea no sólo en el campo conceptual, sino aún en el terminológico. Por lo demás, la creación de un lenguaje apropiado a un concepto, corre el riesgo de no ser siempre lo suficientemente claro. Dudamos poder afirmar que Marcel se haya liberado de tal dificultad. Por lo mismo, no se le puede tildar con facilidad de subjetivista, por más que sus expresiones, tomadas aisladamente, pudieran dar lugar a ello.

En este trasfondo descrito se comprende por qué nuestro autor se expresa de la siguiente manera: "Cuando yo participo en el misterio de la comunión interpersonal con el Absoluto, sólo el plantear el problema de Dios me parece como un sacrilegio" (79). En la mentalidad

---

(78) Cf. R. TROISFONTAINES, o. c., p. 288.

(79) Cf. R. TROISFONTAINES, o. c., p. 218.

de Marcel, este replanteamiento del problema tendría un sentido de contradicción en la línea de la interpersonalidad. El contempla el problema de Dios a través del prisma de la fe. A la luz de la fe alcanza a Dios en la pura actualidad de un Presente Absoluto (80). No porque minusvalúe la importancia de la razón en el hallazgo de Dios, sino porque cuestiona algo más fundamental, a saber: la aceptación de Dios depende no tanto de los argumentos propuestos al hombre por su razón, cuanto de la disposición psicológica y anímica con que son vistos dichos argumentos.

Ahora bien, la aceptación de los presupuestos de las pruebas de la existencia de Dios de tal manera está relacionada con el compromiso incondicional del hombre con Dios, que todo su valor queda condicionado a esto, en la concepción marceliana (81). Ya que el ser personal del hombre con todas sus relaciones con el cosmos queda referido a Dios como a su Fin Último, que radicaliza todas sus tendencias más profundas. X. Zubiri apunta también a este blanco, cuando habla del hombre como de un ser religado con Dios (82). En esta perspectiva, pues, el problema de la Trascendencia de Dios es algo inevitable para Marcel, porque surge como algo espontáneo en la vida del hombre (83).

Por dicha razón la dificultad máxima que se le presenta a Marcel en el replanteamiento de los presupuestos de la existencia de Dios es sobre todo la siguiente: En el intelectualismo Dios no existe sino para los filósofos. En tal hipótesis, tendríamos una división entre el Dios de los filósofos y el Dios de los Cristianos. Por eso las pruebas de la existencia de Dios, en su mentalidad, se resisten totalmente a ser pensadas dentro de un categorial filosófico, ya que pertenecen a un terreno estrictamente religioso; se hallan en otro nivel distinto y superior al de la mera reflexión filosófica. Por otra parte, no hay aquí lugar para el iluminismo como si el conocimiento de Dios procediera de otra fuente que la de la razón. Únicamente se aboga por una intervención plena de la persona en la cuestión más vital para ella.

La coyuntura histórico-ideológica, en que se encuentra inmerso Marcel, explica su disconformidad con todo lo que pudiera rezumar una polémica acerca de Dios. "Lo que había que establecerse, dice

---

(80) G. MARCEL, *Journal Métaphysique*, Paris 1927, vers. cast. *Diario metafísico*, Buenos Aires 1957, pp. 48-49.

(81) Cf. G. MARCEL, *Journal Métaphysique*, Paris 1927, p. 66.

(82) X. ZUBIRI, *Naturaleza. Historia. Dios*, Madrid 1963, p. 389.

(83) G. MARCEL, *Fragments philosophiques*, Louvain 1909-1914, p. 16.

él, es la nulidad de la actitud polémica cuando ésta versa sobre lo que yo llamaré la relación religiosa, porque desde el momento en que se adopte una actitud religiosa con respecto al objeto religioso, éste cambia de naturaleza" (84). Dios, pues, no puede ser reducido a una disputa, cual si se tratara de un simple objeto de reflexión. Su trascendencia se refleja también en la manera con que se manifiesta al hombre que le descubre en sí mismo.

Por lo mismo, el Infinito es trascendente con relación a cualquier análisis (85). Dios, como Infinito Trascendente, escapa a cualquier categorial. Reconocer esta realidad es situarse ya en la dirección de la auténtica afirmación de Dios. Creemos a este respecto que la mayor aportación de G. Marcel al progreso de las pruebas de la existencia de Dios es sin duda alguna el haberlas situado en su debido lugar. La atmósfera ideológica en que se hallaba Gabriel, en donde se enrareció el ambiente acerca del conocimiento de Dios, exigía un saneamiento de la misma. Pues bien, al deslindar los límites de los dos campos, consiguió nuestro autor revalorizar las pruebas sobre la existencia de Dios.

Por consiguiente, el nuevo camino que esbozó Marcel conduce a una más profunda comprensión de Dios en relación con la apertura del hombre al Infinito trascendente. Dirá él que nuestra apertura a Dios es de tal manera fundamental en nosotros, que su negación comportaría la negación de nuestro propio ser personal (86). Así logra él insertar el problema de Dios en el hombre, como lo más radical en su vida personal. Dios no se alinea, por tanto, entre los demás objetos por los que se interesa el hombre, sino que ocupa el sitio privilegiado que le corresponde, como fin de toda la existencia humana.

Comenta M. Davy que la postura de Marcel coincide totalmente con la de M. Buber en la dialéctica del yo-tú, como apertura del hombre al Tú Absoluto, enraizada en su misma naturaleza de hombre (87). Por eso la incidencia del problema de las pruebas de la existencia de Dios con el problema del hombre, radica en último término en una exposición antropológica, en la que queda evidenciada "la radical insatis-

(84) G. MARCEL, *Journal Métaphysique*, Paris 1927, vers. cast., *Diario Metafísico*, Buenos Aires 1957, p. 303.

(85) Cf. G. MARCEL, *Fragments philosophiques*, Paris 1961, pp. 24-25.

(86) G. MARCEL, *Journal Métaphysique*, Paris 1927, p. 132.

(87) M.-M. DAVY, *Je et toi. La Toi éternel*, Paris 1930, p. 113s.

facción del hombre y su constante tendencia a un más allá" (88). Esta insatisfacción se manifiesta bajo la forma de inquietud en la búsqueda. De manera que si por un instante la sed de plena realidad parece quedar saciada, sólo lo es para despertar una inquietud todavía mayor en la prosecución del Bien Infinito, que apetece el hombre en cada uno de los bienes particulares.

## INQUIETUD RADICAL DEL HOMBRE EN LA PROSECUCION DEL BIEN INFINITO

La realidad de la inquietud fundamental del hombre es constatada por una serie de filósofos, que hacen coro ideológico con Marcel en cuanto a la nueva dirección señalada por él. Sciacca advierte que el estado normal del hombre es la inquietud, el impulso siempre hacia el más allá (89). Estas expresiones no evocan en modo alguno una situación psicológica desequilibrada, antes por el contrario quieren expresar solamente una realidad de tipo psicológico, a saber, la apertura natural del hombre a lo Trascendente, inscrita en su misma naturaleza. Tal vez la palabra más fiel para reflejar esta situación sea la del impulso, al evocar éste una especie de moción interna que despierta continuamente en el hombre una búsqueda insaciable del bien, como manifestación del Absoluto Infinito.

Pero ¿cómo se realiza, en concreto, la dinámica de la voluntad que apetece el bien? De hecho, la voluntad se dirige a través de los bienes finitos hacia un bien ilimitado sin horizonte. En una palabra, se encamina hacia un Bien Infinito y Absoluto, como el único que puede servir de marco a todo bien posible. "Así entendimiento y voluntad humanos, dice Soler Puigoriol, llegan al ser, primero finito, y por la dinámica de éste al Ser Infinito, al Ser Subsistente" (90). Todo el ser del hombre, pues, concurre al unísono en la búsqueda del Bien como tal. Si no hubiese un Bien final que atrajera la voluntad del hombre, no se explicaría en modo alguno su inquietud radical y su búsqueda insaciable de los bienes finitos.

La razón de dicha inquietud tendencial hacia un más allá siempre ulterior tiene su origen en Dios mismo que "siendo por naturaleza, dice A. Nygren, el Bien Supremo, la suma de todos los bienes imaginables

(88) Cf. P. LAIN ENTRALGO, *La empresa de ser hombre*, p. 277.

(89) M. SCIACCA, *Morte e immortalità*, Milano 1962, p. 183.

(90) P. SOLER PUIGORIOL, *El hombre, ser indigente*, Madrid 1966, p. 23.

que se pueden desear, está en su naturaleza el atraer hacia Sí todo deseo y todo amor" (91). Todo deseo y amor queda, por tanto, polarizado por la atracción del Sumo Bien. Pero esta afirmación no aboca a un Dios mecanicista, que presiona sus criaturas, sino muy al contrario, nos descubre la fisonomía auténtica del Absoluto que fundamenta en sí toda la tendencia del amor humano. Podemos afirmar, por consiguiente, que todo el peso gravitatorio del deseo ilimitado del bien, al que tiende siempre el hombre, se halla en el Sumo Bien, que le atrae hacia Sí en cada uno de los bienes que él persigue, como signo de su búsqueda trascendental.

Estudia detenidamente J. B. Lotz el sentido de dicha atracción, sosteniendo que "la tendencia que se lanza hacia el Absoluto Trascendente, como en ruta hacia él, connota un movimiento, como el efecto de una atracción constante y directa del Absoluto" (92). A nuestro parecer, no podemos en modo alguno catalogar dicha tendencia entre las coordenadas de tipo moral, infravalorando la importancia que tiene en sí misma. El pasado ha contemplado casi con exclusividad los argumentos de orden metafísico al hablar de las pruebas de la existencia de Dios, relegando a un segundo plano de importancia las razones denominadas de tipo moral. Esta bisección pertenece a una visión ya superada del pasado, en la que el aspecto antropológico estaba casi marginado, porque apenas si entraba en los horizontes del conocimiento de la época.

Actualmente, sin embargo, ha conocido la antropología un gran progreso replanteando una serie de problemas, relacionados con la teodicea, que reclamaban una nueva interpretación. En efecto, se ha podido constatar después de un detenido estudio que los tales argumentos metafísicos —tan supervalorados— no tenían fuerza alguna sino en relación con el hombre. De lo contrario, pasaban a ser poco menos que puras abstracciones, que no podían suscitar en modo alguno el interés del hombre. Por otra parte, entrando aún más en el mismo núcleo de toda la cuestión, llegamos a la conclusión de que esta nueva panorámica de la antropología afecta directamente al valor intrínseco de las pruebas de la existencia de Dios.

