

La condición del hombre en el mundo actual

Cuadro de referencias para una lectura de la exposición preliminar de la *Gaudium et Spes*

Cristo es el fundamento de una comprensión del hombre. Todo hombre resulta para sí mismo un problema no resuelto y solamente Dios da una respuesta plena y totalmente cierta a este problema. «Cristo, el nuevo Adán, en la misma revelación del misterio del Padre y de su amor manifiesta plenamente el hombre al mismo hombre. Él, que es imagen del Dios invisible, es también el hombre perfecto»¹.

El Vaticano II habla del hombre histórico. No habla del hombre, sino de la «condición del hombre en el mundo actual», se trata, pues, del hombre histórico, concreto, no abstracto.

Hombre y mundo no pueden ser separados, relegando el mundo a un hipotético objetivismo extra-humano, anónimo y neutro, que confina al hombre a la categoría de lo adventicio y extraño al mundo. No existe tal inhumanidad del mundo y tal extracosmicidad del hombre.

El pensamiento heterodoxo europeo pasó de una consideración del mundo como mera proyección de la significación de nuestros conceptos, a la postura radicalmente opuesta, al considerarlo como algo extranjero, inhóspito, distante y carente de todo sentido. Imposible desconocer la abismal incommensurabilidad existente entre el contenido circunscrito en nuestros conceptos y la riqueza inagotable de lo real. Jamás el hombre acabará «aquí» de definir lo definible.

1. *Gaudium et Spes*, nn. 21 y 22.

El mundo no es tan cercano que se lo pueda llamar «mío», como «mío» es mi pensamiento o el acto libre que de mí brota, tampoco es tan lejano que se deba llamar «otro», en el sentido de lo inaccesible y totalmente extraño. Cercanía y distancia crecen juntas y mutuamente se solicitan.

El mundo es cercano: Su cifra está en el pensamiento y en el corazón del hombre. Cada vez más estamos experimentando lo que significa una interiorización e historialización del cosmos. El mundo es lejano: Lentamente, según la altura de los tiempos, el mundo se abre y regala sus secretos, pero siempre es un horizonte escatológico, en el que lo esperado rebasa infinitamente lo presantificado.

La determinada figura del mundo es función del estilo de cada época. El mundo surge de un determinado «llegar» las cosas a la mirada y al corazón del hombre: Sólo gracias a este encuentro es posible hablar del hombre y del mundo.

«Si no existiéramos, ¿para qué tantas cosas / inútiles y bellas como Dios ha creado, / tantos ocasos rojos, / y tanto árbol sin fruta, / y tanta flor, tanto pájaro vagabundo? / Solamente nosotros sentimos tu regalo / y te lo agradecemos en éxtasis de gritos»². El sol, el árbol, la casa, el amigo, la fuente y el mar, son eso que son, pero siempre en y gracias al inseparable modo de estar determinados por el todo epocal en el que se encuentran encuadrados. El estilo de la época permite un aparecer o un abrirse a la realidad en forma de mundo, con sus correspondientes conjuntos significativos y su determinada aureola de vivencias. Cada cosa individual consiste en sí misma y viene a la presencia del hombre desde su propia y específica fuente de entidad. A su vez, el hombre se llega a ella a partir de su determinado modo de estar instalado en la realidad. Del encuentro de estos dos insustituibles movimientos originarios brota un mundo.

Se trata ahora de mostrar la específica figura del mundo actual; o sea, el modo cómo se sitúa el hombre en la realidad. Para lograrlo es necesario escrutar los «signos de los tiempos», pues ellos son los que nos remiten al horizonte mundano que hoy nos plasma y determina.

Quien juzga, analiza los «signos de los tiempos» interpretándolos a la luz del Evangelio. No se trata, por tanto, de una simple fenomenología o pura descripción de los hechos, sino de una hermenéutica de la realidad. No es un simple decir o enumerar, sino un «juzgar».

El polo subjetivo es aquí un acto «divino» que dice en el tiempo la verdad del mundo y del hombre. El hombre es un misterio que sólo se esclarece por el

2. José María VALVERDE, *Enseñanzas de la edad*, Barral 1971, 12-13.

misterio del Verbo encarnado. Se trata de un Verbo hermenéutico dicho de una vez para siempre, pero que se perpetúa hasta el final de este «eón» recordando continuamente la sabiduría inicial. Por eso el acto judicial eclesial no es una mera opinión. Se trata de una certeza generadora de convicción. La opinión, si bien tiene su campo válido y apunta a la certeza, está aún demasiado cautiva de la duda y el hombre jamás arriesgará lo más cierto de la inmediatez en aras de una mediatez basada en lo simplemente opinable.

La Iglesia no presenta aquí una ideología en el sentido peyorativo del vocablo. No se trata de un conjunto de afirmaciones sistematizadas en función de intereses puramente humanos, ni de un sistema de juicios como simple epifenómeno de una voluntad de poder.

Que no es una sistematización en función de intereses lo muestra el hecho siguiente: La Iglesia afirma verdades que contrarían corrientes de opinión consideradas inevitables por aquellos que sólo leen el «aquí y el ahora» del hombre. Que no es un epifenómeno de la voluntad de dominio lo muestra la pureza estrictamente persuasiva del brotar y comunicarse estas verdades; más aún, una de sus aseveraciones fundamentales consiste en la exigencia de purificación de todo elemento coactivo en el ámbito de la conciencia religiosa.

