

EL HOMBRE Y LA TRASCENDENCIA: ENTRE LA FINITUD Y LA INFINITUD

TOMAS ALVIRA

La Fe, Palabra de Dios revelada a los hombres, tiene respuestas, en forma de soluciones, para todas las inquietudes de los hombres. Pasan los tiempos, y con el variar de circunstancias políticas, sociales, económicas, culturales, los hombres experimentan nuevas necesidades. Nada inmuta, sin embargo, el salvífico poder de la fe de colmar todos los anhelos del corazón humano.

No se puede decir lo mismo de la teología, ciencia humana al fin, perennemente estable en sus principios, sujeta en cambio —como el resto de los discursos racionales— al vaivén del mejor o peor quehacer intelectual. La ciencia teológica progresa, o se detiene, o camina marcha atrás; cualquiera de las tres alternativas son posibles; todas, sin sombra de duda, son efectivamente actuales. Dos condiciones son inexcusables para el progreso de la teología: su fidelidad sin tacha al Magisterio y su andar al paso con las nuevas necesidades de los tiempos. Pero ¿hasta qué punto es atinado hablar de nuevas necesidades? ¿Acaso el hombre de hoy no es el mismo que el de ayer y que el de siempre? La dimensión histórica del humano existir no postula en verdad un caótico fenomenismo que dé al traste con la consistencia ontológica de la persona humana, pero —asegurada la estabilidad de lo sustancial— demuestra a las claras una constante evolución de circunstancias, de problemas, de nuevas formas de necesidades e intereses humanos.

La filosofía, auscultando la cultura de cada época, trata de teorizar los temas que preocupan en ese momento histórico a la sociedad y a sus individuos. La teología especulativa, si no quiere perder el tren

de la historia, debe otear con la mayor perspicacia posible los diagnósticos filosóficos de su tiempo para dar también su respuesta.

Las reiteradas invitaciones del Papa Juan Pablo II para que la teología contemple con atención el misterio del hombre tienen un preciso lugar en las coordenadas de este planteamiento: «Si la teología ha necesitado siempre del auxilio de la filosofía, hoy día esta filosofía tendrá que ser antropológica»¹. Es pertinente hacerse al menos dos preguntas para entender en su exacto alcance la advertencia del Papa: ¿por qué tiene que ser antropológica? ¿Qué se quiere significar precisamente, con el adjetivo antropológica? La imbricación de ambos interrogantes se evidencia en la respuesta. Para penetrar racionalmente el dato de la fe, la teología necesita de la filosofía del hombre: baste pensar en la centralidad del misterio de la Redención, que comporta la asunción de una naturaleza humana por parte de Dios, y en el hecho fundamental de que es el hombre el destinatario de la gracia salvífica y de la revelación de Cristo. Pero, además, la antropología —para cumplir este papel auxiliar— deberá poseer ciertas características. Primero, no ser positivista. «La situación de la cultura actual —dice Juan Pablo II—, dominada por los métodos y por la forma de pensar propios de las ciencias naturales, y fuertemente influenciada por las corrientes filosóficas que proclaman la validez exclusiva del principio de verificación empírica, tiende a dejar en silencio la dimensión trascendente del hombre, y por eso, lógicamente, a omitir o negar la cuestión de Dios y de la revelación cristiana»². El positivismo cierra las puertas a la consideración del espíritu, autoexcluyéndose así para aferrar la realidad más íntima de la existencia humana.

Aceptando, pues, la visión metafísica superadora de angostos empirismos, habrá que añadir que la antropología filosófica es condición necesaria, pero no suficiente, para proclamar como verdad cierta la apertura trascendental del hombre a Dios. Se impone ciertamente la necesidad de hacer una teología del hombre con el auxilio de una antropología filosófica; mas no con cualquiera: sólo la metafísica que admita sin ambages la trascendencia podrá prestar, en principio, un servicio a la teología.