No sólo no se tolera actualmente en el campo filosófico unos esquemas, estructurados bajo la división de pruebas metafísicas y mora-

---

(91) A. NYGREN, *Eros und Agape*, vers. cast., *Eros y Agape*, Barcelona 1969, p. 207.

(92) J. B. LOTZ, *Das Urteil und das Sein. Eine Grundlegung der Metaphysik*, München 1957, vers. franc., *Le jugement et l'être*, Paris, 1963, p. 153.

les, sino lo que es más, ningún argumento tiene valor, si no es referido de alguna manera al elemento antropológico. Por eso los argumentos antropológicos no sólo están —en la nueva mentalidad de la filosofía personalista— en una situación de inferioridad con respecto a los metafísicos, sino que aún tienen la primacía. Pues el problema de Dios se plantea en la actualidad en un terreno totalmente distinto del anterior, es decir, en el cambio religioso —según ya expusimos— en el que el hombre está interesado plenamente como persona, y no sólo como sujeto pensante.

Pero además la afirmación de Dios, con la que el hombre prorrumpe de una manera práctica en la tendencia al Infinito, no finaliza en algo indefinido, como si tendiera a la posesión de un bien abstracto, sino por el contrario, del Supremo Bien Personal, que alienta toda su esperanza tendencial (93). Por eso el deseo del hombre es autocéntrico a la vez que heterocéntrico por la trascendencia del amor, que gravita en su interior (94).

Este avance de Marcel en la exposición de las pruebas de la existencia de Dios había sido ya intuido de alguna manera por Blondel al establecer una comparación entre el proceso intelectual seguido antes en las pruebas sobre la existencia de Dios y el propuesto en la actualidad. Si la contingencia del cosmos, su solidez relativa habían servido de premisas a las pruebas decisivas desde el doble punto de vista noético y pneumático convergente; actualmente hay todavía un aspecto superior: el 'elan' de nuestro pensamiento, dirá Blondel, que tiende a la afirmación de un Trascendente que muestra en su dinamismo interno que Dios existe (95). Nuestro pensador analiza dos épocas con sus características ideológicas propias para deducir de ellas sus consecuencias, por lo que respecta a los presupuestos de las pruebas de la existencia de Dios. Pues si correspondía a la primera etapa un progreso en el planteamiento del problema de Dios, en la segunda se dio un enorme avance, al ampliar la visión desde la cual se vislumbra la panorámica actual acerca de las pruebas de la existencia de Dios.

En esta coyuntura es preciso preguntarse lo siguiente para clarificar aún más los caminos seguidos en todo este proceso: los dos aspectos, el antiguo y el actual, en que se ha replanteado el problema

(93) Cf. X. TILLIETTE, *Philosophes contemporains*, Paris 1962, p. 45.

(94) Cf. G. MARCEL, *Être et avoir*, Paris 1935, p. 243.

(95) Cf. M. BLONDEL, *La Pensée*. T. I: *La Genèse de la pensée*, Paris 1934, p. 187.

de Dios, ¿presentan alguna oposición entre sí, de manera que parezcan oponerse de alguna manera? A nuestro parecer, ha habido un progreso; pero no en la línea de negación, sino de profundización de lo anterior. Así también lo sostiene J. Bagot comentando el pensamiento de Marcel sobre el particular. Según él, las dos formas de actividad: el análisis fenomenológico y el descubrimiento de la trascendencia absoluta del Ser se complementan (96).

La dialéctica de este progreso constituye una tensión entre lo anterior y lo presente, que se resuelve en línea positiva. La superación continua de las dificultades que salen a cada paso en la búsqueda del Infinito Trascendente se cifran especialmente entre lo que soy yo y lo que es el Absoluto para mí (97). Es decir, el hombre experimenta en sí mismo un sentido especial de trascendencia. Por esta razón se siente incluso a veces como dividido entre la posesión de su ser y el deseo de la plenitud del Ser que lo envuelve.

Por eso dirá Sciacca que "nuestro deber será rescatar al hombre de lo empírico, para reconquistarlo en lo Absoluto, impulsándolo hasta hacerlo vivir en el Ser, donde está inicialmente inserto, y a quien teleológicamente tiende" (98). De una manera explícita asienta Sciacca la bipolaridad del hombre empírico y del hombre lanzado al Absoluto. Con todo, no puede hablarse propiamente de división, sino antes bien de superación, dentro de una plena integración de la realidad total que culmina en el Infinito Trascendente. De ahí que la posesión acertada estriba en la relación personal entre el Absoluto y nosotros (99). Mantener esta situación dialéctica de hombre es precisamente la solución al problema indicado sobre la trascendencia Infinita de Dios respecto al hombre. Pero ¿qué actitud debe tomar el hombre para superar su propia situación existencial? En una palabra, ¿cómo podrá redimirse el hombre en el sentido fuerte de la palabra? El hombre se actualiza plenamente cuando responde a la invitación del Tú Absoluto, porque su misma existencia no es tal, sino en presencia de Dios, en comunión con El (100). Solo así puede el hombre superar su situación existencial. Esto no denota, sin embargo, la supresión del valor del yo

(96) J. BAGOT, o. c., p. 186.

(97) Cf. G. MARCEL, *La métaphysique de Royce*, Paris 1945, p. 113.

(98) M. SCIACCA, *L'uomo, questo 'squilibrato'*, Milano 1963, p. 199.

(99) Cf. G. MARCEL, *La métaphysique de Royce*, Paris 1945, p. 112.

(100) Cf. R. TROISFONTAINES, *De l'existence à l'être*, t. I, Paris 1953, p. 333; también G. MARCEL, J. M., p. 153; y R. I., pp. 64-65.

personal, como si quedara diluido en la nirvana divina. No; es el encuentro con la plenitud del ser, según se desprende de lo que es Dios para el hombre.

Por eso Dios es el único 'Tú', que en modo alguno puede devenir un 'él' para el hombre. Es decir, no sólo no queda la personalidad del hombre infravalorada, sino que aún queda sublimada. Porque su relación con Dios no se mueve en la dirección del yo hacia un Infinito impersonal —en él— sino antes bien en la vertiente de un Tú personal (101). Más aún, la autoafirmación de la propia personalidad depende de la afirmación racional del 'Ser' (102). Por eso insiste tanto nuestro autor en que Dios no sólo no es un objeto, sino ni siquiera un 'él'. Porque en tal hipótesis, Dios dejaría de ser el constitutivo formal del hombre, en la línea interpersonal.

Ahora bien, dado que la persona no se realiza en plenitud más que en la línea del amor, y éste no es posible sino en la realidad personal, queda puesto de manifiesto que la relación con el Tú Absoluto connota siempre la plena realización del amor (103). Pues el amor vincula al hombre con Dios, perfeccionándolo en lo más íntimo de su ser, al hacerle partícipe de una comunión divina (104). Este es el intercambio de bienes, que tienen lugar en el amor. Por eso promociona él de la mejor manera a la persona humana, como abierta al infinito. "Es en la vivencia de la exigencia del amor como algo absoluto, afirmará J. Gómez Caffarena, donde el hombre de hoy puede encontrar, antes aún que en ninguna exigencia intelectual, la apertura al absoluto" (105).

Esta exigencia del amor hacia el Absoluto radicaliza totalmente la opción fundamental del hombre, como persona. Porque no hay para él opción posible frente al impulso incoercible del amor al Infinito. Por eso la exigencia del amor tiene la primacía sobre cualquier otra que pueda tener el hombre, aun en las de orden intelectual.

### **El Sumo Bien como impulsor del amor del hombre**

Tocamos aquí el nervio central de la filosofía de G. Marcel. Para él, el motor que impulsa al hombre es precisamente el amor. Este, por lo

(101) Cf. G. MARCEL, *Journal Metaphysique*, Paris 1927, pp. 153; 156s.; 255 y 272.

(102) Cf. G. MARCEL, *Être et avoir*, Paris 1935, p. 175.

(103) Cf. J. DE FINANCE, *Connaissance de l'être*, Paris 1966, pp. 486-487.

(104) Cf. S. DECLoux, *Le mystère de l'Esprit d'amour*: NRT 9(1969) 347-369.

(105) Cf. J. GÓMEZ CAFFARENA, *Panorama del problema de Dios*: Rev. de Filosofía 25 (1966) p. 214.

demás, no es concebido como una fuerza ciega que nada tiene que ver con el entendimiento. De ningún modo. La relación con el entendimiento es el primer presupuesto del amor. Todo el hombre está entonces empeñado en la prosecución del Bien Absoluto, como volcado totalmente hacia El. Sin embargo, no es una relación ideológica como formando parte de todo un proceso sistemático, sino antes bien como algo vital en el hombre al dirigirse éste por el amor a lo eterno, en donde se inmoviliza plenamente (106). Porque todo el movimiento del amor finaliza teleológicamente en el Absoluto Eterno. Esta es la máxima experiencia que puede aportar G. Marcel respecto a los presupuestos filosóficos sobre las pruebas de la existencia de Dios. Ha colocado en el lugar de los argumentos filosóficos al mismo hombre, como centro de toda la atención filosófica. En concreto, al hombre actualizado por el amor hacia el Absoluto, como manifestación viva de la realidad de Dios. Ha puesto así de manifiesto nuestro autor que el hombre está lanzado hacia el Trascendente, y esto de una manera estructural, según su amor tendencial hacia él mismo con todo el peso de su persona.

No dudará por eso en afirmar J. Bagot que el amor es el motor íntimo de toda la actividad del hombre, como el 'elan' que le impide cerrarse en sí mismo para estar abierto al Infinito (107). Pues bien, la relación que hay entre el amor y el Absoluto Trascendente radica en el hecho de que el Ser Infinito poseyendo en sí mismo toda perfección, es el mismo Amor atrayente para el hombre. El amor es para el hombre, según Gabriel, su propia expresión, el dato ontológico esencial (108). Esto es, no hay un conglomerado de bienes que atraen al hombre, sino un único Bien: el amor que lo plenifica totalmente, aun en el pluralismo de los bienes particulares está el amor ejerciendo su atracción hacia el Trascendente al lanzar al hombre a la conquista de otro bien, que tampoco podrá saciarle plenamente si no es en el hallazgo definitivo del Sumo Bien.

