



EL PROBLEMA ONTOLOGICO DEL HOMBRE COMO CRIATURA*

ANTONIO MILLAN PUELLES

La necesidad de interpretar la coyuntura histórica en que vive se presenta en el hombre con muy variadas formas y según grados de intensidad muy diferentes. En ocasiones, como sucede en nuestro tiempo y, en general, en todas las épocas de crisis, esta necesidad se hace sentir de un modo tan apremiante que hasta puede llegar a convertirse en *verdadera obsesión*. Cuando ello ocurre, nos encontramos en el caso de la expresión patológica de una exigencia lógica de nuestro ser. Porque, en principio, la necesidad de que se trata es perfectamente racional para un ser como el hombre, cuya vida posee un sentido histórico, aunque éste no la defina por completo ni sea siquiera posible de una manera aislada. Los hombres necesitamos conocer la circunstancia histórica en que vivimos, para poder estar en condiciones de trazar nuestros planes de acuerdo con lo que ella nos exija. La validez de la conducta humana se mide, efectivamente, entre otras cosas, por su "oportunidad", la cual a su vez requiere un lúcido atenuamiento, en cada caso, a la correspondiente situación de

(*) Texto de la conferencia dada en Roma por el autor, bajo el mismo título, el día 12-X-1974 dentro del ciclo "Esaltazione dell'uomo e saggezza cristiana", organizado por el "Centro Romano di Incontri Sacerdotali".



nuestro humano vivir, que es, en tanto que humano, un vivir en la cultura y en la historia.

Ahora bien, nada de esto significa que *lo oportuno sea, siempre, moverse en la dirección y en el sentido de la coyuntura en que se está*. Por el contrario, el deber de actuar de una manera oportuna puede no pocas veces consistir en tener que “navegar contra corriente”. Tal es el caso —por poner el ejemplo de un filósofo al que nadie ha acusado de no estar “a la altura de su tiempo”— en que se encuentra Hegel cuando en las páginas iniciales de su obra *La Ciencia de la Lógica* denuncia, con ejemplar sinceridad, el lamentable estado a que ha llegado la cultura alemana de su época. Tal vez sea útil recordar ahora esa imagen que Hegel nos transmite de su coyuntura cultural, porque en sus rasgos más sobresalientes y esenciales puede también valer como un diseño de nuestra presente situación. Veamos esa pintura:

“Lo que antes se llamaba metafísica ha sido radicalmente extirpado y expulsado del campo de las ciencias. ¿Dónde se oyen, o dónde pueden hacerse oír, todavía, las voces de la anterior ontología, de la psicología racional, de la cosmología e incluso de la teología natural, que antes se cultivaba? ¿Dónde hay quien tenga algún interés por investigaciones tales como las concernientes a la inmortalidad del alma y a las causas mecánicas y finales? Asimismo, las pruebas que antes se daban de la existencia de Dios son ahora tenidas en cuenta solamente de una manera histórica o para la elevación y edificación del espíritu. [...] Si es sorprendente que para un pueblo se hayan hecho inservibles su ciencia del derecho, sus convicciones, sus hábitos y virtudes morales, resulta cuando menos igualmente asombroso que un pueblo pierda su metafísica [...]. La exposición popular de la filosofía kantiana —según la cual el entendimiento no debe ir más allá de la experiencia, pues se convertiría en razón teorética, incapaz por sí sola de engendrar otra cosa que fantasmagorías— ha venido a



justificar, para la ciencia, la renuncia al pensamiento especulativo. En favor de esta doctrina popular ha venido el clamor de la pedagogía moderna, que sólo tiene presentes las exigencias de nuestro tiempo y las necesidades inmediatas, afirmando que, así como para el conocimiento lo primordial es la experiencia, también para la vida pública y privada las reflexiones teóricas son perjudiciales, y que lo único necesario es la educación y el adiestramiento prácticos. [...] La teología, que había venido custodiando los misterios especulativos y la metafísica relacionada con ella, ha abandonado a esta ciencia para ocuparse de los sentimientos, de las consideraciones prácticas populares y de la erudición histórica [...]. Desaparecen los hombres dedicados a la contemplación de lo eterno y cuya vida sólo servía a este fin [...]: una desaparición que, bajo otros aspectos y por su propia esencia, puede considerarse como el mismo fenómeno ya mencionado”.