Este acto judicial no configura una utopía, mero modelo ideal del mundo, pero, por definición, irrealizable. Justamente, el realismo de la Iglesia se caracteriza por un incesante desenmascarar las utopías seudocristianas, surgidas a lo largo de los siglos. Su magisterio, ha señalado incesantemente con claridad lo alcanzable en el presente «eón» y lo alcanzable sólo en el futuro «eón». Muchas utopías son tales por pretender deslizar en el curso del tiempo lo que por definición pertenece a la otra dimensión de lo real. Se trata de un acto de *sabiduría* viviente en el que el momento teórico y el momento práctico se hallan íntimamente ligados. Esta *sabiduría* no tiene un patrón superior que la juzgue. Ella se prueba y se autojustifica mostrando lo que hace del mundo y de los hombres, cuando los hombres y las cosas se dejan investir por ella. Se trata de aquella Verdad que sólo se plenifica como tal, cuando se «repite», vale decir, cuando se repite actuándose en el obrar y sufrir del cristiano; repetición que, en el fondo, continúa el sufrir y el actuar de Cristo. Trátase de una *sabiduría* que unifica la «imitación» con la «rememoración». *Repetir* significa aquí, por un lado, memorar una vez más en el tiempo, lo que un día fue lo absolutamente nuevo en el mundo (Cristo) y, por otro, imitar al Hijo de Dios, volviéndonos sus contemporáneos.

Por último cabe preguntarse por el modo como se relaciona la *sabiduría* viviente de la Iglesia con ese contenido, a saber, *el hombre en el mundo actual*.

Este modo de relacionarse no es otro que el diálogo. Es un diálogo total;

pero existe una zona que podríamos decir consciente, lúcida y decisiva. Esta zona lúcida y decisiva se llama «cultura» y, en esta última, la filosofía es uno de los ámbitos de máxima concentración. La filosofía es aquel lugar de la cultura en que una época toma conciencia de sus problemas, de sus valores y de sus metas. La filosofía, desde esta perspectiva, constituye la autoconciencia de una época.

Por otra parte, en la Iglesia acontece algo análogo. Si bien en todos sus miembros, con mayor o menor intensidad, se concentra la *sabiduría* eclesial, es indudable que la teología constituye el lugar de la toma de conciencia reflexiva de lo que la Iglesia es y de lo que ella piensa y problematiza en cada período de su historia. Su modo más entrañable de existir y de estar en el mundo, no es como institución jurídica inmutable, sino como continuo recomenzar el diálogo de amor entre ella y los hombres de cada época.

El ambiente entre todo diálogo de la Iglesia con el hombre en el mundo actual es Cristo, el Señor. Cristo es «el presente común» a todo diálogo³. Esto hace que el diálogo esté lleno de esperanzas y que sea redentor. El interlocutor está ya influido en su existencia humana por Cristo, incluso antes de que le hable su prójimo.

«Cada palabra, pronunciada o escuchada, es la oportunidad para que se despierte y se descubra quizás un valor al que anteriormente no éramos sensibles»⁴.

El *tema* del diálogo es la razón de ser de la Iglesia y de la trascendencia del hombre. Se trata del porvenir de la Iglesia y del mundo. Si ahora quisiéramos sintetizar el contenido de ese diálogo, podríamos tematizarlo en dos grandes cuestiones: ¿Qué se oculta detrás de la equívoca expresión: Fin de la Era de la Metafísica? ¿Qué se quiere decir cuando se habla del Fin de la Era Cristiana? O sea, ¿qué significa y qué grado de realidad tiene la afirmación que dice advenimiento de un mundo postmetafísico y postcristiano?

II

Entendemos por metafísica la búsqueda de un fundamento transempíreo de la realidad. El pensar metafísico coloca el fundamento último de la realidad en «algo» no asequible a la captación empírica de los sentidos. Aquello que funda y explica la *totalidad* no pertenece al mundo de las cosas y, por ende, es sólo cognoscible por el ejercicio reflexivo de la mente.

3. R. MEHL, *La rencontre d'autrui* (Cahiers théologiques, 36), Paris 1955, 57.

4. G. GUSDORF, *La parole*, Paris 1952, 62.

Fin de la Era de la Metafísica, de un modo general, significaría una nueva experiencia del hombre por la que ya no se buscaría un fundamento de ese tipo sino simplemente la instalación radical del hombre en lo puramente intrahumano. A la trascendencia metafísica sucedería la *trascendencia*. Según esta manera de ver, Friedrich Nietzsche (1844-1900) habría sido uno de los momentos decisivos de esa impostación puramente inmanente del pensamiento, y Rainer María Rilke (1875-1926) el poeta que habría hecho la experiencia poética, en cierta manera inocente y auténtica, de esa nueva manera de estar en el mundo.

El origen inmediato de este movimiento que lleva a la trascendencia se encuentra en el auge del pensar científico-técnico a partir de la modernidad. La pérdida del «ser» de los entes se elabora por la reducción del saber metafísico al modelo del conocimiento objetivo de la ciencia positiva. Los distintos momentos del proceso pueden ser localizados en los escritos filosóficos de la época moderna. Así, por ejemplo, en *Discours de Métaphysique* de Guillermo Leibniz (1646-1716) se afirma que «sólo se logra un conocimiento causal real adecuado cuando la definición encierra el concepto de la producción o generación de la cosa; y, un conocimiento tanto más perfecto es cuanto más se acerca a este modelo de conocer» (capítulo 24). De esta manera el conocimiento se técnica y la intención de «practicidad» adquiere mayor relevancia frente al momento puramente teórico del conocer. La radicación ontológica del saber se pierde y la realidad es vista cada vez más como «algo» que debe ser transformado y dominado. Ya no interesará saber qué son las cosas sino cómo deben ser interrogadas para poder ser transformadas. Así es como aparece la *voluntad* del hombre en el primer plano y el ser de las cosas se vela, mientras el obrar de la naturaleza se identifica con la pura posibilidad del actuar volitivo.