Gravita la cuestión antropológica sobre la aceptación o no de la trascendencia humana, porque se trata de dar respuesta al «misterio del hombre, que en la tensión insuperable entre su finitud y su aspira-

1. JUAN PABLO II, *Discurso a los teólogos españoles en la Universidad Pontificia de Salamanca* (Insegnamenti di Giovanni Paolo II, V, 3, 1982, p. 1052).

2. *Ibidem* p. 1051.

ración ilimitada lleva dentro de sí mismo la pregunta irrenunciable del sentido último de su vida»³. La frase de Juan Pablo II recoge con puntualidad los términos que deben aparecer en la solución: la finitud, la aspiración ilimitada y la tensión que los une en el hombre. ¿Cómo los ha combinado la filosofía en estos dos últimos siglos? Un rápido repaso echa de ver una serie de datos útiles a la hora de calibrar la ayuda que la ciencia teológica puede recabar de la filosofía.

De modo sumario, podemos enumerar tres posturas fundamentales: afirmación de la infinitud humana y negación de cualquier trascendencia divina (el romanticismo filosófico y sus epígonos materialistas, entre otros); afirmación de la radical finitud humana, manteniendo inalterada la cerrazón a lo trascendente (Nietzsche o Heidegger, por ejemplo); contemporánea admisión de la finitud actual y de la infinitud potencial del hombre entendido como naturaleza esencialmente abierta a la trascendencia que es Dios (todos los pensadores que de algún modo se inspiran en la metafísica clásica).

EL HOMBRE INFINITO

Para las nuevas generaciones románticas, la filosofía crítica portaba consigo un fardo a modo de lastre —la admisión de la finitud humana— del que era preciso desembarazarse. Existía en Kant una tensión hacia el absoluto, sobre todo hacia el absoluto del deber y de los postulados prácticos, pero tal orientación nacía en las mismas entrañas de los límites del hombre (su desconocimiento de la cosa-en-sí, la oposición entre deber e inclinaciones, etc). Los nuevos aires del espíritu romántico alemán propendían hacia una exaltación del infinito que dejaba estrechos los moldes kantianos.

Fichte todavía intenta una interpretación de Kant en clave romántica, y por eso —al decir de Hegel— se queda a medio camino: hace, sí, una filosofía del absoluto, pero desde el punto de vista de lo finito. Es Schelling, y especialmente Hegel, quienes alcanzarán la veta más alta de la empresa idealista-romántica; ellos hacen una filosofía del absoluto desde el absoluto mismo.

Hegel pretende hacer del infinito la única realidad, y así, de golpe, desaparece el problema de la trascendencia; se esfuma por aniquila-

3. *Ibidem*, p. 1052.

ción de la aporía misma: la finitud queda absorbida dentro de la infinitud, como conjunto de momentos por los que el absoluto atraviesa en su necesario despliegue dialéctico. En plena coherencia con sus principios, Hegel cierra el paso a toda antropología del yo singular. El yo queda recogido en la noción hegeliana de Espíritu (la realidad única del absoluto infinito en su fase consciente): «El yo es más que una forma exterior de lo general (...) El yo es, pues, la existencia de la universalidad completamente abstracta»⁴. Lo que cuenta, en suma, es conocer «lo universal del hombre», o sea lo infinito, y no las «existencias accidentales de la espiritualidad (así llama Hegel a los hombres singulares), insignificantes y no verdaderas»⁵.

Negada la trascendencia, no le resulta demasiado oneroso al filósofo alemán afrontar lo finito desde lo infinito, para concluir —instalado en tal perspectiva— que aquél no es más que un momento en el desarrollo dialéctico de éste.

A pesar de utilizar un lenguaje sobrecargado de expresiones teológicas, no pudo evitar Hegel que le llovieran acusaciones de ateísmo. Eso de colocar la filosofía más allá de la religión, como expresión cumplida del Espíritu absoluto, no dejaba de ser sospechoso. Y a Feuerbach, desde luego, no le pasó inadvertido. La religión —sentenciará el autor de *La esencia del cristianismo*— no es un modo imperfecto de expresar las mismas verdades que la filosofía expresa en el concepto; la religión, en el fondo, se opone a la filosofía. «En la base de los misterios sobrenaturales de la religión hay verdades del todo simples y naturales»⁶, pero están en forma de imágenes que son puras proyecciones de la esencia del hombre en alguien trascendente.