Hasta aquí, Hegel. Pero su caso no es el único. Ya en nuestro siglo, Edmund Husserl nos ha dejado un testimonio de serena reacción frente a las convicciones dominantes en su circunstancia cultural. Desde las *Investigaciones lógicas* hasta *La crisis de las ciencias europeas*, Husserl ha elaborado una doctrina de la que cabe opinar lo que se quiera, pero de la cual no sería lícito decir que se ha dejado llevar por la corriente de las ideas de su tiempo, las cuales, en buena dosis, vuelven a ser las de ahora. Especialmente significativa es la apología husserliana de la absoluta validez de la verdad, frente a todas las formas del subjetivismo. A este propósito, y siempre que se me presenta la ocasión, no tengo ningún reparo en afirmar que hay pocas cosas tan aconsejables como la lectura del capítulo VII de la primera parte de las *Investigaciones lógicas* de Husserl, donde éste llega hasta el fondo de la mentalidad antropocéntrica, típica, según él, del pensamiento moderno y contemporáneo. He aquí sus mismas palabras:



“La filosofía moderna y contemporánea propende al relativismo específico (de un modo más concreto, al antropologismo) en tal medida, que sólo por excepción encontramos un pensador que se haya sabido conservar enteramente puro de los errores de esta tesis” *.

Bien es verdad que la exhaustiva crítica de Husserl al antropologismo está centrada fundamentalmente en sus aspectos epistemológicos y no en sus dimensiones metafísicas o simplemente ontológicas. Pero es cierto también que Husserl ha señalado la recíproca interferencia e influencia de las dos vertientes del asunto. Veamos cómo lo dice el propio Husserl:

“Cuando, por ejemplo, un escéptico metafísico formula su convicción de esta manera: ‘no hay un conocimiento objetivo’ (es decir, un conocimiento de las cosas en sí), o en esta otra: ‘todo conocimiento es subjetivo’ (es decir, todo conocimiento de hechos es un conocimiento de hechos de conciencia), es grande el peligro de ceder a la ambigüedad de las expresiones subjetivo y objetivo, y de reemplazar el primitivo sentido, que es congruente con la posición tomada, por un sentido escéptico noético [...]. Mas así como el escepticismo metafísico fomenta de un modo ilegítimo el escepticismo epistemológico, también en dirección inversa parece suministrar este último (allí donde es admitido como evidente de suyo) un poderoso argumento en favor del primero”.

Todos los argumentos husserlianos contra el subjetivismo antropológico estriban en poner de manifiesto, de una u otra manera, el radical contrasentido que hay en él. O dicho con otros términos y para usar un idioma psicológico: el subjetivismo sólo es viable *mientras no se percibe* su latente y fundamental contrasentido: el de constituir una teoría que se opone precisamente a las condiciones

(*) Todas las citas que se hacen aquí de Husserl se refieren al mencionado cap. VII de la 1.^a parte de las *Investigaciones lógicas*.



generales, tanto objetivas como subjetivas, de la posibilidad de cualquier teoría en general.

A la vista de ello, *la actual recaída en el subjetivismo antropológico* no puede por menos de ofrecérsenos como un evidente síntoma de pereza especulativa o filosófica. Pero no dejemos de advertir lo más grave del caso. Y es que, a su vez, por una superficial intelección de los valores de la opinión pública y en nombre de los “signos de los tiempos”, hay quienes, teniendo la misión de orientar los espíritus, se dejan llevar también de esa misma pereza, contribuyendo a incrementarla y difundirla. Todo ello explica la falta de claridad y de rigor con que hoy suele hablarse de la tarea específica del hombre y aun del sentido del vivir cristiano. Pues no cabe esperar que las ideas sobre lo que se debe “hacer” queden convenientemente perfiladas si, al tratar las cuestiones concernientes a la realidad de nuestro “ser”, se suprime el esfuerzo de la especulación (ya sea filosófica o teológica), sustituyéndola por el resultado de un balance de los simples pareceres u opiniones que de hecho se dan. (Permítanme una breve aclaración. No tengo ningún prejuicio contra la utilidad de conocer el estado efectivo en que la “opinión pública” se encuentra, sobre todo en materias opinables y cuando las encuestas se realizan de un modo no tendencioso. Pero siempre hay que distinguir, por una parte, la utilidad de dicho conocimiento para hacer lo posible y oportuno en cada determinada circunstancia y, por otro lado, la deformación de la verdad, por creer que encubriéndola, aunque sólo sea parcialmente, se logran más adeptos para ella).

* * *

El título de la presente conferencia —el problema ontológico del hombre como criatura— se refiere a uno de los problemas esenciales de la antropología filosófica, y lo que intento al ocuparme de ello es hacer ver las tres cosas siguientes:

- 1.^a Que el problema ontológico del hombre no puede ni tan siquiera plantearse desde una actitud subjetivista.



- 2.^a Que la superación del antropologismo exige, en definitiva, el concepto ontológico del hombre como criatura.
- 3.^a Que la noción del hombre como un ente creado es enteramente indispensable para una moral realista.

Desarrollemos sucesivamente estos tres puntos.