Pero la exigencia teórica justificadora de la totalidad reclama sus derechos. El hombre necesita metas para su vida y un sistema de valores que funde los móviles de su acción. Entonces surgen las cosmovisiones, sucedáneos de la auténtica metafísica. Pero éstas no poseen la convicción de la verdad, sino que se organizan como ideologías de la voluntad de poder. La facticidad de estas cosmovisiones y, en el fondo, la artificialidad de las mismas, constituyen hoy una evidencia que, de hecho, genera el nihilismo actual.

Estas grandes cosmovisiones pretendían ser una orientación de conjunto para la vida humana, el órgano donador de fines, fuerza impulsiva para la realización de los mismos y el tribunal último capaz de conferir las determinaciones axiológicas de la voluntad. Pero pronto fueron sentidas y vistas como inmensa hipótesis sin fuerza de convicción. Diversas razones precipitaron su caída.

Estas cosmovisiones no radican en el «ser». Surgieron con el convencimiento de que la única relación real y objetiva de la inteligencia se operaba a nivel científico-técnico. En el fondo eran momentos segundos frente a la ciencia, primera y decisiva instancia de la verdad. Ciegas para la realidad del «ser» del ente, sólo veían a través de los ojos de la inteligencia técnico-práctica; de este modo padecían un estrechamiento de horizonte, pues heredaban una realidad angostada por la «abstracción de la ciencia».

El *poder* encerrado en el seno de la técnica contemporánea determina la relación del hombre con el mundo. Una metafísica basada en el relacionarse el hombre con el mundo sobre el fundamento del poder, no podía evitar la inautenticidad. En el fondo, la representación de conjunto de lo real y la justificación ética que pretendían otorgar, radicaban en la veleidad de una voluntad hambrienta de poder ⁵.

El desenmascaramiento de estas ideologías sin base real y sin convicción, al anular el precario sentido que ofrecían, ha reducido al hombre a la indigencia total. El hundimiento de las pautas axiológicas basadas en aquellas cosmovisiones relega al hombre al sin sentido universal. Esta es la experiencia nihilista actual que reduce al hombre a la total historicidad y relatividad de sus existencia.

En la experiencia nihilista, cuando ella asume el grado mayor de virulencia, el mundo es experimentado, visto como carente de sentido, como privado de valor, como falto de razón y ajeno a todo plan. En última instancia, el mundo es entendido como un juego sin jugador. Asistimos al final de las ideologías y al intento planificado por dar razón de la realidad. Arqueología y teleología de los entes pierden valor en el corazón y la mente del hombre. El mundo se torna inútil y enigmático.

«El nihilismo atribuye al mundo una inutilidad extraña y enigmática. El mundo ya no es considerado como el desarrollo temporal para la revelación de un Dios, como el florecimiento de una razón que él encerraría, ni como la historia de un espíritu que se concibe a sí mismo; toda concepción escatológica, cualquiera sea ella, queda descartada» ⁶.

La filosofía analítica del *Círculo de Viena* o de la Escuela de análisis lingüístico de *Oxford* afirman que las proposiciones metafísicas no tienen propiamente ningún significado. Podríamos citar aquí unas palabras características: «La mayor parte de las proposiciones y de las cuestiones que se han escrito sobre materias filosóficas no son falsas, sino que carecen de sentido. La mayor parte de las proposiciones y de las cuestiones de los filósofos provie-

5. Cfr. O. PÖGGEIER, *La pensée de Martin Heidegger*, Paris 1967, 384s.

6. FINK, *Spiel als Weltsymbol*, Stuttgart 1960, 238.

nen del hecho de que no comprendemos la lógica de nuestro lenguaje»⁷. Así, Van Buren puede llegar a escribir, por ejemplo: «Ni siquiera podemos comprender hoy el grito de Nietzsche: «Dios ha muerto»... El problema está en que, para nosotros, la palabra «Dios» ha muerto. Es el gran problema de la filosofía analítica. El problema ya no estriba en la validez de los enunciados metafísicos, sino en su significación»⁸.

Si el principio de *verificación* es el único que proporciona un criterio que permita discernir las proposiciones dotadas de sentido, toda proposición del lenguaje religioso está carente de sentido.

La consecuencia inmediata de esta situación espiritual no es otra que la dispersión interior de los hombres. Ya no existe la auténtica comunicación entre los hombres en torno a la verdad que se la ve brotar desde el ser. Si la verdad sólo se labra a partir de uno mismo y sólo como el fragmento psicológico de un comportamiento, la unión entre los hombres quedará cada vez más librada a la coacción exterior. El abandonado a sí mismo quedará desprendido de la *totalidad* y expuesto a la soledad.

Así se expresa Antonio Machado:

«La calle en sombra. Ocultan los altos caserones
el sol que muere; hay ecos de luz en los balcones.
¿No ves, en el encanto del mirador florido,
el óvalo rosado de un rostro conocido?
La imagen, tras el vidrio de equívoco reflejo,
surge o se apaga como daguerrotipo viejo.
Suenan en la calle sólo el ruido de tu paso;
se extinguen lentamente los ecos del ocaso.
¡Oh, angustia! Pesa y duele el corazón... ¿Es ella?
No puede ser... Camina... En el azul la estrella»⁹.