El amor es, pues, la aspiración fundamental que nos dispone a alcanzar el Infinito (109), como una especie de sincronización con el mismo. Por eso el amor no es como un elemento sobreañadido, sino que afecta realmente al sujeto en sí mismo. Al elevarlo a una relación con el Ser Trascendente se podría hablar incluso, según la opinión de

---

(106) Cf. G. MARCEL, *Journal Métaphysique*, Paris 1927, p. 63.

(107) Cf. J. BAGOT, *Connaissance et amour*, Paris 1958, p. 227.

(108) G. MARCEL, *Être et Avoir*, Paris 1935, p. 244.

(109) Cf. J. BAGOT, o. c., p. 229.

J. Bagot, de una cierta creación del sujeto en el amor (110). Cuando Dios ama a una persona, le comunica la misma existencia, a diferencia del hombre que se adhiere a algo que existe ya independientemente de él. De ahí la razón del por qué el hombre no puede eludir la pregunta acuciante por el Absoluto; ya que es como la última condición de posibilidad de todo su ser y de su pensar (111). No puede el hombre, por tanto, razonablemente, desentenderse de Dios, porque le atañe en lo más profundo de su ser.

Dios, como Bien esencial, es la causa eficiente y motora del dinamismo interno de la voluntad humana (112). Cerrar los ojos a la problemática de Dios significaría para el hombre la más grave alienación de sí mismo. Porque ante el Bien Supremo la voluntad no puede de ningún modo quedar impasible, antes bien se dirige necesariamente hacia El, al igual que la brújula imantada inquieta en su dirección hacia el Norte.

Un dato psicológico arroja mucha luz sobre el particular: Todos los hombres anhelan la felicidad plena y, por tanto, aspiran al Sumo Bien, el único que puede saciar plenamente su deseo y exigencia naturales (113). Esta constatación de nuestro ser nos da a conocer que estamos abiertos a una realidad superior. Descubrimos así que nuestro mismo ser exige algo más allá de su finitud, sin la cual no podría existir (114). El mismo ser del hombre, pues, revela en sí al Infinito Trascendente por la afirmación de su vigencia absoluta. La única explicación plausible de la tendencia del hombre desemboca en la afirmación de la existencia del Absoluto Trascendente.

Es necesario insistir aquí en el hecho que no se da la exigencia del Absoluto Trascendente de una manera maquinal, sino antes bien en el transfondo de la dialéctica del yo con el tú, como correlación primera de la comunidad de amor entre el yo y el Tú absoluto (115). Pues la comunidad humana, que se establece entre el yo y el tú, se

(110) Cf. J. BAGOT, *Connaissance*, p. 145.

(111) Cf. P. VALVERDE, *El problema de Dios en la filosofía analítica: 'Pensamiento'* 25 (1966) p. 339.

(112) Cf. J.-D. ROBERT, *Approche contemporaine d'une affirmation de Dieu*, Bruselas 1962, p. 195.

(113) Cf. M. F. SCIACCA, *Existencia de Dios y ateísmo*, Buenos Aires 1963, pp. 140-141, vers. del italiano.

(114) Ff. P. SOLER PUIGORIOL, *El hombre, ser indigente*, Palma de Mallorca 1966, p. 20.

(115) Cf. G. MARCEL, *Journal Métaphysique*, Paris 1927, p. 196.

basa en el amor, como vínculo de unión entre ambos (116); expresando el 'nosotros' adecuadamente la unión del yo y el tú en el lazo del amor recíproco. Aunque el 'nosotros' no agrega nada, en realidad, a la unión, sino que únicamente es un signo expresivo de la unión ulterior a la que tiende el hombre respecto al Infinito Trascendente (117).

Por eso J. Bagot designará al 'nosotros' como la traducción de la experiencia interpersonal (118), transferible a un horizonte sin límite. Por otra parte, el elemento comunitario entra en primera línea en esta concepción del yo-tú, como un 'nosotros' (119); hallándose, por tanto, muy lejos de todo ribete jurídicista, como inserto en el amor recíproco (120).

Pero, además, este amor no queda encerrado en una comunidad de círculo reducido, sino que por el contrario nos lleva dinámicamente hacia el Infinito (121). De lo contrario, habría una especie de inevitable ambigüedad que no quedaría resuelta, si el amor no nos uniera al Tú Absoluto (122). Pues el Tú Absoluto es el 'Otro' con mayúscula, como la plenitud máxima del ser del hombre (123). De manera que el encuentro con El nos impulsa a trascender todos los demás seres para volvernos hacia el Ser, el Absoluto Trascendente (124).

Pero todo esto lo realiza el amor, como fuerza dinámica interior que nos abre a los seres y, a través de ellos, últimamente al Ser Absoluto (125). Pues bien, es necesario sumergirse en la vivencia de la exigencia del amor, como algo absoluto. En ella puede el hombre de hoy encontrar, antes aun que en ninguna exigencia intelectual, la apertura al Absoluto (126). En efecto, el hombre tiene en sí una dimensión de apertura al Absoluto, a través sobre todo de la exigencia absoluta del amor (127). No se puede, por lo mismo, soslayar esta realidad

---

(116) Cf. G. MARCEL o. c., pp. 217-218.

(117) Cf. G. MARCEL, *Le Mystère de l'être*, Paris 1951, vol. II, pp. 91; 171-172.

(118) Cf. J. BAGOT, *Connaissance*, p. 103.

(119) Cf. J. BAGOT, o. c., p. 104.

(120) Cf. G. MARCEL, *Journal Métaphysique*, Paris 1927, pp. 169 y 282.

(121) Cf. G. MARCEL, o. c., p. 157.

(122) Cf. G. MARCEL, *Journal Métaphysique*, pp. 274-275.

(123) Cf. G. MARCEL, *Être et avoir*, p. 24.

(124) Cf. J. BAGOT, *Connaissance*, p. 228.

(125) Cf. G. MARCEL, *Le Mystère de l'être*, Paris 1951, vol. II, p. 179.

(126) Cf. J. GOMEZ CAFFARENA, **panorama del problema de Dios**: 'Revista de Fil.' 25 (1966) p. 214.

(127) Cf. J. GOMEZ CAFFARENA, *Ibid.*, p. 214.

palpitante en el hombre; porque precisamente "la misión principal de la comunión entre los hermanos es la de conducirles a la comunión con lo Absoluto, con Dios. Sólo en esta etapa habrá alcanzado la existencia toda su perfección" (128).

Así, aun en la manera de concebir el hombre lo finito, no puede liberarse de ningún modo de un supuesto Infinito; pues lo 'finito' es un derivado de algo anterior. En concreto, es lo que no llena, lo que no llega a algo que todos previamente entrevemos, no como concepto, sino como horizonte atemático. En realidad no podríamos llamar a algo finito, si no tuviéramos una amplitud mental infinita. Porque el mismo concepto de finito no dice de sí ni 'pequeño', ni 'grande', prescinde. Lo único de que habla es de un límite por más inmenso que fuera en sus dimensiones. En tal caso, ¿no será el límite mismo que es negativo? ¿Carencia de ulterior realidad, no sólo existencial, sino aún posible? ¿No late en todo esto un supuesto, a saber, lo no-limitado? Y ¿por lo mismo, como ideal y apertura del espíritu, solo realizable plenamente en esta dirección? Agustín dirá acerca de esto: "Non dicemus aliud alio melius, nisi esset nobis impressa notio ipsius boni". Parece glosar Marcel la frase agustiniana cuando afirma que el Tú Absoluto está implicado de algún modo analíticamente en el tú finito (129).

Agustín es el gran detector de la inquietud esencial del hombre y de su última razón de ser. El Aguila de Hipona puso las bases antropológicas de la apertura fundamental del hombre al Absoluto. A ese respecto todas las estructuras medievales y modernas se inspirarán en él. Más aún, el argumento deontológico que más tarde se desarrollará explícitamente tendrá también su origen en Agustín. La fuerza probativa del argumento agustiniano —orquestado también por San Anselmo al vislumbrar que el hombre no podría juzgar del más y del menos, sino estuviera orientado radicalmente hacia el Máximo— estriba en que el hombre no puede prescindir de estar orientado 'hacia el Infinito'. De ahí que si aceptamos al hombre no podemos declarar irreal lo Infinito, puesto que el mismo hombre se autodefine por la orientación hacia El.

Por eso la aportación singular de Marcel al existencialismo está sobre todo en su filosofía de la esperanza, enraizada en la base humana. Por dicha razón se detiene muchísimo en la constatación del fenómeno de la vida, sobre todo en su aspecto de interrelación amorosa para dar

(128) I. LEEP, o. c., p. 126.

(129) Cf. G. MARCEL, *Journal Métaphysique, Paris 1927*, vers. cast., *Diario Metafísico*, Buenos Aires, p. 276.

el salto a la esperanza trascendente del Tú Absoluto Personal, con quien dialoga el hombre, aun cuando lo haga a través de sus semejantes.

En todo este proceso, pues, acusa el hombre su tendencia hacia el Bien. Por eso desarrolla nuestro autor el argumento eudemonológico, esto es, el del deseo de la felicidad, o más exactamente el argumento de la inquietud: esa no acallable sed del hombre, que no se satisface con nada limitado; en donde busca el hombre el bien sin poder detenerse en ninguna realización finita. Porque su tendencia radical se revela, como esencialmente inquieta ante todo lo finito, a través de los diversos actos tendenciales con que la expresa. Todo lo cual significa que el último atrayente que explica la tendencia de su inquietud en modo alguno puede ser finito. Además, este último atrayente debe darse, porque la tendencia siempre es correlativa de un bien; y no puede menos de ser ente, al menos en el sentido de no ser imposible; de lo contrario, la tendencia misma sería la pasión más inútil, el absurdo más inconcebible. Por consiguiente, es necesario admitir, como ente, como realidad de alguna manera, un último atrayente que no sea finito. Damos por supuesto en esta manera de argumentar lo que se llama en metafísica fundamental: "el principio de finalidad".

### **Nudo central del problema de la tendencia radical del hombre**

El problema concreto, pues, es el siguiente: ¿nuestra tendencia supera realmente todo lo finito precisamente **en cuanto finito**? Se puede apelar, en primer lugar, a la experiencia. Pero la simple experiencia no nos da sino un cierto margen de probabilidad, ya que la experiencia es histórica, es decir determinada. Por eso si el hombre hasta ahora ha superado X finitos, ¿le da esto seguridad de que en adelante va a superar todos los finitos que se le presenten? ¿No encontrará por fin alguno tan grande que sea capaz de satisfacerle y, por tanto, de descansar en él? Ahí está el nudo de toda la cuestión: ¿la inquietud es absolutamente radical ante la finitud como tal? o ¿se trata simplemente de una apetencia de algún bien especial, sin que necesariamente tenga que ser Infinito?