I. LA TESIS SUBJETIVISTA Y EL PLANTEAMIENTO DEL PROBLEMA ONTOLOGICO DEL HOMBRE

La distinción entre el subjetivismo “individual” y el subjetivismo “específico” tiene cierta importancia para nuestro asunto y, por lo tanto, debemos considerarla con el detenimiento necesario, no porque resulte decisiva para la posibilidad del planteamiento del problema ontológico del hombre, sino tan sólo, como hemos de ver, porque el segundo tipo de subjetivismo es más sutil que el primero y no muestra tan claramente su necesaria eliminación de ese mismo problema.

Como todo subjetivismo, el que se denomina “individual” no delimita un campo de lo opinable, donde por principio puede haber una multiplicidad de pareceres —tantos como individuos— sin excluir por ello la existencia de la verdad objetiva y de la correspondiente certidumbre. Aceptar la existencia de un campo de lo opinable no es, en efecto, ninguna clase de subjetivismo, ya que también significa la admisión de un determinado repertorio, mínimo si se quiere, de verdades indiscutibles. Pues bien, *lo propio del subjetivismo individual es cabalmente el hacer de cada individuo humano la medida de la verdad; y se distingue del subjetivismo específico por conferirse en éste a la verdad un valor intersubjetivo, aunque tan sólo para los sujetos humanos. Así, pues, en su forma individualista, el subjetivismo determina el alcance y la significación de la verdad por el modo de ser de cada hombre. O sea: que para cada cual es verdadero lo que como tal se le presenta*



en virtud de la forma en que él es irreductiblemente ese individuo y no ninguno de los demás seres humanos.

¿Cabe decir de este subjetivismo lo que Husserl afirma de él en tanto que se constituye como un hecho? Antes de responder a esta pregunta, es menester observar que no se trata de que, al estudiarlo, Husserl lo haya considerado solamente, ni tampoco de un modo primordial, como un simple hecho dado. Sin embargo, es muy cierto que *también* lo mira de ese modo, como se puede comprobar, sin duda, en las frases siguientes:

“El relativismo individual es un escepticismo tan patente, y casi me atrevería a decir tan descarado o cínico, que si ha sido defendido en serio alguna vez, no lo es desde luego en nuestra época”.

Esta última afirmación no la podemos suscribir en nuestros días, no por que no fuese justa en los de Husserl —cosa, por lo demás, muy difícil de decidir, salvo en la esfera de las “producciones” filosóficas—, sino porque hoy “se lleva” el presentarse, sin ningún disimulo ni rodeo, como un efectivo partidario del subjetivismo individual, e incluso se considera a esta actitud como la más auténtica y profunda. De ahí la oportunidad de hacer ahora una crítica más explícita de este subjetivismo.

Por lo que se refiere a la cuestión de si el subjetivismo individual puede ser mantenido “seriamente”, ya acabo de hacer constar que hoy son muchos los que lo miran como la más sincera y radical posición. Sin entrar ahora en discusiones sobre la plena sinceridad de esta actitud, y aunque de paso hay que decir también que ciertamente esa sinceridad es admisible para un nivel superficial de intelección de la tesis subjetivista, veamos si cabe hablar de “seriedad” en la adhesión a ella, si esto quiere decir que quien la mantiene se hace realmente cargo de todo lo que supone. A estos efectos, lo más importante es que en la idea de la peculiar verdad de cada hombre —como un producto de la constitución del respectivo individuo— sigue dándose *una* noción del ser humano, a la manera de un



denominador común de los distintos hombres concretos y singulares. Por muy grandes que sean las diferencias que se les reconozcan, no nos cabe pensarlas, en tanto que diferencias, sino como algo que supone ese elemento o denominador común. De lo contrario, la diversidad de las verdades que ellas en cada caso determinan no sería la correspondiente al hecho de darse en cada hombre la verdad como algo configurado por el modo según el cual él es precisamente ese individuo y no otro ninguno.

Ya sé que los partidarios del subjetivismo individual se dan permiso a sí mismos para el lujo de mantener la inconsecuencia en la que se ven forzados a incurrir si quieren afirmar su propia tesis cuando ya han advertido la irreductible contradicción que hay entre ella y los supuestos que implica. Pero es bien claro que no debe llamarse seriedad a esta pura y simple obstinación en admitir un absurdo.

En su fondo, el subjetivismo individual es tan incongruente como el *historicismo gnoseológico*. También éste se inspira en la diversidad entre los seres humanos: concretamente, en la que se va dando, a lo largo del tiempo, con las transformaciones culturales y de índole histórica. Pero esto es algo tan cierto como la imposibilidad de que los hombres, por mucho tiempo que pase y por profundas que puedan llegar a ser las variaciones de su contexto histórico-cultural, lleguen a ser realmente hombres distintos, si no continúan siendo hombres.