Feuerbach, expurgado el hegelismo de sus ribetes teologizantes, desenmascara lo que implícitamente estaba ya en el idealismo absoluto: la infinitud de Dios no es más que la infinitud del hombre. En el maquinoso sistema de Hegel el hombre singular no era digno de atención como objeto de la antropología; sólo el hombre universal, el yo absorbido por el Espíritu, lo era. Sin embargo, cabía pensar —y no sin fundamento atendiendo a las palabras de Hegel mismo— que el Espíritu fuese Dios. Feuerbach despeja ambigüedades, trasvasando el concepto hegeliano de *Geist* (Espíritu) a su noción de *Gattung* (Gé-

4. G. W. F. HEGEL, *Enzyklopädie*, § 20.

5. *Ibidem* § 337.

6. L. FEUERBACH, *Das Wesen des Christentums*, prefacio a la 1ª ed.

nero): el género o esencia universal (la humanidad), que es el objeto de la conciencia del hombre, es infinito, como lo es también el objeto de la religión. De aquí, la inmediata ilación: luego el objeto de la religión es el mismo que el hombre tiene de sí como *Gattung* (género), o sea, es la misma esencia del hombre.

Y he aquí la fórmula sintética, de vasta fama, acuñada por Feuerbach: «el secreto de la teología es la antropología»⁷. Semejante consigna supone el cabal dismantelamiento de la teología, pues no indica —como se deduce de la sorprendente lectura feuerbachiana de algunos teólogos contemporáneos— que la ciencia de la fe deba instrumentalmente servirse de la ciencia sobre el hombre; significa, simple y llanamente, considerar la teología (y la fe, y Dios) como un epifenómeno patológico de una conciencia enfermiza. El remedio terapéutico de tal debilidad consiste en proclamar la infinitud del hombre a expensas de la negación de Dios. En definitiva, si la religión, parece enriquecer a Dios ha depauperado al hombre (la famosa «conciencia infeliz» del joven Hegel), si para hacer que Dios fuese todo ha reducido al hombre a nada, ahora ha llegado el momento —piensa Feuerbach— de invertir los términos: para que el hombre sea todo, Dios debe ser nada.

Tan corrosiva crítica a la religión (y al cristianismo en particular, puesto que Feuerbach ve en él la esencia de toda la religión) será venero fecundo del que, de buena gana, se alimentará Marx. Vige, pues, en el marxismo el axioma de que la infinitud de Dios debe restituirse a quien se considera su legítimo propietario: el género humano.

¿Qué interés tiene para la teología católica la antropología forjada en el crisol de Hegel-Feuerbach-Marx? Pienso que sólo el derivante de la función apologética de la teología⁸. Mostrar la necesaria conexión que en estas antropologías hay entre la afirmación del hombre infinito y la negación de Dios dejará *ipso facto* en mantillas a todo discurso teológico que pretenda partir, continuar o remitir a tales filosofías del hombre.

7. L. FEUERBACH, *Vorläufige Thesen zur Reform der Philosophie*, Lipsia 1842, II, p. 222.

8. Así explica esta función Santo Tomás de Aquino: «In sacra doctrina philosophia possumus tripliciter uti (...) Tertio ad resistendum his quae contra fidem dicuntur sive ostendendo ea esse falsa sive ostendendo ea non esse necessaria» (*In Boeth. de Trinitate*, q.2, a.3, lin. 3-7, ed. Decker).

EL HOMBRE FINITO

Iba ya de vencida el siglo XIX y los grandes dominadores de la escena filosófica occidental seguían empeñados en no mirar al cielo. Sistemáticamente le venía negado al hombre el que, sin dejar de ser una singularidad finita, estuviese abierto trascendentalmente a lo divino. Sin embargo, esta situación constituía —así lo proclamaban— un logro del progreso. La absoluta confianza iluminista en el hombre perduraba aún de algún modo. Los románticos cubren todavía el naciente desencanto con los velos del tan augurado progreso de la humanidad.