Veamos en concreto las diversas soluciones que se han dado a este problema tan candente, a tenor de las objeciones que se han ido presentando en el transcurso de los tiempos. La dificultad más seria que suele plantearse es la siguiente: no ambicionamos un Bien Infinito, sino la serie indefinida de bienes finitos. Es decir, nuestra ambición es úni-

camente tener siempre más y más. Sin embargo, aquí hay una falacia por cuanto se atiende al aspecto cuantitativo, sin tener presente el cualitativo. Toda la ambición del hombre, contemplada desde el ángulo de la psicología humana, apetece algo "cada vez mejor". Pues bien, si la serie es finita, siempre estará el hombre en tensión creciente hacia lo ilimitado, no pudiendo ser en modo alguno la serie de finitos el último atrayente del hombre.

M. Blondel se ocupó del argumento. Lo desarrolló sobre todo en su libro 'L'Action' de 1893. Su tesis fundamental es la siguiente: 'La voluntad que quiere' se revela a través de 'la voluntad querida', como una voluntad inquieta ante lo finito. La contribución más singular de Blondel es la atención a la psicología de cada una de las etapas, que presiden el desarrollo del hombre. En sus primeros años el hombre se desenvuelve dentro de una atmósfera muy egocéntrica, centrada primordialmente en sí mismo. Apetece la propia felicidad en el orden del poseer, "del tener, dirá Marcel, tener riquezas, tener honores, tener incluso a los otros hombres". Dentro de su evolución, la madurez le inclinará normalmente a una insatisfacción respecto a su primer proceder. Se complacerá más en el 'dar' que en el 'recibir'. En este estadio ocurre algo significativo: 'el eros' profundo del hombre se centra más en el 'ser', que en 'el poseer', según Marcel, como más plena autorrealización personal.

Pero ¿no habría razón suficiente para pensar que el hombre apetece amar a sus semejantes, y en esto está su atracción hacia el bien como tal? Y ¿por tanto, la humanidad, como tal, constituiría el objeto hacia el cual tendería el hombre, a manera de un Infinito atrayente? Sin embargo, si analizamos más de cerca la psicología del hombre, percibiremos que el amor que se abre normalmente a la amistad, al consorcio conyugal, a la familia, luego lo rebasa. En este aspecto la anotación de Blondel nos parece de sumo interés. Los dos cónyuges, según él, construyen al principio un círculo cerrado en sí mismos, compuesto solo por los dos. El mundo en esta primera fase de su vida se reduce únicamente a la intimidad conyugal entre ellos. Parecen prescindir por completo del resto de la humanidad. Pero al proceder así se encuentran empobrecidos dentro del reducido marco, en que voluntariamente se han enclaustrado. No se sienten ni mucho menos liberados. Tienen luego la experiencia de sentirse defraudados en la búsqueda de una felicidad plena que anhelaban hallar, encerrándose en sí mismos egoísticamente. Es entonces cuando buscan algo más, al tomar conciencia que no pueden hallar la plenitud de sí mismos. Se les

abren nuevos horizontes cuando programan el futuro de una familia, los hijos. Los dos hacen la experiencia de darse a los hijos para reencontrarse a sí mismos.

El nuevo avance psicológico que tematiza la vida de los esposos les crea a veces una dificultad. Acontece algunas veces que el círculo conyugal se ha engrandecido con los hijos, pero no se ha abierto a los demás. Por esto el hombre permanece todavía hostil ante la humanidad. El hombre se halla aquí en un segundo estadio. Muy bien advierte Blondel que el hombre tiende naturalmente a superar dichas fronteras de la familia, de la sociedad concreta, de la patria. Y por último, aun las de la misma humanidad. El hombre hace la experiencia de tener que afrontar sus posiciones anteriores para sublimarlas en una entrega más completa a toda la humanidad. Pero ahí está el punto neurálgico de toda la cuestión: cuando el hombre ama sinceramente a la humanidad, percibe al mismo tiempo que ésta le desborda. Incide aquí lo religioso, revestido de cualquier ropaje, no a manera de una sacralización burda de lo humano, en que éste parece perder su personalidad, sino de una asunción o sublimación en la esfera de lo trascendente, como única explicación plausible.

Emerge así en el hombre una actitud religiosa, vuelta al Infinito. Este es el resultado de la insatisfacción radical del hombre, que busca y apetece siempre trascenderse en una incansable búsqueda. El diagrama de todo hombre sigue este mismo camino en su autoperfeccionarse. Y la razón de ello está en que desde el primer momento de su existencia está como lanzado hacia el Infinito y, por tanto, no tiene nunca horizonte alguno que lo limite.

Todo el peso del argumento descansa en el hecho de la inquietud y apetencia del hombre. Estas a su vez hunden sus raíces en el Infinito. Es preciso desmitizar, por tanto, un concepto de Dios que no corresponde sino a la hechura de nuestra voluntad, de nuestra manera de pensar. No; el Dios auténtico es aquel al que tendemos estructuralmente; a quien apetece según nuestra apertura natural. Pero lo más importante es anotar que vamos hacia el Bien-en-sí. Porque si todo se redujera únicamente a que físicamente yo no pudiera no querer ser feliz de algún modo, ¿no estaría entonces en mi mano el elegir el modo concreto de mi felicidad? Lo decisivo, pues, contra el eudomonismo está en que, aunque materialmente siempre coincida la búsqueda del bien con la búsqueda de mi felicidad bien entendida, con todo formalmente

es distinta. Por eso tenemos conciencia de que lo que se nos exige en el amor es amar el bien-en-sí; que también es el verdadero bien-para-mí, aunque no buscado únicamente en cuanto es bien-para-mí.

Ahora cabe preguntarse: ¿no será el bien de mis semejantes el motivo suficiente del bien que apetezco, como un altruísmo de sumo valor? ¿Por qué no es suficiente? Según ya expusimos, damos por supuesto que el bien mío, del propio sujeto no es fundamento suficiente de mi apetibilidad. Ahora bien, ¿por qué razón una suma por grande que sea de seres como yo, va a conseguir algo esencialmente distinto?

La suma de cosas iguales nunca puede dar como resultado lo esencialmente distinto. Más aún, ¿por qué razón me intereso por mis semejantes? ¿Tal vez porque son parecidos a mí y yo vislumbro que me gustaría que a mí me tratasen de la misma manera en sus circunstancias? Esto es ciertamente un sentimiento, pero me puedo sustraer fácilmente a él. ¿Puede haber, entonces, otro motivo? ¿Quizá un pacto social? Estaría también en mi facultad prescindir del mismo. ¿Tal vez hay algo en el otro y en mí que nos unifica de alguna manera? Es decir, ¿se da el universal platónico? Pero todo esto ¿qué fuerza e imperativo tiene en el momento difícil del sacrificio? Es cierto que hay solidaridad humana, como la proclaman Camus y los marxistas, pero ésta necesita una base más sólida para impulsarla, y es la que estamos buscando, puesto que la humanidad en sí misma no es suficiente, como motivo explicativo de mi tendencia. Buscamos, por tanto, eso que está en mí más profundo que mi propio yo, y que está en el otro más profundo que él mismo. Ahora bien, para que pueda ser lo que precisamos que sea en estos momentos, tiene que ser Infinito.

Y, ¿por qué razón no podría ser un valor finito el que atrayera al hombre? Porque si fuera un valor meramente finito —aunque se concibiera lo mayor posible— con todo, en cuanto finito, sería ajeno a mí y a los demás, y no explicaría, por tanto, nada en absoluto.

Lo único, pues, que puede darme la explicación es algo que pueda ser mío, sin que sea yo, que esté en mí como algo más íntimo que yo, y que al mismo tiempo sea lo mismo en el otro, y en el otro, y en el otro. Es decir, inquirimos acerca de la última realidad profunda que sea la explicación de todo. En tal hipótesis únicamente queda El, siendo nosotros como una participación del mismo —en un sentido evidentemente no panteísta—. Pues bien, allí está la trascendencia inmanente de una tensión constante hacia el Infinito. Se conjuga per-

fectamente en una unidad el autocentrismo con el heterocentrismo. Ya que el más profundo autocentrismo es el que está centrado en el Infinito. De manera que no amamos en el 'otro' una realidad totalmente distinta de nosotros, al amarlo como a nosotros mismos, dado que lo más íntimo de nosotros es lo que amamos en él. En una palabra, aquello tan profundo en nosotros que ya no es el 'yo', ni el 'tú', ni 'él', pero que constituye a todos como ser. Esto no puede ser sino lo absolutamente 'Otro', ya que en el campo de la finitud es impensable una adecuación de algo, que pudiera ejercer tal influjo sino fuera Infinito.

### **El Hombre frente al Bien Infinito**

El Bien Absoluto nos atrae, porque es infinitamente mayor que nosotros. Por eso no podemos no seguir su atracción. Ciertamente que este seguimiento puede ser desechado físicamente. Ahí está el drama de la contradicción del hombre, obcecado en su voluntad al tomar una actitud negativa frente al infinito.

Pero precisamente en este caso límite experimentamos que nos hemos opuesto al Último atrayente, no en tanto que El nos impone el bien moral, cuanto que El es el Fundamento Último del mismo. Solo El es lo profundo que hay en mí, que me atrae y que atrae a todos. Únicamente El me hace heterocéntrico, o mejor 'absolutocéntrico' al dar a mi propio ser el debido peso. "Solamente por El, yo voy a ser lo que soy". El Infinito Absoluto, pues, es el término final de la apertura que define al hombre. Hemos elaborado así —fieles a la mentalidad marceliana— una reflexión filosófica sobre las profundas exigencias del hombre. Nos queda todavía por dar un paso hacia adelante: Este Infinito atrayente, ¿qué es para el hombre? ¿Podemos llegar al Absoluto-Amor?

El concepto de amor, atribuido al Numen Supremo, no es patrimonio de las religiones antiguas, por más que esté en la base de las mismas, al dirigirse el hombre al Ser Supremo con sacrificios y oraciones para hacérselo benévolo. Más aún, el amor, como atributo absoluto del Infinito, está todavía ausente de la mente de los grandes pensadores de la antigüedad, como Platón y Aristóteles.