Por otra parte, el subjetivismo individual no sólo puede considerarse de hecho reforzado por el historicismo, sino que también *de iure* habría de darse —y así, en efecto, acontece— como internamente historicista. Quiero decir que habría de aceptar que la verdad no viene configurada solamente por la individual constitución de cada sujeto humano, sino también, y en una forma decisiva, por la determinada situación en que en cada momento esté cada individuo. Y si se observa que el admitirlo implica una verdad general, de tal modo, por tanto, que ello representa algo independiente de la situación en que cada individuo



está en cada momento, de nuevo el subjetivista de este cuño puede darse a sí mismo la licencia de despreciar nuestra argumentación. Y es que, en suma, *el subjetivista individual no toma en serio el "diálogo"*, porque quiere únicamente "su verdad", aunque sea momentánea y puntiforme. Para él, sin duda, es para quien escribió Antonio Machado la filosófica poesía de estos versos:

¿Tu verdad? No, la Verdad,
y ven conmigo a buscarla.
La tuya, guárdatela.

(*Poesías Completas*, CLXI, LXXXV).

No hace falta probar, con una larga serie de argumentos, que el subjetivismo individual excluye la posibilidad del planteamiento del problema ontológico del hombre. Baste con advertir que este problema resulta ininteligible *si no se toma en serio la verdad de que el hombre posee un cierto ser*, independientemente de lo que sobre sí pueda pensar cada individuo humano en cada una de las situaciones que atraviere. Y se trata, realmente, de un verdadero problema, es decir, de algo que necesita de algún esclarecimiento, porque también se ha de reconocer que el hombre cambia, tanto individual como socialmente tomado. Pero veamos si este problema puede, sin embargo, ser planteado desde la actitud del subjetivismo específico.

A diferencia del subjetivismo individual, el llamado "específico" no encierra a ningún ser humano en "su verdad", pero nos deja a todos reclusos en la "verdad de los hombres"; o sea, que tan sólo toma por verdades las que como tales son juzgadas por los seres humanos, y no por otra razón sino por estar forzados a admitirlas en virtud de la constitución de nuestra especie. Cuando antes dije que este subjetivismo es más sutil, tenía a la vista dos cosas que conviene observar para no deformarlo: a) que no se trata de una concepción donde sólo se tome por verdad lo que de hecho cuenta con el apoyo de la totalidad o de la mayoría de los hombres; b) que tampoco consiste este subjetivismo en sostener que puede haber verdades que tras-



ciendan la capacidad cognoscitiva de los seres humanos, sino en la tesis de que *lo verdadero para el hombre es un producto de la específica constitución que éste posee*, de tal modo, por tanto, que si esa constitución fuese distinta, serían distintas también las verdades correspondientes.

En consecuencia, para esta clase de subjetivismo el valor intersubjetivo de la verdad no es ningún síntoma de su carácter absoluto, sino al contrario, un efecto de su relatividad al ser humano como provisto de una constitución específicamente idéntica en todos sus representantes o ejemplares. Pues bien, en oposición a lo que ocurre en el subjetivismo individual, "parece" que en este otro puede ser planteado el problema ontológico del hombre. En efecto, la posibilidad de hablar del ser que en general tiene "el hombre" ya no se encuentra impedida por la relatividad de la verdad a cada individuo concreto.

Ello no obstante, la diferencia entre el subjetivismo individual y el específico es enteramente secundaria para la viabilidad del planteamiento del problema ontológico del hombre. Vayamos a la raíz de la cuestión, comenzando por aclarar que este problema no es el de si podemos conocer todas las verdades concernientes a nuestra propia índole ontológica, sino tan sólo el de *si nos es lícito afirmar que, no obstante sus cambios individuales y sociales, el hombre tiene un ser radicalmente fijo y permanente*, y si lo que conoce, poco o mucho, acerca de ese ser, tiene un valor absoluto, o bien no es más que un efecto, pura y simplemente subjetivo, de la específica manera humana de pensar.

Ya el hecho de plantear este problema supone una distinción inaceptable desde el punto de vista del subjetivismo en cuestión. La posibilidad de que un sujeto, aunque fuese extrahumano, conozca alguna verdad independiente de su específico modo de pensar es cabalmente lo que en este subjetivismo se rechaza. Digamos, para redondear la misma idea, que hasta el propio concepto de una verdad absoluta debe considerarse, según la mentalidad de este subjetivismo, como el efecto de algo que no es más que



un puro y simple *hecho* y de lo cual, por tanto, no se puede inferir ningún *valor* ni nada rigurosamente necesario en la acepción absoluta de la palabra. A su vez es patente que quien adhiere a este subjetivismo ha de admitir también que su tesis es un producto de la específica constitución del ser humano, pues si niega esta conclusión contradice la tesis. El problema de cómo puede ocurrir que la contradiga surge inmediatamente y con el mismo sentido en que también resulta paradójico que un ser dotado de idéntico mecanismo de pensar considere *ab initio* como erróneo lo que en dicha tesis se mantiene. La única explicación de estas dos cosas —una y la misma, en sustancia— consistiría en decir que el mecanismo humano de pensar es susceptible de fallos, entre los cuales han de contarse la contradicción a la que nos hemos referido y, en general, toda clase de discrepancias con la tesis que nos ocupa.