Tampoco Schopenhauer es tan pesimista como algunas vulgarizaciones de su pensamiento nos han hecho creer: el camino místico para alcanzar la infinitud está —según él— a mano de quien lo quiera seguir. Desde luego, la filosofía marxista es progresista; más aún, utópica: promete paraísos irreales, pero sus promesas arrastran a masas de ignorantes que no lo saben.

Un brusco frenazo a tanta exaltación del hombre viene de la pluma de Nietzsche. Sus feroces diatribas en contra de Hegel y del marxismo destilan buenas dosis de coherencia. Si no aceptamos la trascendencia, piensa él con buen tino, no tiene sentido hablar de infinitud alguna. Dios ha muerto —exclama—, pero en lugar de Dios muchos se han forjado ídolos a la medida de su zafiedad, divinizando la ciencia, la técnica, el gobierno de la sociedad... en definitiva divinizando al hombre.

De nada vale mundanizar los valores religiosos; es pretensión vana convertir la trascendencia en algo inmanente al hombre. Aceptemos, pues, la finitud —continúa Nietzsche—, pero no resignadamente, como ha pretendido enseñar «la ética de los esclavos» (o sea, la moral cristiana), sino con talante dionisiaco: digamos que sí a la vida como es, con todos sus límites, sin mediaciones estéticas que pretendan embellecerla, sin el falso consuelo de un más allá restaurador: hagamos de la finitud el principio, el fin y el medio de todo valor. Esta exaltación de los valores de la tierra sin confundirlos con los valores del cielo, esta gozosa exultación en sus propios límites (*amor fati*) es, precisamente, la enseña que contradistingue al superhombre.

Nietzsche, como se ve, enarbola con decisión la bandera de la finitud humana en contra de las falsas infinitudes hegelianas y marxistas. Y aquí radica su coherencia. Contra Marx declara con razón la

inanimidad del carácter escatológico de su filosofía. La izquierda hegeliana, como es sabido, había suplantado la escatología tradicional por una doctrina de la condición última de la existencia humana de corte secularizante e inmanentista. Pero perseguir un progreso es andar en busca de un fin —aunque sea intramundano—, y entonces es medir el mundo con un valor superior al mundo mismo, reintroduciendo bajo falsa veste al Dios que se pretendía muerto. La denuncia nietzscheana da en el blanco: el paraíso prometido por Marx es una burda caricatura del cielo cristiano.

La aceptación dionisiaca de la vida requería del superhombre una voluntad de hierro, una voluntad, en terminología de Nietzsche, de poder, que no es más que una voluntad absoluta de hacer, de producir en sentido artístico-mecánico de la palabra. No le quedaba otra salida a Nietzsche tras haber desterrado del hombre las dos primeras actividades que Aristóteles asignaba como específicas —junto con el arte— de la naturaleza humana: la contemplación y la praxis moral. En consecuencia, era forzoso entender la voluntad no como amor, y ni siquiera como deseo, sino pura y simplemente como dominio. Ocurre entonces que sobreviene la inevitabilidad de toparse con la nada, porque tras el paroxismo de una actividad productiva que no tiene fin —sin contemplación y sin ética no hay teleología posible— aparece irremediablemente la nada⁹.

Nietzsche no quiso eludirla; al contrario, se encaró con ella pretendiendo asumirla voluntariamente. No es de descartar que la imposibilidad existencial de tal propósito —como sugiere Mathieu¹⁰— le condujese a la locura. Sea como fuere, es obligado reconocer que pocos intentos hay tan tristemente grandiosos de teorizar la finitud del hombre como el llevado a cabo por Nietzsche.