Será el cristianismo el que introducirá esta novedad en la representación de Dios. San Juan dirá sin más que "Dios es Amor", como síntesis del Mensaje de todo el Nuevo Testamento. Esta revelación ha iluminado sobremanera el camino de la metafísica. Ella ha hecho concien-

tizar la realidad de que Dios no "tiene", sino que "es" Amor, es Agape. En este panorama ocupan en primer lugar los Comentarios de San Agustín a la primera carta de San Juan. La teología de Santo Tomás, preocupada preferentemente por la afirmación de que Dios es esencialmente Inteligente, dejará algo marginada la verdad fundamental de que Dios es Amor, aunque la tratará incidentalmente al hablar de que Dios tiene voluntad. La tradición escolástica tampoco estuvo muy afortunada por lo que respecta al desarrollo de la filosofía del amor, referida a Dios, aunque por lo demás nunca la omitió.

La filosofía moderna no estuvo del todo ausente de la orquestación de esta realidad esencial de Dios. Pero sólo tímidamente esbozó un camino hacia la representación de Dios como Amor, cuando trató de la libertad de Dios, como eje central de su filosofía. Ockman y Descartes ocuparán los primeros puestos en esta temática, aun a pesar de sus desviaciones doctrinales. Kant definirá a Dios como la "santidad subsistente", porque su misma voluntad coincide esencialmente con lo moral, a diferencia de nosotros en quienes se da una dualidad entre el imperativo y la posibilidad de rebelión. Es una forma filosófica de describir la Bondad Suma de Dios.

Fichte también se alineará en esta nueva dirección al afirmar — en su última época — al Absoluto como libertad. Llega, por lo demás, al Yo Absoluto y Trascendente a partir del yo humano. En cambio, la filosofía de Schelling y Hegel son decepcionantes a este respecto. Hegel sobre todo descuidó su reflexión sobre el auténtico amor.

En nuestros días otros pensadores, sin embargo, han marcado una nueva ruta. Entre ellos descuellan Scheller y sobre todo, Marcel. Scheller ha conseguido vislumbrar que 'un amor esencialmente infinito' que amide en el hombre, y que por otra parte esté encadenado, exige para su satisfacción un objeto también Infinito. Inquieto está nuestro corazón, dirá Scheller tomando las palabras de Agustín, hasta que descansa en tí' Porque "Dios y solo Dios puede ser la cúspide de esta arquitectura gradual y piramidal del reino de lo amable, y al mismo tiempo fuente y fin de todo él" (130). Describe, pues, Scheller a Dios como el Sumo Bien del hombre. Ahora bien, en el pensamiento schelleriano, el Sumo Bien no puede ser sino espiritual y personal. Porque únicamente así puede ser el último coronamiento de nuestro amor.

Al describir Scheler a Dios como amor tiene muy presente al hombre. Pues, bien, siendo el amor, esencialmente respuesta a otro amor, no puede darse verdadero amor sino en reciprocidad. Si yo, por tanto, amo a ese Bien Infinito es porque me siento amado por El; en la respuesta a su amor, experimento a Dios como el Bien Supremo para mí. Pero la idea de iniciativa por parte de Dios tiene aquí un lugar de preferencia.

En donde encontramos sobre todo el filón central de toda esta nueva orientación en la representación de Dios es en G. Marcel. La armazón interna de toda la filosofía marceliana radica precisamente en esta idea. Pero Gabriel apenas si nos permite sistematizar su pensamiento por su manera —digamos— anárquica de exponerlo. Toda su obra filosófica gira alrededor de esta idea y, sin embrago nunca dedicará a ella una página entera para esclarecer su pensamiento sobre el particular. Marcel une el aspecto personal que Scheller descubre en el amor, pero superándolo al ponerlo a seguro en la línea de trascendencia. En efecto, su descripción de profunda inquietud del hombre, que va buscando últimamente un Bien Infinito, carecería de sentido, si este Bien Infinito no fuera un 'Tú Absoluto', por quien el hombre se siente amado y con el cual el hombre puede entablar el diálogo religioso. Y eso ¿por qué? La razón de ello estriba en el hecho de que el bien que el hombre busca es siempre el bien personal. Más aún, si ama un bien no-personal es en orden a la persona del amigo. Porque todo amor tiene esencialmente un destino personal, según la estructura del mismo hombre.

### **La personalidad del Amor Infinito, como elemento esencial de la fisio- nomía de Dios**

Por consiguiente, el Bien Infinito, que se encuentra al término de todos estos amores y que los trasciende infinitamente no puede no ser Personal. De otra manera, toda la dinámica del amor del hombre hacia lo personal, cuyos diversos jalones indicadores son los hombres con quienes se relaciona, para hallarse siempre lanzado hacia un más allá, sería lo impersonal; lo cual supondría un absurdo teleológico inadmisibles. Sobre todo porque el infinito, como Amor atrayente no sólo es la pura Autobenevolencia, sino también la Heterobenevolencia. Dios nos ama amándose a sí mismo; sólo así nos ama con amor infinito. Podemos rastrear la posibilidad del Amor personal del Absoluto hacia nosotros

en la manera de autorealizarnos nosotros mismos en el amor a nuestros semejantes: cuanto más amamos a los demás, más nos amamos en realidad a nosotros mismos al autoperfeccionarnos.

Pues bien, a partir del modelo de nuestra autobenevolencia con el ideal unificador de la heterobenevolencia podemos concebir la pura Autobenevolencia del Bien Infinito Personal, que incluye esencialmente la posibilidad de la autocomunicación heterobenevolente a la realidad 'por participación', aunque sólo como posibilidad, no como necesidad. Y esto se nos hace tanto más concebible cuanto lo que afirmamos incluye una real Heterobenevolencia 'interna' en su Perfectísima Unidad, que lejos de romper, consagra la pura Autobenevolencia.

Pero, ¿cómo podemos concebir que el Absoluto con quien nos relacionamos en la línea interpersonal sea amor? ¿Por qué le aplicamos ese atributo? Podemos proponer el argumento de la siguiente forma —conforme a la mentalidad de Marcel—. El amor es una perfección pura, es decir, tal que en su misma esencia no incluye imperfección. El Infinito debe tener toda perfección concebible. Luego el Infinito tiene que ser Amor.

Más aún, desde un ángulo antropológico podemos esbozar también el argumento así: Para que el Bien Infinito sea el último Atrayente de la tendencia humana, causante de su inquietud, de su sentido absoluto de la obligación y de su libertad en el amor, no puede menos de ser El mismo Amor Infinito, que adecue ese Bien Infinito y le dé pleno sentido. Aquí está el nudo de todo el argumento: Un bien que no fuera personal, que no fuera por tanto Amor de sí mismo y Amor generoso abierto a la posibilidad de darse a otros seres, no podría ser el Último Atrayente de toda tendencia humana. Porque la psicología de la tendencia humana, aunque tiene esencialmente la índole del 'eros', busca sin embargo la satisfacción del sujeto al que tiende; en una palabra, posee también indisolublemente la índole del ágape, que busca el darse a otra persona. El ágape es esencialmente un movimiento interpersonal. No puede, por tanto, sino dirigirse a otra persona. Aunque en un primer movimiento egocentrista el hombre busque el bien como complemento propio, sin embargo, en una posterior madurez humana descubre que su mayor bien no está en buscar para tener, sino en darse para ser, según la temática propugnada por G. Marcel. El hombre que sólo se busca a sí mismo se cierra el camino de su propia perfección, porque es más perfecto dar que recibir, dentro de la línea personal.

Por lo tanto, no podemos tener por infrapersonal, y por ende, por un ser que no sea formalmente personal aquel último término al que se dirige nuestra tendencia radical, a través de todas las trascendencias de los actos concretos de nuestro mismo tender. Y eso de tal manera que si no fuera el Amor en plenitud el originante de todo el dinamismo volitivo humano, tampoco podría haber sido nunca un Amor inicial, en cuya respuesta va nuestra tendencia amorosa. Y aquí radicaría precisamente nuestra máxima frustración, no sólo por lo que respecta a nosotros mismos, sino aún a toda la comunidad humana, que quedaría desprovista de fundamento sin una referencia al Infinito **Personal**. Porque es respondiendo al amor del Infinito como se desarrolla todo posible amor del hombre.

### **Reciprocidad del encuentro del hombre con Dios**

Según la fenomenología actual, el amor incluye reciprocidad; no porque al amar queramos exclusivamente la correspondencia del otro, lo cual sería negar la esencia del amor y reincidir torcidamente en un puro 'eros' —algo así es lo que piensa pesimísticamente Sartre— sino porque el amor busca en el otro la persona, y la persona del otro sólo es tal cuando el amor despierta amor y suscita una respuesta personal. En esta dirección busca la persona el amor. Esto es, desea que el otro sea perfecto, sea persona. Ahora bien, por lo que respecta al Bien Infinito, no puede pensarse de ningún modo que seamos nosotros los que creamos por primera vez la reciprocidad. Por el contrario, es necesario reconocer que nuestro movimiento hacia El es la respuesta a un amor más fundamental que nos ha llamado a la existencia y nos ha hecho personas.

La razón última de la posibilidad de todo, esto es, por lo tanto, la existencia de un Bien Infinito "más íntimo que la intimidad" de cada uno de los seres personales, a los que tendemos a amar, al ser El el único que da peso a nuestra existencia. Ahora bien, no puede no ser personal ese Bien Infinito que está respaldando un imperativo que, cuando se concibe profundamente, es amor interpersonal. Pues abocaría en el absurdo y en el contrasentido si lo impersonal fundara de esta manera lo personal. Porque la comunidad interpersonal tiene su último fundamento en el Infinito Personal. Aquel, por tanto, que es el Atrayente, que con su atracción da una determinada índole a la tendencia, tiene que poseer necesariamente en grado sumo las perfecciones de la tendencia que queda constituida radicalmente por su atracción.

El hombre, por otra parte, descubre esta tendencia, innata en él, si atiende no tanto al amor tomado como un acto aislado, cuanto como la actitud fundamental de toda su vida, que en modo alguno es sostenible sin una unión con el Absoluto-Amor, que alienta esta aventura, superior a todas nuestras fuerzas humanas. "Al amar así dirá G. Marcel hay en mí algo mayor que yo mismo". Esto es detectar esta fuerza atractiva del Absoluto-Personal, como Amor en lo más íntimo del hombre. Es decir, es tomar conciencia del Dios-Amor que ama en nosotros y a través de nosotros (131).