Por eso el documento conciliar afirma que el desequilibrio más fundamental, que tiene sus raíces en el corazón del hombre: «quos in hominis corde radicatur»¹⁰.

Fin de la Era de la Metafísica significaría aquí, derrocamiento de todo sistema de valores y conjuntos significantes, universalmente válidos y entrada en la era de la transcendencia total, con pérdida progresiva de la conciencia de lo que implica la transcendencia metafísica.

7. L. WITTGENSTEIN, *Tractatus logico-philosophicus*, París 1961.

8. Cfr. LANGDON GILKEY: *Naming the Whirling: The Renewal of God-Language*, Nueva York 1969, 13-25.

9. *Soledades*, XV, en *Poesías Completas*, Madrid 1963, 34.

10. *Gaudium et Spes*, n. 10.

III

En 1934 se anunciaba una nueva humanidad neopagana y atea basada en una absoluta y total autosuficiencia. «Ya se prepara, más allá de todos los principios de la tardía religión europea, una nueva actitud humana que se basta con el mundo mismo y busca comprenderse a sí misma, actitud en la que se tiene el coraje de ser hombre sin asegurarse antes a sí mismo de un modo metafísico a su mero ser hombre»¹¹.

Estaríamos frente a un nuevo estoicismo, por medio del cual los hombres comunicarían entre sí en la frialdad de un mundo planificado y funcional. Se trata de una corriente equívoca, que se dice radicalmente atea y que encontraría en Nietzsche su primera formulación de cuño aristocrático y en Karl Marx su impostación clasista.

Una de las consecuencias de este nuevo modo de ver y vivir implica la pérdida del valor aportado por el cristianismo, a saber, el valor infinito del alma humana individual. Esta nueva actitud fundada en la total autonomía de la voluntad humana lleva a la «deshumanización» y a la «desindividualización» del ser humano.

En un mundo de este tipo la valiosidad del hombre sólo es medida por su capacidad de desempeñar una función. Cada vez más la *persona* es suplantada por el *tipo*, que no es otro que el «trabajador», entendido no a nivel de la clase sino a nivel de la función en el sistema laboral. Aquí el hombre vale como medio de la realización técnica, es decir, como instrumento de la modificación del mundo.

Pertenece a la naturaleza del acto religioso ser total y englobante. Mientras la intencionalidad de los otros actos espirituales, o son parciales, pues sólo abarcan ciertos aspectos del hombre, o son totales, pero sin alcanzar todas las zonas del hombre, el acto religioso alberga una totalidad determinante y última. Cuando el hombre se lo apropia en toda su riqueza, el contenido y el sentido total de la existencia queda determinado por el mismo.

El hombre funcionario de la civilización técnica, en tanto que suplanta a la religión cristiana y se erige en categoría religiosa, hace del hombre un eterno «trabajador». El *todo* de la técnica rige ahora a cada uno de los individuos: el hombre es un trabajador cuando descansa, cuando se alimenta, cuando se duerme y aun cuando muere.

Con todo, una lectura de los sucesos espirituales últimos mostraría, no una superación de la era cristiana, sino una progresiva laicización de los gran-

11. Otto PETRAS, *Post Christum*, Berlín 1935, 66.

des temas cristianos. Esos temas, emancipados de su origen, librados a un desenvolvimiento cada vez más autónomo, poco a poco han ido perdiendo la conciencia de su origen; más aún, se volvieron contra su origen mismo. Esta secularización es el suceso decisivo para la comprensión del momento actual.

Veamos algunos de estos grandes tópicos de extracción cristiana, ahora secularizados.

Una secularización típica es la que se llevó a cabo alrededor del concepto de interioridad. El cristianismo arrancó al hombre de la «mundanidad». Para el cristianismo, el hombre no es un caso más dentro de lo general, un individuo en la especie, un simple ciudadano en la ciudad, sino un «todo interior», insustituible e irreiterable. Se trata del descubrimiento de una nueva potencia interior. Por ella, el hombre se sabe a sí mismo como único. Único, desde el punto de vista situacional: Este momento es *mi* momento; esta situación es *mi* situación que únicamente se me da a mí. Único en el sentido de que soy y me experimento como persona *íntima*. Hay un lugar o zona en mí en la que yo estoy para conmigo mismo. Aquí se descubre y ahonda un proceso humano decisivo para el mundo. Pero, sobre todo, único, por lo irremplazable de *mi* decisión. En lo que respecta a mi salvación, el acto decisivo brota de mí y la responsabilidad carga sobre mí.

Podemos señalar algunas de esas secularizaciones de la promoción cristiana de la subjetividad, entendida como valor supremo humano. El idealismo absoluto alemán, el concepto de «espacio cósmico interior» de R.M. Rilke y la relación existente entre el hombre y el ser en la última filosofía de Martín Heidegger.

El idealismo absoluto, obra de teólogos alemanes, implica la ascensión de la subjetividad humana a un nivel creador. No hubiera sido factible ni inteligible el extravío hegeliano, de no mediar el hecho de la interiorización cristiana, junto con el dogma trinitario y la encarnación del Verbo.