Partiendo de bases distintas, aunque no privado tampoco de influjos nietzscheanos, Martin Heidegger —al menos el Heidegger de *Ser y Tiempo*— constituye igualmente, en el marco de la filosofía contemporánea, un eximio ejemplo de antropología de la finitud. El existente humano (*Dasein*) es concebido esencialmente como un proyecto de posibilidades. Afectado de una original derelicción por no ser responsable de la existencia que posee, arrojado brutalmente en el mundo, debe hacerse a sí mismo en el tiempo, en el continuo autotrascen-

9. Cfr. R. ALVIRA, *Nada y voluntad*, en «Anuario Filosófico», Univ. De Navarra, vol. XIII-80, pp. 9-26.

10. V. MATHIEU, *Storia della filosofia*, ed. La Scuola, Brescia 1969, III, p. 169.

derse de la actualización de sus posibilidades, que quedan de golpe truncadas por la muerte. Es ésta la posibilidad suprema, la posibilidad de la imposibilidad, y afecta esencialmente al *Dasein* hasta el punto de convertir su ser en un ser-para-la-muerte (*Sein-zum-Tode*). El drama del hombre se consume con su desaparición. No hay en la antropología heideggeriana de *Ser y Tiempo* resquicios ni para la trascendencia ni para la infinitud.

Sartre y los demás fautores del existencialismo ateo se instalan también, como es sabido, en posiciones antropológicas marcadas por la finitud, cerradas a lo trascendente y generadoras de una angustiosa filosofía del absurdo.

¿Qué debe hacer la teología con las antropologías de la finitud? Es manifiesta, sin duda, la incompatibilidad de fondo entre la concepción cristiana del hombre, derivante de la fe, y los modelos ofrecidos por Nietzsche o por el humanismo ateo. La filosofía que enclaustra al hombre en su finitud no ofrece posibilidades para la positiva prosecución de un discurso teológico. Vuelve aquí a entrar en juego el peculiar papel sapiencial de la teología (que viene de la fe y en la medida en que es fiel a ella), papel mediante el cual está llamada a un juicio de discernimiento sobre los resultados últimos de las distintas filosofías. ¿Se puede hacer teología traspasando una complacida admiración por el nihilismo nietzscheano? Basta leer unas páginas del *Existiert Gott?*¹¹ de Hans Küng para advertir que tal actitud engendra sólo un discurso ideológico, no teológico.

Otro tanto se podría decir acerca de la utilización en sede presuntamente teológica de la analítica existencial heideggeriana. A nadie se le escapa que Karl Rahner se ha embarcado con fervor en tal empresa. En este caso, le será imprescindible a la teología —además de la fe, claro está— un conocimiento profundo de la *Existenzialphilosophie* de Heidegger, para demostrar con rigor científico las múltiples incoherencias rahnerianas. No es posible plantear, por ejemplo, con mediana seriedad —como hace Rahner— una apertura trascendental del hombre a Dios sin abandonar por completo el marco heideggeriano de la temporalidad como horizonte de la comprensión del ser.

11. H. KÜNG, *Existiert Gott?*, Piper and Co. Verlag, München-Zürich 1978, pp. 436 ss.

LA ASPIRACION DE INFINITUD DEL HOMBRE FINITO

Recordemos de nuevo la advertencia de Juan Pablo II ya trascrita al inicio: «si la teología necesita siempre del auxilio de la filosofía, hoy día esta filosofía tendrá que ser antropológica». No es suficiente, como señalamos en su momento, dar cabida al hombre en la propia especulación filosófica para que ésta pueda cumplir la función de ser auxilio de la teología. Es menester, como recuerda el mismo Juan Pablo II, afrontar el misterio del hombre aceptando «la tensión insuperable entre su finitud y su aspiración ilimitada».

No sirven, pues, a la teología ni las antropologías de la finitud ni las de la infinitud. Sólo quienes sepan descubrir en la estructura ontológica de la naturaleza humana los dos elementos —finitud e infinitud— en conjuntada armonía y bajo el trasfondo de la trascendencia podrán ofrecer una contribución de valor a la ciencia teológica. E insistimos en que tal armonía sólo puede descubrirse cuando se afirma sin residuos la trascendencia del hombre a Dios.