"El hombre, afirmará Sciacca, es la síntesis de lo finito e infinito. De aquí el desequilibrio: la Idea sobrepasa a la existencia y la pone como en tensión hacia el Infinito, que la trasciende" (132). La realidad superior que hay en el hombre se transparenta en una especie de atracción hacia un más allá sin horizonte. En concreto, experimenta el hombre una tensión entre trascendencia e immanencia en la concepción de su relación con el Absoluto (133). Aquí radica el pleno sentido del Absoluto como Infinito-Amor Personal; solo El puede conferir al ser humano su dinamismo hacia El (134). De ahí el gran misterio del hombre, como algo inexplicable en sí mismo sin una relación al Absoluto, concebido como Amor personal.

La libertad, como autoexpresión de lo que es el hombre, no es explicable sin la referencia a un Dios, que es Amor-Personal (135). Por eso las relaciones del hombre para con Dios se mueven en el ámbito de lo religioso; especialmente, dirá Marcel en el recinto de la adoración e invocación (136). Ya que así satisface el hombre la necesidad imperiosa de hallarse a sí mismo al encontrar al Absoluto de una manera personal (137). En efecto, "la esencia de la persona, sostendrá R. Guardini, se encuentra en último término en su relación con Dios"

(131) Cf. J. GOMEZ-CAFFARENA, *Metafísica fundamental y trascendental*, Alcalá de Henares 1966, p. 365 s.; también E. LEVINAS, *Totalité et infini*, La Haye 1968, pp 19-22; M. SCIACCA, *La libertà e il tempo*, Milano 1965, p. 317; R. TROISFONTAINES, *De l'existence à l'être*, vol. I, p. 281.

(132) Cf. M. SCIACCA, *Atto ed essere*, Milano 1963, p. 69.

(133) Cf. J. GOMEZ CAFFARENA, *Acta Congr. Thom. Intern.*, vol. I; *De Deo*, Roma 1965, p. 274.

(134) Cf. J.-Y. JOLIF *Comprendre l'homme*, Paris 1967, p. 141.

(135) Cf. M. RICOEUR, *Negativité et affirmation originaire: "Aspects et dialectique"*, Paris 1956, p. 166.

(136) Cf. L. LEAHLY, *L'inséductable Absolu. Comment poser le problème de Dieu*, Paris 1965; I. TRETOWAN, *L'homme et la connaissance de Dieu*, Paris 1961, p. 124.

(137) Cf. L. LEAHLY, o. c., p. 31.

(138). Ahora bien, puesto que la persona está estructuralmente hecha para el Infinito Trascendente con una tendencia intrínseca al mismo, no puede negar su relación esencial a Dios, sin negarse a sí misma en su propio ser (139). Es de gran importancia, pues, el advertir en todo esto que el problema de Dios se enraiza en el mismo ser del hombre, como tal.

Por eso la intencionalidad que constituye al hombre, como persona, le viene conferida por el Absoluto (140). Aquí hunde sus raíces más profundas toda la metafísica como relación personal con el Absoluto, en la concepción marceliana (141). Por consiguiente, si en la perspectiva anterior, se tributaba un honor de primacía a los argumentos, apellidados metafísicos, en la actual evolución, emprendida por los filósofos existencialistas, se ha logrado integrar una serie de elementos que habían quedado como marginados en la primera concepción; el problema de Dios tenía entonces un carácter más filosófico que religioso, en detrimento del mismo ser personal del hombre, contemplado con una visión predominantemente especulativa. Por el contrario, la contribución original de Marcel ha puesto de relieve la dimensión personal, que necesariamente tienen las pruebas de la existencia de Dios, en sus presupuestos filosóficos. El mérito singular, pues, de Gabriel ha sido sobre todo el haber replanteado y reinterpretado de una manera totalmente nueva el problema teísta en relación con el hombre. En esta dirección ha marcado nuestro autor una época nueva para la Teodicea.

Otros autores hacen coro con la filosofía teísta de Marcel, orquestando su misma doctrina. Muchos de ellos están directamente influenciados por su pensamiento. Más aún, se alinean entre sus comentaristas para resaltar los nuevos valores, aportados por la pluma de G. Marcel sobre el problema de Dios.

Lo finito y lo infinito representan para Sciacca como dos dimensiones de la propia estructura del hombre (142). Esto no connota en modo alguno como si el hombre se hallara transido de una especie de infinitud panteísta. De ninguna manera. Antes por el contrario, indica que lo

(141) Cf. G. MARCEL, *La métaphysique de Royce*, Paris 1945, p. 112.

(138) Cf. R. GUARDINI, *Mundo y Persona*, Madrid 1963, p. 215.

(139) Cf. R. GUARDINI, o. c., p. 213.

(140) Cf. J. A. SOTO, *Hacia un concepto de persona*, Costa Rica 1969, p. 181.

(142) Cf. M. SCIACCA, *L'uomo questo 'squilibrato'*, Milano 1963, p. 111; Id., *Morte e immortalità*, Milano 1962, p. 269.

infinito trasciende lo finito, que se halla abierto al mismo. Es un excelente comentario a la mente de Gabriel, el sostener que "el amor va más allá de todo juicio posible" (143). Pues en la dinámica del amor descubre Marcel todo el sentido de la trascendencia divina, encubierta en él. No piensa Gabriel en el amor de una manera mecánica, sino antes bien, como instinto divino, inscrito en el interior del hombre, para que le descubra de una manera vital en su propia existencia. Así interpreta M. Corvez la concepción marceliana del amor cuando escribe que "en la filosofía de G. Marcel no se trata del amor metafísico, sino simplemente de la experiencia psicológica del amor. El amor humano, en virtud de su propio dinamismo, conduce a una experiencia de trascendencia" (144).

Es de singular importancia, pues, en la mentalidad marceliana, anotar la diferencia radical entre un amor, concebido dentro de una panorámica metafísica y el propugnado por Marcel —según sus propios comentaristas—, que se mueve en una experiencia viva de la persona. Esta diferencia, sin embargo, no denota que el concepto de amor, expuesto por Marcel, carezca de un valor intrínseco, sino muy al contrario, al deslindar los campos, adjudica él al amor su verdadero puesto en el campo religioso.

Lo que en el fondo se libra en la filosofía de Gabriel Marcel es la búsqueda de un nuevo concepto de persona en estrecha conexión con el amor, como apertura radical al Absoluto Trascendente. Por eso queda enriquecida en gran manera la concepción de persona, como realidad dinámica. La afirmación radical del ser, sostendrá J. de Finance, revela a la persona como existente. Ahora bien, la persona se autoafirma en el conjunto de relaciones humanas, como trasunto de su vocación a una respuesta trascendente (145).

Pero este concepto de persona, entreverado en el amor, no tiene el origen en sí misma, antes bien nace de la iniciativa divina, que ha dejado una huella de su trascendencia en ella, para que le descubra en su deseo innato hacia el Infinito Trascendente (146). Por otra parte, el deseo del Absoluto inhabita en lo más profundo del hombre, como

---

(143) Cf. G. MARCEL, *Journal Métaphysique*, Paris 1927, vers. cast. *Diario Metafísico*, Buenos Aires 1957, pp. 71-72.

(144) Cf. M. CORVEZ, *A la découverte de Dieu*: NRT 91 (1969) 517-530; en part. p. 530.

(145) J. DE FINANCE, *Existence et liberté*, Paris 1955, pp. 63-64.

(146) Cf. C. BRUAIRE, *L'affirmation de Dieu*, Paris 1964, p. 272.

aspiración a la totalidad del Ser (147). En la mentalidad marceliana, pues, Dios se halla presente en lo más íntimo del hombre, atrayéndolo hacia Sí (148). No hay duda de que esta concepción de Marcel se inserta plenamente en todo el movimiento actual de la antropología. Pero nuestro autor desarrolla además toda la dimensión del hombre, al ponerle en relación con el Infinito Trascendente.

Por eso R. Troisfontaines, interpretando correctamente el pensamiento de Marcel, afirma que el hombre sólo es auténticamente tal cuando mantiene la tensión del amor, la comunión con el Ser Infinito (149). No es la definición del hombre a partir de un concepto teísta, como si entráramos en un ontologismo, sino a través de una comprensión más profunda de lo que es el hombre. Pero dicha comprensión no es algo de tipo extrínsecista, sino que pertenece a la experiencia íntima del mismo hombre, que se sabe finito, al mismo tiempo que experimenta paradójicamente una tendencia a superar su finitud radical (150). Todo este dinamismo radica en el amor humano, como la base fundamental de la proyección del hombre hacia el Infinito Absoluto, con quien entabla el mismo hombre una comunión de identidad (151), dentro del ejercicio del amor humano, que se sabe autotranscenderse cuando se pregunta por el qué de su inquietud radical. "Jamás serán satisfechas las necesidades y deseos de un solo hombre al nivel de lo material" (152). Esa imposibilidad está en el hecho mismo de estar el hombre, suspendido en lo Absoluto.

### **Progreso en la línea personalista en la configuración de la imagen de Dios**

Tenemos, por tanto, que preguntarnos ahora: ¿cuál ha sido la aportación más relevante de Marcel en este problema de Dios? A nuestro juicio: la distinción que hace él entre el misterio y el problema mismo de Dios frente a las pretensiones científicistas. Dentro del trasfondo histórico en que está situada la mentalidad de Gabriel, en la que se ponía en tela de juicio la misma existencia de Dios por confundir el campo religioso con el empírico, reduciendo aquél a éste, es de gran importancia

(147) Cf. J. JOLIF, *Le désir de l'Absolu. Comprendre l'homme*, Paris 1967, p. 153.

(148) Cf. M. BUBER, *La vie en dialogue*, Paris 1959, p. 71.

(149) Cf. R. TROISFONTAINES, *De l'existence à l'être*, Paris 1953, p. 315.

(150) Cf. A. DONDEYNE, *L'expérience préphilosophique et les conditions anthropologiques*, o. c., p. 161.

(151) Cf. G. MARCEL, *Être et avoir*, Paris 1935, p. 163.