El «espacio cósmico interior» es una de las categorías fundamentales de Rilke. La misión del hombre se cumple como una operación cordial, merced a la cual lo visible es incorporado a lo invisible del corazón. La palabra poética es entendida como una especie de sacramento por el que las cosas, al ser dichas, son salvadas. Más aún, incluso la muerte debe incorporarse a la vida, mediante la secreta operación del sentimiento.

Por último, en la filosofía de M. Heidegger, el «ser» constituye la esencia misma del hombre y lo despliega en su verdad: El «ser» cuida al hombre y, desde esta perspectiva, la verdad del «ser» es la morada del hombre. Pero, simultáneamente, el hombre vela sobre el «ser» cumpliendo su esencia en la medida que lo piensa y la expresa. En este sentido, el hombre es entendido como el «pastor del ser». Al pensarlo y expresarlo en el lenguaje, el hombre le

otorga una morada. Este hablar del «ser» y este escuchar del hombre, este recibir el hombre misión y tarea gracias al «ser» y el expresarlo a través del lenguaje creando un mundo, no puede substraerse a la atmósfera mística que lo hace posible.

También Dios habla al hombre. Esta palabra se cumple en la medida que el hombre escucha y recibe la Palabra de Dios ofreciéndole una morada y convirtiéndose así en el lugar de su manifestación. Por otra parte, en la medida que el hombre cumple la Palabra de Dios viviendo en ella, el hombre alcanza la verdad más honda de su propio ser.

Para el cristiano, por otra parte, el «fin» ya está misteriosa, pero eficazmente presente en el mundo. La sustancia de lo esperado está presente en la historia personal de cada cristiano. El cristiano aguarda la consumación y transfiguración final. Nosotros vivimos ya el fin y en el fin. Desde la venida de Cristo hasta la parusía es el tiempo de la *misión*, del anuncio de Buena Nueva que salva. Con el cristianismo irrumpe un nuevo concepto radical de la historia. El tiempo es entendido como algo irreiterable, y el desenlace del mismo es único y extrahistórico. La totalidad de los acontecimientos recibe su sentido y su razón de ser por Cristo, centro y fin de la historia.

La secularización de la escatología cristiana en el pensamiento se puede mostrar de un modo evidente. Con razón se ha llamado a la filosofía hegeliana-marxista una escatología positiva y secularizada, en un momento en el que el cristianismo había debilitado su fe en la espera del final de las cosas.

De un modo general, esas filosofías entienden al hombre como el ser cuya esencia aún no ha sido realizada, el hombre entendido como el ser que aún no ha llegado a ser lo que exige ser. Estas filosofías se mueven en una perspectiva fundamentalmente escatológica. El hombre es definido como «el ser de lo lejano» como el ámbito donde se manifiesta «algo» que sobrepasa infinitamente al hombre. La medida del hombre no está en el hombre, pues lo que lo hace ser está fuera de él. Más arriba, más allá.

En el núcleo de ciertas tendencias profundas de la cultura actual se deja sentir, en diversos tonos y en diversas interpretaciones, la dialéctica de la liberación: Un intento de rescate del hombre a través de la historia. La esencia del hombre está oculta, todavía no está descubierta. La «humanidad» —el concepto específico realizado— está todavía *in fieri*, en estado de proceso, no ha llegado todavía a una «naturaleza» definida y fija.

Toda definición de la esencia del hombre es un apocalipsis de la realidad que en él se esconde, un apocalipsis que cierra su historia y el proceso en el cual ha de encontrar su imagen, es un *eschaton* anticipado de la historia. La esperanza se vuelve así un principio dinámico decisivo.

Es Ernest Bloch (1885-1977) quien afirma que tanto en su pensamiento

como en su acción, el hombre, inacabado como individuo y como sociedad, se halla de continuo inmerso en un proceso de superación, de «extralimitación», de trascendencia. El hombre vive en la medida en que tiene aspiraciones, en que vive de cara al futuro y determinado por él. Erizada de dificultades, la existencia humana tanto privada como pública está transida de sueños en vela, de sueños por una vida mejor. Y este soñar despierto, este anhelo es, según Bloch, la única y verdadera característica de todo hombre, que, no obstante, aún está por descubrir.

Totalidad, liberación y divinización del hombre brillan en un futuro mesiánico confusamente delineado por estas grandes utopías modernas. El *hombre total* de Max Scheler (1874-1928), síntesis cumplida de lo apolíneo y lo dionisiaco; el hombre, libre de todas las alienaciones, del marxismo y del Hombre-Dios engendrado por el hombre, de Rilke, son expresiones típicas de la secularización de la escatología cristiana.

IV

No es la primera vez que se habla del fin de la metafísica. Kant había hablado ya del fin de la metafísica; por supuesto que no de toda metafísica. Kant admitía en el hombre una tendencia indesarraigable a la metafísica. Era el fin de la metafísica como «ciencia» o por lo menos, como ciencia, si por tal se entiende el conocimiento físico y matemático. Cuando hoy se habla del final de la Era de la Metafísica se apunta a un hecho global, vale decir, al comienzo de una nueva experiencia de la humanidad, en la que la diferencia entre lo intramundado y lo transmundano perdería, no sólo consistencia teórica sino, incluso, vigencia experiencial. En este sentido extremo, esta manera de pensar se solidariza con una posición atea. Con todo, es necesario calibrar el sentido y la proyección que asume en esta época la expresión *Fin de la Era de la Metafísica*.