En esta sintonía de onda se mueve la metafísica clásica. Para ella sólo Dios es infinito por su irrestricta actualidad. Los hombres tienen límites, fines distintos de ellos mismos, y en último término tienen a Dios como fin supremo. Mas todas las criaturas son finitas y todas sin excepción tienen como fin último a Dios. ¿Nada diferencia la naturaleza humana del resto de la materia? Sí, justamente la dimensión de infinitud que posee gracias a su espiritualidad. El hombre se relaciona directa y personalmente con Dios mediante su entendimiento y su voluntad. Estas capacidades espirituales otorgan al alma humana su infinitud potencial, su poder intencionalmente hacerse todo, su facultad de querer ilimitadamente, su posibilidad de ser —según la célebre sentencia aristotélica— *quodammodo omnia*¹².

Son de Santo Tomás de Aquino estas palabras: *omnis vero natura rationalis infinitatem habet vel actu vel potentia*. Y, aclarado que se está refiriendo a la naturaleza humana, prosigue explicando que por ser ilimitados los inteligibles es infinita en potencia el alma intelectual que puede conocerlos a todos¹³. Es esta apertura trascendental congénita al espíritu humano lo que hace posible que Dios comparezca en el horizonte cognoscitivo y volitivo del hombre como objeto. Y, asimismo, es esta apertura trascendental la que explica que

12. ARISTOTELES, *De anima*, III, 5, 430 a 14-15.

13. *Compendium Theologiae*, I, c. 104.

el *desiderium sciendi*, el amor natural de saber, no se detenga — aquíe-tándose— hasta llegar a Dios, hasta alcanzar un conocimiento de la Primera Causa «non quocumque modo, sed per eius essentiam»¹⁴.

Si el deseo de ver a Dios puede demostrarse en sede filosófica como impulso natural del hombre —así lo hace el Aquinate¹⁵—, entonces queda metafísicamente justificado el anhelo humano del Absoluto (Dios). Por eso, la recta interpretación de los argumentos tomistas acerca del *desiderium naturale videndi Deum* tiene, en nuestra opinión, una importancia capital a la hora de comprender las relaciones finito-infinito en el hombre.

Reseñemos, por último, que en nuestros días el interés filosófico por el hombre ha sido a veces reductivamente asignado a las corrientes existencialistas y fenomenológicas. La centralidad del hombre habría quedado en penumbra durante muchos siglos de historia del pensamiento debido a visiones demasiado objetivistas o naturalistas. La distinción que hace Marcel entre el hombre como problema y el hombre como misterio evidencia este cambio de estilo propio de la época presente: más que hacer filosofía desde el punto de vista del espectador (en este encuadre aparecería, por ejemplo, el *problema* del hombre) es pertinente filosofar desde el punto de vista del actor (y ahora el hombre ya no es problema, es *misterio*).

Con todo, la especificidad del existir humano ha sido tematizada con amplitud y profundidad en la metafísica clásica. Aunque, obviamente, de modo diverso, con otro estilo: el propio de la antigüedad grecorromana, o de la tradición medieval. Coexistiendo con un gran interés por las ciencias de la naturaleza que, sin duda, está ausente en Kierkegaard, en Husserl y en el movimiento filosófico por ellos patrocinado. De todas formas, es algo ya común a buena parte del hacer filosófico occidental, la utilización de las descripciones fenomenológicas como propedéutica a la metafísica.

En conclusión: para penetrar racionalmente el dato de fe, el teólogo debe —entre otras cosas— escrutar atentamente en el vasto panorama de las antropologías. Podrá así detectar las inutilizables —y no es éste un pequeño servicio a la fe—, y aprovechar los desarrollos especulativos de aquellas otras que conciben al hombre como ser finito, abierto a la trascendencia de Dios, y potencialmente infinito.

14. *Ibidem*.

15. Cfr. *Summa contra gentes*, III, cc. 25-52.