(152) Cf. M. SCIACCA, *La libertà e il tempo*, Milano 1965, p. 229.

la delimitación de ambos sectores a fin de evitar su confusión, tan perniciosa para lo religioso (153). Así Marcel proclama la absoluta trascendencia de Dios en el terreno religioso. Para ello acerca el hombre a Dios, internándolo en el ejercicio de la experiencia religiosa, para que puede comprender que la realidad de Dios envuelve totalmente su existencia humana. En la primera suposición, el hombre quedaba alejado de Dios, por cuanto se veía reducido a una mera problemática metafísica. En una palabra, al robar a Dios su debido lugar en la relación interpersonal Dios-hombre, éste quedaba también destruido en lo más básico de su personalidad humana. Por eso el encuentro con Dios ha significado para el hombre el reconocerse a sí mismo como tal (154).

Dentro, pues, de estos presupuestos históricos, en que se halla G. Marcel, se comprende el por qué sostiene él que se niega a tratar a Dios como 'existente'. En efecto, el término 'existente' le evoca un objeto empírico. Y, por lo mismo, en su mentalidad, la negación de la existencia de Dios se convierte así en la afirmación de la potencia de Dios, como trascendente, con respecto a todo posible empírico. Es decir, la negación de Dios como existente entraña —en el pensamiento de Marcel— la afirmación de Dios como trascendente (155).

No es de maravillar, sin embargo, que el mismo Gabriel no percibiese claramente cómo podría conciliar su aserto de la negación de la existencia de Dios con la necesidad de afirmarlo siquiera como verdad. El mismo responde que "la fe no puede justificarse sino a condición de que sea trascendente al saber, de lo contrario, al asignar existencia a Dios lo realizamos en el espacio y en el tiempo" (156). Podría incluso parecer a primera vista que llega a contradecirse al sostener que poner la existencia de Dios es, en realidad, poner una relación de Dios con la existencia inmediata, negando explícitamente al mismo tiempo dicha relación (157).

No hay duda de que la mentalidad de Gabriel Marcel ofrece más de una dificultad en su recta interpretación. Por eso es necesario tener presente el horizonte que tiene el autor ante sus ojos para comprender

---

(153) Puede consultarse la opinión de I. LEEP, *La philosophie de l'existence*, Paris 1960; vers. cast., *La filosofía cristiana de la existencia*, Buenos Aires 1963, p. 86.

(154) Cf. G. MARCEL, *Journal Métaphysique*, Paris 1927, vers. cast., *Diario Metafísico*, Buenos Aires 1957, p. 39.

(155) Cf. G. MARCEL, o. c., p. 42.

(156) Cf. G. MARCEL, o. c., p. 40.

(157) *Ibid.*, p. 40.

el significado que tienen sus palabras en concreto. Su pensamiento suele deslizarse entre dos planos distintos. Esta realidad fáctica condiciona y explica los términos que utiliza Gabriel. Cuando él afirma, a propósito de la existencia de Dios, que únicamente la fe puede darnos la clave para entrar en comunión auténtica con Dios, no excluye, a nuestro juicio, el valor de la razón como tal, alineándose entre los fideístas, sino únicamente pretende desmitizar un concepto de Dios, comprometido de tal modo con el saber humano, que parezca quedar reducido al mismo, perdiendo consiguientemente su sentido de trascendencia. Por eso recurre a la expresión dura de afirmar y negar al mismo tiempo la relación de Dios con la existencia, correspondiente a los dos planos de pensamiento en que se sitúa él, para poner de relieve que la realidad de Dios es ante todo algo vital para el hombre.

En nuestros días se ha puesto sobre el tapete toda la problemática de Dios en términos tales, que se ha radicalizado la cuestión. Toda la corriente filosófica que versa sobre la denominada muerte de Dios ha entrado en una dirección que carece de salida. ¿Qué sentido tiene hablar de la muerte de Dios? La respuesta no es fácil de dar, porque el significado es totalmente ambiguo. Los mismos propugnadores de la muerte de Dios como Altizer y Hamilton, en su última fase, hablan de un modo pluralista acerca del significado de dicha expresión.

Hay una amalgama muy diversa de respuestas: desde la que versa sobre la negación más rotunda de Dios como realidad, hasta la que detenta un sentido ortodoxo. Pero en general, abunda la significación de que Dios no tiene ya sentido para el hombre. La misma palabra 'Dios' parece haber perdido toda su significación primordial para degenerar en una palabra sin sentido alguno para el hombre moderno del siglo XX.

La imagen de Dios que la historia ha legado a la humanidad no tiene ya brillo alguno para los ojos sin luz del hombre contemporáneo. Por eso los hombres no experimentan a Dios sino como un ser escondido, ausente, distanciado de ellos. Dios no se percibe en el mundo. Parece como si Dios se hubiera encerrado en una inaccesibilidad para el hombre, dejando al mundo a merced de un juego ciego y fatal. El hombre siente, según esta posición, la experiencia de la muerte o ausencia total de Dios. Su lenguaje es totalmente inadecuado para expresar lo que es Dios para el hombre. Esta inadecuación está a su vez entrelazada con los argumentos clásicos y tradicionales con que se ha representado la imagen de Dios. El hombre actual no se experimenta interpelado por esta pseudofisonomía de Dios.

Ubicados en esta problemática actual de la muerte de Dios sin horizonte alguno, es preciso preguntarnos desde dentro: ¿hay alguna esperanza en esta nueva corriente filosófica? ¿Promete algunos frutos para el futuro? A nuestro parecer, a partir de un planteamiento radical de la muerte de Dios no habría ninguna salida, ya que es preciso hablar de un Dios vivo y no de un Dios muerto. Hé aquí el punto de partida para esta nueva perspectiva que proponemos.

Ahora bien, para hablar de esta manera de Dios es imprescindible replantear la cuestión de Dios, no con unos presupuestos de carácter dogmático —en el sentido peyorativo de la palabra— sino de tipo antropológico, es decir a partir del mismo hombre. Por lo que la imagen de Dios no aparecerá como algo impuesto al hombre de manera postiza desde el exterior, sino como nacido de su mismo interior, como una necesidad intrínseca de su misma persona, que se siente volcada hacia el Infinito Trascendente. Sólo entonces sentirá el hombre atracción hacia Aquel, que le ha moldeado a su imagen y semejanza.

Parece haber intuido G. Marcel desde sus primeros escritos a dónde iría a parar un movimiento que comenzó hace ya tiempo sobre el problema de Dios. El camino que esbozó nuestro autor nos ha servido para llegar a una representación de la auténtica imagen de Dios para el hombre. Su filosofía ha procurado conjugar la trascendencia al mismo tiempo que la immanencia de Dios. Tocó la cuestión tan debatida en la actualidad acerca de la lejanía de Dios, al mismo tiempo que la presencia de Dios en el hombre.

El método, empleado por Marcel, está estructurado a partir de la misma naturaleza del problema de Dios, que corre el grave peligro de confundirse con otros problemas que pudiera el hombre plantearse, aunque fueran de suma importancia. Para el hombre, el problema de Dios es único en su género. Por tanto, no puede adecuarse a cualquier sistema, regido por un método humano. Sería algo paradójico pretender plantear una temática sobre Dios a partir de una metodología, que estuviera viciada ya en su misma raíz.

Por eso la filosofía marceliana confesará desde un principio su posición metodológica al dissociar el concepto de Dios de una idea que el hombre pueda formarse sobre él. "La afirmación de Dios no es, no puede ni debe considerarse como una idea; entra esencialmente en lo absolutamente inverificable" (158). El método, por tanto, viene dado

---

(158) Cf. G. MARCEL, *Journal Métaphysique*, Paris 1927, vers. cast., *Diario Metafísico*, Buenos Aires 1957, p. 43.

por el mismo hombre, contemplado en su total dimensión. Pues bien, haber determinado el procedimiento es haberse situado ya en una posición de seguridad. La eliminación de tratar a Dios como un simple objeto de reflexión científica ha liberado a la Teodicea de un 'impasse'.

Tocamos aquí el nervio central de toda la problemática acerca de Dios, por cuanto se cierra el camino totalmente al ateísmo. Porque si no se puede pensar en Dios como 'existente', en el sentido marceliano, es también necesario consiguientemente renunciar a fundar la negación de Dios en razones de orden empírico (159). En cambio, en la anterior manera de filosofar sobre Dios, el debate sobre El se prestaba a una interpretación negativa, al colocarlo al nivel de lo disputable, reducido a una tesis que debía probarse racionalmente.

Por eso la posición ideológica de Marcel no procede por vía de negación de la reflexión filosófica sobre Dios, sino por vía de superación de unas categorías meramente racionalistas por otras que integran a toda la persona en su realidad complexiva. Dentro de la concepción teísta esto significa un enorme aporte. Es una clarificación del problema de Dios, visto desde las más diversas perspectivas para obtener la imagen auténtica de Dios en relación con el hombre.

Las corrientes subterráneas que minan poco a poco el subsuelo de la afirmación del Absoluto Trascendente son debidas a la ubicación del mismo en un plano puramente intelectualista. De ahí nacen las negaciones rotundas de un ateísmo teórico y práctico. Puesto que se había instalado a Dios en la región de la razón pura, se le desaloja de la misma negándole absolutamente su lugar en ella. La solución plausible, por tanto, a todo este movimiento regresivo del ateísmo y aún de la muerte de Dios no parece pueda venir de una confrontación de posiciones en el plano ideológico, como si Dios fuera un objeto de discusión, dependiendo la aceptación de su existencia de la conclusión a que se llegue, sino de una exposición acerca del lugar que corresponde a Dios, como Infinito Trascendente. De ahí la importancia del aspecto personalista en todo el nuevo replanteamiento de la existencia de Dios.

### **Experiencia religioso-personal del encuentro del hombre con Dios**

Dios no es concebible, pues, en la línea impersonal, sino a nivel de Persona, con quien es necesario entrar en una comunión de in-

---

(159) Cf. G. MARCEL, o. c., p. 41.

timidad. Ya que Dios es para el hombre una 'presencia viva', no la conclusión de un teorema (160). Tal vez el fallo radical de una filosofía extrinsecista haya sido el negar en la práctica la realidad personal de Dios (160 bis), dentro de una obtivización especulativa del mismo.