Es indudable que las metafísicas idealistas que avalaron una determinada manera de pensar y de sentir en los siglos XVIII y XIX, han caducado. Pero el fin de las mismas no coincide con el fin, como tal, de toda auténtica metafísica. Por otra parte, las cosmovisiones e ideologías, también entraron en su ocaso. Cada vez más se muestran como simples máscaras de la voluntad de poder. En este sentido, una crítica implacable ha mostrado el fondo demasiado humano e interesado de estas construcciones intelectuales. Por otra parte, pese a que la eliminación de las mismas deja abandonado al hombre al nihilismo, con todo, persiste siempre una base inquebrantable: el fundamento que otorga el criterio para el desenmascaramiento de aquellas ideologías. Tal vez sea

el ansia de autenticidad y de verdad la que en el fondo mueve aquellas críticas, autenticidad y verdad que no pueden ser eliminadas del ser humano.

Por eso el problema concierne no «al fin de la metafísica» sino al «provenir de la metafísica». Frente a los que ven en la era de la técnica el final de una historia del «ser», iniciada en la época de los presocráticos y que marca la cultura de occidente, se trata de ver cómo la nueva experiencia humana permitirá la elaboración de una metafísica vinculada, por una parte, con la tradición europea greco-medieval y, por otra, a tono con la nueva manera de experimentar el hombre en el mundo en la era atómica.

La nueva experiencia humana, posibilitada por los cambios profundos operados por la técnica, no sólo no implica un «novum» absoluto, sino que fue posible gracias al pensamiento clásico. La categoría «novum», fecundada por la esperanza cristiana, no sólo logra doblegar la fuerza del motivo del retorno y del recuerdo, sino que sitúa al mismo tiempo ante nuevas y desconocidas posibilidades de la historia. El peligro reside en una exaltación de la historicidad que haga perder el sentido de lo «permanente y eterno» del hombre.

Sólo una rememoración histórica del pasado, junto con la clarificación de la nueva experiencia, permitirán un auténtico modo de pensar que predisponga a la reelaboración de la metafísica greco-medieval en función de la nueva experiencia del ser.

Pero esto no basta para el surgimiento de una verdadera metafísica que, además de la verdad de sus enunciados, posea vigencia en la realidad del hombre y de su conducta. Las grandes síntesis metafísicas, a la vez que cumplen las exigencias vivas de los pueblos en los que surgen, corona, en el plano del pensamiento las vivencias colectivas. Por eso, la intensificación unilateral del puro tecnicismo y del puro pensar calculador, jamás posibilitarán el surgimiento de una metafísica vigorosa; por el contrario, podría hacer posible una gran «noche» para la metafísica que pretenda una vigencia cultural. Sólo un cambio en las mentes y en la vida puede ofrecer la atmósfera para el florecimiento de una metafísica de este tipo.

Esta «metanoia» o cambio exigidos, están en función de la era técnica. La pregunta crítica es la siguiente: ¿Cuál es para el hombre el «punto máximo de concentración»? ¿Dónde debe encontrar el ser humano aquello que más lo llena, ennoblece y pone en el camino de ser-feliz?

Aquí surgen los dos grandes momentos: el momento de la técnica y el momento del culto. El hombre que trabaja ejercitando una «función» y el hombre en la actividad contemplativa cultural.

Entendemos que el *acto* más totalizador del hombre estriba en el momento del culto: Sólo allí el hombre es tocado y cumplido en sus exigencias más hondas. La actitud prometeica y conquistadora del hombre que lucha en el

trabajo debe ser asumida y signada por la actitud del hombre que contempla en el culto. Cuando esto acontezca, el espacio y el tiempo comenzarán a sentirse y a vivirse de un modo distinto. Se traslada el acento del *homo faber* (que experimenta y realiza el mundo) al *homo contemplativus* (que, como espectador, acepta el mundo). Se producirá otra apertura al mundo, más allá del mundo del trabajo, superando el frío estoicismo del hombre actual.

Podemos señalar momentos de máxima intensificación humana en los que el hombre se manifiesta a partir de su propio fondo, momentos en los que lo más oculto y decisivo, las reservas que alojan la tabla de valores vivida se manifiesta expresándose. Podemos enumerar algunos de esos momentos intensamente humanos en los que cada hombre se revela a sí mismo en la autoconciencia y se manifiesta comunitariamente a los otros. Lo festivo y cultural, el amor y el juego, y por último, la relación con los antepasados, en especial, con los muertos.

El hombre reducido al tipo del funcionario, el hombre puro trabajador, vivenciará el espacio y el tiempo de estos temas humanos, de un modo muy distinto a como los vive el hombre que conoce el secreto, el silencio y la contemplación y que todavía se abre ante el misterio de las cosas y «escucha» en la atmósfera de la veneración. Aquellos temas de intensa concentración humana dejan desamparado al hombre de espíritu técnico, porque son temas que por definición hablan al espíritu y sólo son accesibles a zonas cordiales en las que brotan el sentido de la existencia y los contenidos de la vida en totalidad.

El hombre no es sólo manipulador de su mundo. Es alguien capaz de leer el mensaje que el mundo lleva en sí. Pero en un mundo vivido sacramentalmente, el amor, el juego y los muertos reciben un modo de sentirse, radicalmente distinto de como lo siente el hombre tecnificado. Cuando el mundo es vivenciado desde lo sagrado, la angustia del futuro desaparece, el presente se llena y el corazón experimenta la sensación de un «haber-llegado», más hondo y saciante. El amor trasciende la simple figura del ser amado y descubre al «Tú» como idea: Ya no es el tiempo de la mirada presente, sino el tiempo que se llena con el cumplimiento progresivo del otro, a través de la comunicación eficaz del amor; una duración intensiva y extática subsiste la fugacidad de los instantes puramente sensitivos.