La explicación parece coherente, mas ¿qué garantías tenemos, a su vez, de que no viene de un fallo en nuestro mecanismo de pensar? ¿Es que por ventura conocemos el funcionamiento normal de ese mecanismo? Prescindamos de que la idea de lo normal no resulta muy clara cuando se habla un lenguaje empiriológico. Y dejemos también a un lado la posibilidad de que el saber que tenemos de nuestro mecanismo de pensar fuese meramente subjetivo y no nos diera, por tanto, una noticia fiel de lo que él es realmente. Aun suponiendo que lo conociésemos tal como realmente es —hipótesis no muy acorde, por cierto, con la mentalidad subjetivista—, nada habríamos ganado para poder decidir si un pensamiento nuestro es acertado o erróneo, pues las leyes según las cuales se realizan nuestros procesos psíquicos se cumplen tanto cuando se piensa bien como cuando se piensa mal.

Oigamos una vez más al gran maestro de la crítica del antropologismo:

“Si la verdad —dice Husserl— tuviese una *relación esencial* con los sujetos pensantes, sus funciones y sus movimientos espirituales, surgiría y desaparecería con ellos y, si no con los individuos, con las



especies. Y con la auténtica objetividad de la verdad, también desaparecería la del ser, incluso la del ser subjetivo y, respectivamente, la del ser de los sujetos”.

Al negar Husserl que la verdad se relacione *esencialmente* con los sujetos pensantes, sus funciones y sus movimientos espirituales, lo que en definitiva está diciendo es que la validez del conocer no depende de la manera de ser de su sujeto, *sino del ser que en sí tiene el término intencional del acto cognoscitivo*. Ella carecería de sentido si no hubiera más ser que el ser-pensado. La reducción de todo ser al ser-pensado llevaría por fuerza a una consecuencia paradójica: la pérdida, para el hombre, de la posibilidad de comportarse como un efectivo “logos”: una posibilidad que le define, no por completo, mas sí necesariamente, como un ser en principio abierto al ser. Sin este fundamental hallarse abierto, que es un hecho ontológico y que, en consecuencia, no depende de ningún acto de la voluntad, el hombre carecería de la presencia de sí, justo en la misma medida en que tampoco le sería posible la presencia de ningún otro ser.

El problema ontológico del hombre sólo tiene sentido cuando se admite que éste puede comportarse como un “logos” del ser en general (también de su propio ser), y la dificultad que da lugar al problema estriba en articular la permanencia del ser propio del hombre con los cambios que en éste también se dan y que no son sólo subjetivos, en la acepción de meros cambios pensados, sino auténticos y efectivos cambios reales. De modo, pues, que para plantear este problema en la integridad de su sentido, hace falta que el hombre *pueda conocer como algo “real” tanto su ser permanente cuanto los cambios que en su existencia se producen*. Entre estos cambios, los que más atañen a nuestra propia índole ontológica son los surgidos de *la libertad*: un poder que nos hace, en cierto modo, autores de nuestro ser, aunque sobre la base de una inmutable esencia metafísica, cuya entera realidad nos viene dada. O dicho con un giro equivalente: el problema ontológico del



hombre alcanza su más cabal formulación cuando se plantea como el problema de conjugar entre sí *la libertad y la naturaleza humanas* (y no en su “ser subjetivo”, sino en su objetivo ser real).

Pero sobre este asunto volveremos después. Por el momento, vamos a abordar otra cuestión que no hemos discutido todavía: la de la *ultima ratio* de la falsedad de todo subjetivismo.

II. LA ULTIMA CLAVE DE LA FALSEDAD DEL ANTROPOLOGISMO

Para los fines e intereses propios de la teoría del conocimiento, la *reductio ad absurdum* de la posición subjetivista es el término del examen que de ella se puede y debe hacer. No acontece lo mismo en la antropología filosófica. Para ésta, el subjetivismo no es tan sólo un contrasentido o un absurdo, sino también, y pese a ello, una “actitud” en la cual cabe estar y, por lo tanto, *algo que puede darse como un estilo de vida*. Examinemos este otro aspecto del problema, meramente rozado en las consideraciones anteriores.