El carácter personal en la nueva perspectiva sobre la existencia de Dios ha pasado a ser patrimonio de una nueva corriente de pensamiento de sumo interés para el progreso en dicha materia. "Para mí, dice Le Senne, la principal prueba de la existencia de Dios es la alegría que yo experimento pensando que Dios existe" (161). Es evidente que toda expresión, desencarnada del contexto en que se encuentra, puede ofrecer una cierta ambigüedad respecto a su sentido exacto. Aquí lo que se pone de relieve sobre todo es el carácter de experiencia personal que reviste la convicción profunda de la existencia de Dios.

Por otra parte, no puede pensarse, sin embargo, que el encuentro personal con el Absoluto nazca de una manera 'aerolítica', como algo caído del cielo. No, se enraiza en la misma realidad humana, que se experimenta trascenderse en su misma acción interpersonal. Porque dos personas que se relacionan entre sí, se constituyen en dos socios, unidos en la actuación de valores que los trascienden como individuos y como personas (162). U. Pellegrino habla, en esta línea ideológica, de la relación directa con Dios, según la comunicación interpersonal, es decir, dentro de los valores que constituyen el fin supremo de la vida humana (163).

Pero la originalidad de la contribución ideológica de Marcel a la temática fundamental del encuentro personal con el Infinito Trascendente está sobre todo en haber puesto de relieve la importancia decisiva de la respuesta libre del hombre, en la fe, a la invitación divina. Por eso afirmará él que "la trascendencia divina no es sino para la fe, mientras que, por otra parte, la fe no puede pensar en esta trascenden-

(160) Cf. R. TROISFONTAINES, *De l'existence à l'être*, t. II, p. 219.

(161) Cf. LE SENNE, *Philosophie de l'esprit*, Paris 1955, p. 18.

(162) Cf. M. SCIACCA, *L'uomo, questo 'squilibrato'*, Milano 1963, pp. 60-61. En el mismo sentido abunda J. LACROIX, *Marxisme, existentialisme, personalisme*, Paris 1951, pp. 69-70; también hace acorde unísono el mismo M. Buber cuando sostiene que percibimos un effluvio de Dios en cada tú, con que nos relacionamos, dirigiéndose al Tú eterno: M. BUBER, *La vie en dialogue*, Paris 1959, p. 76; Id. *Between Man and Man*, New York 1966, pp. 30-33; Id., *Knowledge of Man. A Philosophy of the Interhuman*, New York 1965, pp. 72-75.

(163) U. PELLEGRINO, *Antropología ed escesa verso Dio: 'Acta Congr. Inter. Thom. VI'*, Roma 1961, p. 273; también A. BRUNNER, *La personne incarnée. Etude sur la phénoménologie et la philosophie existentialiste*, Paris, 1947, p. 207.

cia sino en la línea de la libertad" (164). Por lo demás, se ha de advertir aquí que el concepto de fe, descrito por Marcel, no se confunde con aquel fideísmo, que recibió una condenación eclesiástica, en cuanto negaba la posibilidad de conocer a Dios por la sola luz de la razón natural. Pues el contexto histórico en que habla Marcel es totalmente distinto del que se daba en aquel entonces.

Es preciso, pues, interpretar el pensamiento marceliano en las coordenadas socio-culturales, en que él se halla. Así pues, el problema de Dios, contemplado a la luz de la fe, adquiere una riqueza y profundidad totalmente nuevas. Por eso, es necesario sincronizar con el Dios, que se insinúa en el interior del hombre, ya que sólo El puede dar testimonio de Sí mismo. "En el orden que nos interesa, que es el de la fe, dirá Marcel, no puede haber testimonio más que del Dios vivo" (165). J. Bagot especificará aún más el pensamiento marceliano sobre el particular declarando que "por la fe el Ser se revela como realidad personal a la vez que como fundamento de todo lo que existe, como el Dios absolutamente. Otro, y aún más como lo más interior a nosotros mismos" (166). Esto es, la luz de la fe ilumina nuestros ojos interiores para que podamos percibir la realidad del Ser personal, que confiere solidez a todo lo demás, especialmente a nosotros mismos al anidar de una manera íntima en nuestro interior.

Por eso el encuentro personal con el Tú Absoluto —dentro de la fe— tiene esta peculiaridad de darnos su auténtica imagen. Pero falta todavía un elemento por integrar en relación con dicho encuentro privilegiado, y es el de la dimensión histórica de la persona humana.

### **Dimensión histórica del encuentro con Dios**

La persona no sólo no vive individualmente, sino que es heredera de un pasado que le afecta siempre de algún modo. Negar esta realidad sería mutilar la persona, por cuanto ella es esencialmente histórica, como inmersa en una sociedad de hombres, la humanidad, que se coextiende en el espacio y el tiempo. El reconocimiento consciente de estos vínculos confiere la fisonomía total a la persona en su plena horizontalidad.

---

(164) Cf. G. MARCEL, *Journal Métaphysique*, Paris 1927, vers. cast., *Diario Metafísico*, Buenos Aires 1957, p. 98.

(165) Cf. G. MARCEL, o. c., p. 331.

(166) Cf. J.-P. BAGOT, *Connaissance*, p. 177.

Pero las líneas más profundas de la historia, como tal, se entrecruzan con las de la historia salvífica, estrechamente vinculada a la fe (167). El despliegue total, pues, de la historia tiene tales características, que a través de ellas queda determinada la relación comunitario social del hombre con el Infinito Trascendente. Así dicha historia está presidida por la doble realidad de la immanencia y trascendencia divinas, que emerge de ella como delineando el perfil del rostro de Dios para el hombre esencialmente histórico en su existencia humana. Ahora bien, el hombre, como individuo aislado, no puede en modo alguno dominar la historia en su conjunto. Esta le trasciende, al no poder abarcarla, sino en cuanto se manifiesta a través de ella (168). Pues solamente en ella se siente el hombre plenamente autoexpresado, en su total dimensión humana.

Especificando ahora el sentido concreto de la experiencia a que nos referimos, abogamos por una vivencia existencial de la situación del hombre, inmerso en el universo y desbordado por el mismo. Pues bien, la explicación última de la realidad que el hombre está constreñido a reconocer y a afirmar en su propia existencia, coexistiva a la historia y al cosmos, como dimensiones sociales de su persona humana, inserta en unas coordenadas espacio-temporales que le trascienden, no se halla sino en Aquel que fundamenta, impulsa y plenifica totalmente la existencia humana en su tendencia personal y social a la superación de sí misma, como encuentro definitivo con Dios.

Las dimensiones totales, pues, de la relación personal, a nivel no solo individual, sino aún social en la historia humana, nos configuran la auténtica imagen de Dios para el hombre de hoy.

---

(167) G. MARCEL, *Journal Métaphysique*, Paris 1927, vers. cast. *Diario Metafísico*, p. 83.

(168) Cf. H. von BALTHASAR, *Theologie der Geschichte*, Einsiedeln 1959, vers. cast., *Teología de la Historia*, Madrid 1964, p. 18; también M. SCIACCA, *La libertà e il tempo*, Milano 1965, p. 298.

(169) Cf. A. DONDEYNE, *L'expérience préphilosophique et les conditions anthropologiques*, p. 162; en especial W. KASPER, *Möglichkeiten der Gotteserfahrung heute: 'Geist und Leben' 42* (1969) 389-349; M. SCIACCA, *La libertà e il tempo*, Milano 1965, p. 308 en donde relaciona persona e historia dentro de la integralidad de su fin último; R. TROISFONTAINES, *De l'existence à l'être*, t. I, p. 244; E. LEVINAS, *Totalité et Infini*, La Haye 1968, pp. 8-9 y 23; J. A. SOTO *Hacia un concepto de la persona*, Costa Rica 1969, p. 174; K. RAHNER, *Gotteserfahrung heute: 'Theologische Akademie'*, Frankfurt 1970, pp. 9-24; S. RADHAKRISHNAN, *Religion in a Changing World*, vers. cast. *La religión y el futuro del hombre*, Madrid 1969, p. 108; P. TILLICH, *Die verlorene Dimension*, Hamburgo, vers. cast., *La dimensión perdida*, Bilbao 1970, p. 23.

## CONCLUSION

Si hacemos un corte vertical a las distintas capas que forman el subsuelo del pensamiento filosófico en los últimos años registraremos que éste acusa unas directrices muy marcadas de avance en la línea antropológica. Este progreso, por lo demás, empezó ya a perfilarse en Platón y Aristóteles pasando por los grandes pensadores hasta San Agustín, quien vislumbró los nuevos horizontes que marcarían la pauta para los tiempos modernos.

Así se ha pasado de una experiencia de Dios de tipo cosmológico a otra de carácter más bien personalista, en la vertiente histórico-cosmológica. Pero el progreso ha sido constatado sobre todo en la nueva configuración de la imagen de Dios. Porque la nueva concepción antropológica ha roto por completo los moldes antiguos del pensamiento, en los que se hallaba inscrita la imagen de Dios. En efecto, todo el peso del pensamiento ha recaído sobre la persona. La relación dialógica del 'yo' al 'tú' ha puesto de relieve la dinámica estructural de la persona, referida esencialmente a un tú, como su plena autorrealización personal.

Ahora bien, la indigencia existencial del hombre de salir de su egocentrismo, para hallarse plenificado en su relación alterocéntrica, revela su apertura al Absoluto Trascendente. Este le atrae en cada uno de los bienes que apetece el hombre, y que le lanzan a una ulterior búsqueda en el horizonte ilimitado del bien. Pero el Sumo Bien, que atrae al hombre, como su fundamento, impulsor y ultimidad no puede no ser personal. De lo contrario, el ser personal del hombre estaría fundamentado sobre lo más imperfecto, como última razón de su existencia. De ahí la inquietud radical del hombre hacia el encuentro con el Tú Absoluto, como el sumo atrayente en el ejercicio del amor del hombre.

Estas líneas de pensamiento nos definen los contornos de la imagen de Dios para el hombre de hoy. La perspectiva personalista, sin embargo, no pertenece a un orden de infravaloración, dentro del categorial metafísico, sino antes bien de supervaloración por pertenecer al mismo ser estructural del hombre, en la panorámica del problema de Dios. Con todo, para que la descripción de la imagen de Dios tenga sentido para el hombre ha de ser vivida por el mismo en una experiencia religioso-personal, hasta constituir el centro de gravedad de toda su existencia humana. Sólo así la imagen de Dios brillará con una nueva luz para el hombre de hoy en relación con su más profunda estructura personal. Finalmente, esta base filosófica nos ilumina de alguna manera la ulterior realidad teológica de nuestro encuentro personal con Dios, en Cristo.