El juego no es simple liberación de la seriedad y opresión del trabajo, sino imitación de la gracia creadora que baja de lo superior; es el dejarse estar sin preocupación, porque en el fondo uno se sabe amparado y guiado en lo hondo del corazón.

Los muertos pueblan, como imágenes entrañables y «láricas», más allá de la tragedia, el cotidiano vivir. La gran pesadumbre actual del hombre que brota de la enorme «objetivación» a la que ha sido sometido por el espíritu científico-técnico, pierde consistencias, en un mundo sacramentalmente vivido.

En el fondo de aquella manera de pensar que aguarda una nueva era no-metafísica, late, a veces, un anhelo legítimo. La «objetivación» del hombre y de la naturaleza han creado una distancia enorme y la metafísica racionalista ha confirmado ese método objetivamente de estar en el mundo. La trascendencia permitiría una especie de reintroducción del hombre en el espontáneo vivir. Con todo, el hombre no puede prescindir de esa «distancia» que lo define frente al animal. Una reintroducción total en la inocencia del animal, a la vez que es imposible, implica una absurda reducción del hombre. Frente al uso calculador de la mente, está el despliegue vital del espíritu que contempla y goza.

En un clima de este tipo, podrá surgir una *metafísica viviente*. En un mundo así vivenciado, la técnica ofrecerá la posibilidad de una mayor liberación de todo aquello que dificulta el vuelo del espíritu y substraer el tiempo para el ocio contemplativo. Cada vez más, gracias a la técnica, se simplifican los procesos de dominación de la naturaleza. Las casualidades puramente transitivas que rigen los procesos naturales, se concentran y controlan en comandos más fáciles de dominar. Gracias a ellos, las energías naturales son sistemáticamente usufructuadas por el hombre. La «exterioridad» de la naturaleza se conjuga cada vez más con los ritmos inteligentes del hombre.

El cambio de espíritu implica una nueva orientación de la voluntad y la adquisición de un nuevo sentido ético-religioso, por el que la voluntad, en lugar de orientarse única y exclusivamente al servicio de sí misma para dominar, tratará de orientar la naturaleza por ella señoreada, a la pura inmanencia del espíritu. Nos referimos a un espíritu transformado por las exigencias del amor cristiano. La Constitución *Gaudium et Spes* señala el «corazón del hombre» como el lugar de máximo desequilibrio actual. El gran problema del futuro reside en la conjunción del poder y del amor. Una metafísica viviente y vigente sólo se originará en la medida que la experiencia humana se despliegue a partir de una subordinación del poder al amor.

El porvenir de la metafísica no está asegurado de antemano. Depende de nosotros. Las cosas más altas del espíritu sólo se las conserva recreándolas. Así como es utópico pensar en una metafísica nueva, en el sentido de una elaboración de categorías radicalmente nuevas, substituyendo las categorías de la ontología griega, no es menos cierto que la supervivencia de la metafísica sólo se logrará en la medida que a las clásicas categorías sepa incorporarse la nueva experiencia de la humanidad.

Esta sencilla y compleja palabra que constituye la historia de la filosofía occidental, a saber, el vocablo «ser», *fue* el mismo, *es* el mismo y *será* el mismo. Sólo gracias a ello es posible la continuación de la historia humana. Pensar en una nueva y radical categorización del «ser, implicará la ruptura de la

continuidad del pensamiento humano. Para que las expresiones «era», «es» y «será» sean posibles, la esencial significación del ser debe seguir siendo radicalmente la misma. Pero el «ser», sobre el fondo de esta esencial identidad, que para siempre categorizó la ontología griega, determina modos y rumbos radicalmente nuevos. La inagotabilidad del ser es tal que, sobre el fundamento de su esencial identidad y unidad, permite las más variadas concreciones. Es ése precisamente, el gran problema metafísico por excelencia: El problema de lo uno y de lo múltiple.

V

Así como las cuestiones que giran en torno al tema del *Fin de la Era de la Metafísica* nos conducen a la cuestión del porvenir de la metafísica, de igual modo, los que profetizan acerca del final del cristianismo nos incitan a la reflexión del porvenir del cristianismo. Y aquí, la orientación de la respuesta es la misma: La naturaleza misma del planteamiento está indicando que es imposible salirse, tanto de la metafísica como del influjo del cristianismo. La primera imposibilidad brota de la naturaleza misma del hombre, la segunda imposibilidad surge de una presencia especial de Dios en el mundo.

En diversas épocas se creyó que el cristianismo había llegado al final de su existencia. Con todo, en cada una de ellas, pese a la opresión interna, se plantearon los gérmenes de la exaltación y de la continuidad. De igual modo, hoy, la intención de universalidad se expresa, como siempre, vigorosa e inalterable:

«Este carácter de universalidad, que adorna al pueblo de Dios, es un don del mismo Señor por el que la Iglesia católica, tiende eficaz y constantemente a recapitular la humanidad entera con todos sus bienes, bajo Cristo como Cabeza, en la unidad del Espíritu»¹².