Para que el subjetivismo sea posible como una actitud y hasta se pueda dar bajo la forma de un estilo de vida, es menester que en la realidad del ser humano exista algo que permita esa posibilidad. Algo ha de haber en nuestro propio ser que nos haga posible “adulterarlo”, siquiera sea únicamente en la manera de vernos, es decir, sólo en el “ser-subjetivo” que nos podemos dar. Ciertamente, ese factor que adultera nuestra propia imagen subjetiva queda en alguna forma señalado cuando se dice que, por no ser absolutos, tenemos un entendimiento susceptible de la posibilidad de desviarse, haciendo que tomemos por verdad lo que es una falsedad. Sin embargo, esta explicación no es suficiente. Pues aunque ello es muy cierto, también hay que contar, para explicar más de cerca el antropologismo, con que, a pesar de que no somos absolutos, tenemos una tendencia innata a lo Absoluto, un natural deseo de “ab-



solutizarnos”, una de cuyas formas es, por cierto, si bien radicalmente deformada, la que se expresa en la actitud subjetivista. Veámoslo de un modo más explícito.

En la práctica, más que como una tesis el subjetivismo se presenta como una cierta manera de hacer autosuficiente a nuestro ser, aunque ello no se perciba por completo ni acontezca en virtud de una intención explícita y directa. *Eritis sicut dii*: he ahí lo que el subjetivismo nos promete a través de sus circunloquios, desviando nuestra natural tensión a lo Absoluto y convirtiéndola —no sin complicidad por nuestra parte— en un puro humanismo. Tal humanismo se nos ofrece en un sentido estrictamente inmanente, donde el lugar de Dios queda ocupado por una falsa autonomía del hombre. La relatividad de la verdad a la específica constitución del ser humano —que es lo que de un modo expreso se sostiene en la tesis subjetivista— se traduce, en la práctica, en una “absolutización” de nuestro ser. Por supuesto, se trata exclusivamente de una absolutización imaginaria o, dicho de otra manera, pura y simplemente “subjetiva”; pero también se ha de reconocer que posee la eficacia suficiente para poder orientar nuestro comportamiento y aun pretender, también, justificarlo.

No es extraño que ese humanismo llegue a la negación de la existencia de Dios. Desde luego, tal negación no es necesaria para excluir a Dios de nuestra concreta voluntad; pero es cierto también que algunos subjetivistas “argumentan” y que entre ellos existen los que, en una forma coherente con su propia actitud, piensan que la idea de Dios no es otra cosa sino un simple producto subjetivo del pensamiento humano. Sin embargo, tal vez cabría pensar que incluso dentro del subjetivismo hay un lugar para Dios: *el sitio correspondiente a quien produce la constitución del ser humano*, de la cual, a su vez, resultaría lo que el hombre toma por verdad. Pero aquí se nos muestra nuevamente la oportunidad de hacer valer la *reductio ad absurdum* de la tesis subjetivista.

Tal como es presentada en la denuncia de su interno contrasentido, la falsedad de todo subjetivismo es, correla-



tivamente, la verdad de que hay algo que no depende de que los seres humanos lo pensemos, ni de la forma según la cual lleguemos a pensarlo. Y, en efecto, el propio hombre está en el caso al que se refiere esa verdad. Para que el ser del hombre dependiese de que éste mismo se lo presentara, haría falta que el hombre fuese un puro efecto suyo, es decir, un puro efecto subjetivo de algo que también sería, a su vez, un mero producto de esa clase, y así *usque ad infinitum*.

El ser que el hombre se da en el acto de reconocerse como ser no es todo el ser que él posee, sino tan sólo el propio de ese acto. Y ello quiere decir que el ser de ese reconocerse está basado en lo en él y por él reconocido, y basado, para decirlo en el lenguaje del saber ontológico, como el accidente en la sustancia o *subjectum* correspondiente. ¿Mas no cabría, sin embargo, que ese ser que el hombre asume como suyo se lo hubiese dado él a sí mismo, no en el acto en el cual se lo reconoce, sino en algún otro acto? Para tomar en serio esta pregunta, debe admitirse la posibilidad de que haya un ser que se haga a sí mismo, además de reconocedor de su existencia, precisamente existente. O sea, que deberíamos pensar que un ser se da su acto de existir, lo cual evidentemente constituye un auténtico imposible metafísico, porque sin existir no cabe darse ningún tipo de acto.

Tampoco el hombre se da, de una manera "absoluta", ninguno de sus actos ya posibles sobre la base de aquel primer acto. El "curso divino" es necesario para el ser y el hacer de cualquier ente finito. Pero de esto no se trata aquí. Siguiendo, pues, con el hilo de nuestro razonamiento, lo lógico es ahora preguntarse por la razón de ser de la existencia —y también de la esencia— que el hombre se reconoce, pero que él no ha creado. La última causa de esa existencia y de esa esencia —o, si se quiere, dicho en el idioma del tomismo, la causa de lo que en el hombre constituye su fundamental *actus essendi*— no se puede encontrar, de un modo definitivo, en un ser incapaz de crear la conciencia. Y digo "de crearla" por dos



razones. La primera es que no cabe que la conciencia sea extraída, tomando algo de la realidad de un ser carente de ella. (Nótese, a estos efectos, la maniobra, no sé si decir ingenua o ingeniosa, de los evolucionistas advertidos de la dificultad de la cuestión: "resuelven" todo el problema por el sistema de introducir la conciencia —siquiera sea en sus manifestaciones germinales o, por así decirlo, embrionarias— hasta en las estructuras físicas más simples de la naturaleza material, y así en definitiva sacan la conciencia de donde previamente la han metido, con lo cual hacen resurgir, dándole en apariencia un aire nuevo, las míticas concepciones del pampsiquismo y del hilezoismo, sin lograr despojarlas de su esencial tosquedad).

Pero hay también una segunda razón para decir que el ser del cual el hombre depende de un modo definitivo y radical ha de estar dotado del poder de crear la conciencia, y esa razón estriba en la *completa imposibilidad de que la causa última de la conciencia pueda encontrarse en algo que, si bien la "tiene", no la "es"*. El mero tener conciencia se da en algo no idéntico a la conciencia misma: en un sujeto o poseedor de ella, y como quiera que éste no la es sino que sólo la tiene, necesita de un ser que se la dé, y así se vendría a incurrir en un proceso infinito, que nada en definitiva nos explica, si no se admite *la necesidad de una conciencia absoluta como el origen de la poseída por el hombre* y, en general, de cualquier ente finito.

Si ahora consideramos globalmente las ideas aquí expuestas sobre la mentalidad subjetivista y el problema ontológico del hombre, podremos resumirlas de este modo: a) aunque de hecho puede constituir una actitud e inspirar una forma o un estilo de vida, el subjetivismo es, como tesis, un contrasentido o un absurdo, por más que no lo parezca cuando sólo se le ve en su superficie; b) la teoría del conocimiento, que sólo trata del subjetivismo como una tesis sobre el alcance y el valor del conocimiento humano, comprueba el contrasentido oculto en esta tesis; c) tomando como punto de partida esa conclusión a la que llega la teoría del conocimiento, la antropología filosófica aplica



al ser del hombre la doctrina del valor absoluto de la verdad y excluye, por consiguiente, la esencial dependencia de nuestro ser (tanto individual como específico) respecto de nuestro propio pensamiento; d) como provisto de una conciencia finita, el hombre sólo puede tener su última causa en la "conciencia absoluta", es decir, en Dios, el único ser capaz de crear la conciencia humana.

Todo ello quiere decir que la *ultima ratio* de la falsedad del antropologismo —falsedad ya probada al advertirse su interna contradicción— *está en el hecho ontológico de que el hombre es criatura íntegramente, incluso en su conocer y en su libre querer*. La posibilidad de pensar lo contrario de este hecho ontológico, o la de actuar prácticamente como si este hecho no se diera, es sólo la posibilidad que el hombre tiene de "adulterar" su ser y su conducta, sin que por ello pierda la dependencia respecto de su Creador. Tal dependencia no da lugar en el hombre a una permanente rectitud de su conocer y su querer, sino a que el uso correcto de su capacidad cognoscitiva y de su facultad de apetecer se mida, en resolución, por lo que Dios conoce y lo que El quiere, o dicho de otra manera, por la Verdad y por el Bien absolutos.

La dependencia del hombre respecto de su Creador es un hecho ontológico y, como tal, no puede dejar de darse cuando nuestro entendimiento se desvía del camino de la verdad ni cuando nuestra voluntad se aparta libremente de las exigencias objetivas del deber. La realidad de lo que entonces hace tiene un doble sentido, y en ambos continuamos dependiendo de Dios: por una parte, lo que llevamos a cabo en esos casos no lo podríamos hacer si Dios no nos mantuviese en la existencia; y, por otro lado, no podemos tampoco hacer que nuestros propios errores y nuestras libres faltas al deber dejen de ser lo que son, pues no somos realmente la medida de la verdad y del bien. Y si podemos cometer errores y comportarnos éticamente mal, ello en último término se explica porque una cosa es depender de Dios y otra ser Dios. *Únicamente El es infalible y por completo bueno*, lo cual correlativamente



significa que nuestros fallos cognoscitivos y morales son posibles —no necesarios— por nuestro carácter de criaturas. De una manera especial, y en lo tocante al hecho de que Dios permite que incurramos en desviaciones morales, hay que decir que ello no puede explicarse desde la posición subjetivista, sino al contrario, aceptando como verdad —expresémoslo en una forma redundante: como verdad absoluta— que Dios se ha tomado en serio la libertad que El mismo nos ha dado. Y observemos, en fin, aunque he de pedir excusas por formular esta tautología, que la posibilidad de no usar bien la libertad que tenemos es solamente eso, una posibilidad, no una necesidad.