Sabemos que esta «recapitulación» tiene dos momentos ambos eficaces y constantes. El primer momento es terrestre, en el sentido de intrahistórico, y se identifica con la «misión» de la Iglesia. El segundo momento es extrahistórico y celeste. Pero mientras se ejecuta la primera instancia, existirá siempre una especie de inconmensurabilidad entre la función recapituladora de la Iglesia y la humanidad con todos los bienes.

La *justicia* que ella encarna no siempre alcanzará el éxito total: más aún, el fracaso parcial es uno de los testimonios de su militancia terrestre. El *bien*

12. *Lumen Gentium*, n. 13.

que ella predica no prenderá en todos los corazones, de modo que la felicidad y el contento de la Buena Nueva ofrecen quedará frustrado en la infelicidad de muchos corazones. El *sentido* y la *orientación* que aporta chocarán muchas veces con el poder y la fuerza real, ciegos a la iluminación evangélica.

Frente a la fascinación de los mesianismos terrestres que ofrecen la plena humanización dentro de la historia, la Iglesia subraya lo siempre inconcluso del proceso humano. Pero, no menos real es que, el *fin* y el *contenido definitivo*, ya están presentes y actúan.

La cuestión más importante con la que tendrá que enfrentarse el cristianismo cada vez más, es la del «poder», y en todas sus dimensiones. La adquisición de poderío por parte del hombre implica una real y auténtica promoción axiológica, pero a la vez, inclina al ser humano a la autosuficiencia y a la ilusión de un ordenamiento terreno sin religión. Pero a la vez que avanza en esa conciencia, la ausencia de religación con Dios se deja sentir en sus efectos, en especial en el persistente malestar interior del hombre y en las rebeldías de la juventud actual. Sólo un enceguecimiento colectivo, por obra de un poder «extrahumano», puede precipitar a la humanidad entera a una especie de autosatisfacción plena al margen de Dios. Ello implicaría, pese a lo espléndido de sus conquistas, un envilecimiento interior y la eliminación de la libertad.

El cristianismo despertó para siempre en el hombre la conciencia de su propio valor como persona individual. La conciencia del propio yo y de su valor, con su consiguiente exigencia de ennoblecimiento ya no puede ser olvidada. Esta conciencia será un permanente elenco de malestares para las dos grandes dialécticas que pretenden regentar el porvenir del hombre actual. El hombre que se sabe «aquí», por una sola vez, irreiterable, rodeado de grandes misterios, con la conciencia de su exigencia de felicidad, no puede dejar de sentirse defraudado, cuando en la dialéctica hegeliana se experimente tratado como simple momento impersonal de un proceso en cuyo «resultado» optimal, él, como persona individual y concreta, no está presente. ¿De qué sirve esa recapitulación final universal, si este centro personal que es «mi yo», no se experimenta recapitulado como persona? Por otra parte, dentro del esquema marxista, pierde sentido la persona, desde el momento que la recapitulación final operada por la sociedad sin clases, no recapitula al individuo concreto, sino hipotéticamente, sólo a los individuos de aquella generación final. Por eso, el tema de la esperanza surge con urgencia de las aporías del marxismo ¹³.

13. Cfr. Ernest BLOCH, *El principio esperanza*. El resultado de sus investigaciones filosóficas ha sido aprovechado por J. Moltmann y J.-B. Metz. Véase, J. Moltmann, «Teología de la esperanza», Salamanca 1969. J.-B. Metz, «Teología política», en: *Sacramentum Mundi*, Barcelona 1974.

La recapitulación final que ofrece el cristianismo no implica un abandono de estas realidades terrestres y una prescindencia en lo que respecta al «estar aquí» del hombre. La «tierra nueva y los cielos nuevos» ya están aquí incoados, y lo que acontecerá al final no será la aniquilación sino la transformación y la transfiguración. Esa transformación transfiguradora ya se inicia misteriosamente en el cosmos humano y natural redimidos, pese al cautiverio del pecado que, aunque vencido por Cristo, aún oprime y pesa en sus consecuencias.

La imagen de la Iglesia peregrinante indica que la región que debemos atravesar, el mundo en que nos encontramos, sólo tiene importancia en cuanto camino que conduce a la salvación, sobre todo teniendo en cuenta que la fatiga y el sufrimiento que supone hace más meritoria y alegre la conquista de la tierra prometida.

Los dos grandes temas del hegelianismo y del marxismo, a saber, el tema dialéctico del espíritu y el tema carnal del trabajo, asumidos en una comunidad sacral — como la Iglesia — podrían iniciar una nueva era cristiana, en la que, sin duda la cruz no faltaría, pero la pascua sería, más que nunca, su centro.

Hablar de una era transcristiana, en sentido histórico-existencialista no tiene sentido para el cristiano. Pensar en una humanidad que dejaría atrás definitivamente al Dios cristiano, como quedaría atrás Isis y Osiris, parecería una categoría lógica para el sociólogo o el historiador no cristiano. No existirá jamás tal cisura y tal vacío radical de presencia cristiana, por la sencilla razón que estamos ya en el *fin* y nosotros sólo esperamos su consumación.

El sociólogo y el historiador que sólo leen fenómenos humanos, en cuanto sociólogos e historiadores no pueden captar el salto cualitativo implicado por Cristo en el seno de la conciencia humana, pues es un misterio de fe y sólo se revela en ella:

«Afirma además la Iglesia que, bajo todos los cambios, hay muchas cosas que no cambian, cosas que tienen su fundamento último en Cristo, que existe ayer, hoy y por siempre»¹⁴.

Antonio DÍAZ TORTAJADA

14. *Gaudium et Spes*, n. 10.