Sólo querría añadir, antes de entrar en la tercera parte de este estudio, una última observación. Toda la libertad que el hombre tiene por su propia esencia metafísica es a la vez creada y verdadera, de modo, por consiguiente, que sólo es ilusoria libertad la que el hombre desliga de su origen y de su fin divinos, por tomarla, y tomarse, de un modo subjetivista, como si en él mismo se encontrara su última y fundamental razón de ser. El antropologismo no es erróneo por sostener que el hombre puede asumir su ser y también su propia libertad, sino por afirmar que la manera según la cual cabe hacerlo no ha de medirse por ningún tipo de normas de índole objetiva y absoluta.

III. EL CONCEPTO ONTOLOGICO DEL HOMBRE COMO CRIATURA, BASE DE TODA ETICA PLENAMENTE REALISTA

El problema ontológico del hombre surge, como ya hemos dicho antes, de la *necesidad de articular nuestro ser permanente con los cambios que en nuestra existencia se realizan*, sobre todo con los que vienen de nuestro libre albedrío. Por eso también dijimos que este problema alcanza su más plena formulación cuando se le plantea como el problema de conjugar entre sí la libertad y la naturaleza humanas. Ahora se trata de ver que para la solución de



este problema inicialmente ontológico, pero cuyo alcance se prolonga hasta el campo de la moral, es enteramente decisiva la idea del hombre como un ser creado.

En general, todo cambio —no sólo los que en nosotros acontecen— supone algo permanente como sujeto común de lo extinguido y de lo aparecido en el hecho mismo de cambiar. Lo que se llama una transformación no consiste en que una forma se haga otra. Las formas no se transforman. Lo que se transforma es un *subjectum* que teniendo, no siendo, una forma determinada, pasa, a través del cambio, a tener otra forma diferente. Así, pues, el sujeto de la transformación continúa siendo lo que radicalmente era antes de transformarse: algo que *permanece*, por no consistir en lo que adquiere ni en lo que pierde en el cambio.

Apliquemos ahora estas consideraciones generales al caso especial del hombre. Los cambios que se realizan en la existencia humana no demuestran, por importantes que sean, que el hombre esté desprovisto de todo ser esencial, *sino tan sólo que el ser esencial del hombre no es ninguna de sus diversas formas de existencia*. Por muy distintas que entre sí estas formas puedan ser, coinciden en ser formas de existencia del ser esencial del hombre, y, por lo tanto, no pueden hacer que cambien las normas radicales y esenciales del pensamiento y del comportamiento humanos. Estas normas son tan permanentes como nuestro ser esencial, y tienen su mismo origen, de suerte que en ningún caso puede su contenido depender de la concreta forma de existencia en que el vivir humano se realice. Lo único variable es la manera en que esas normas se aplican a los diversos casos y situaciones; pero una tal variación no es ningún cambio del contenido de esas normas, sino un cambio, tan sólo, de la forma según la cual se las cumple.

La inmutabilidad del fundamento de nuestro propio ser es la razón de la inmutabilidad de las normas que esencialmente miden el valor de lo que hacemos y lo que pensamos. Tales normas, no obstante, suponen la libertad de nuestro hacer, quiero decir, la peculiar libertad que el hombre tiene: la que de algún modo nos permite que nos



hagamos a nosotros mismos, conservándonos dependientes de nuestro propio Creador. *El hombre, efectivamente, es para sí mismo una tarea, justo en la medida en que posee su peculiar libertad.* Para fijar el alcance de esta última afirmación, permítanme que reproduzca aquí un pasaje de un libro mío recientemente publicado:

“Somos libres, o sea, no estamos hechos del todo ; pero somos, o sea, no todo lo tenemos por hacer. Para que nuestro libre hacernos sea realmente una tarea efectiva —una tarea que unos sujetos efectivos hacen—, es menester que ya seamos de algún modo unos seres reales, algo en lo que ya existe un cierto haber natural: una naturaleza y, por lo tanto, unas inclinaciones naturales. De lo contrario, el hombre se haría a sí mismo de la nada, lo cual le exigiría ser más que Dios, porque lo que éste crea son otros seres en los cuales El mismo no consiste. Ni el hombre ni Dios se crean, y no porque el crear sea un imposible, sino por no ser posible *autocrearse*. Lo que sí cabe es hacerse, y esto es lo que al hombre le es posible, aunque bajo la forma de la libertad. El hacerse que le es necesario al hombre por la razón de ser hombre es precisamente un libre hacerse, mas no tan libre que no presuponga un cierto haber natural, en el que entra por lo pronto el libre arbitrio que realmente tenemos como algo que no nos damos, sino con lo cual nos encontramos” *.

Estos párrafos que acabo de leerles están encaminados a hacer ver cómo se conjugan entre sí dos cosas aparentemente inconciliables: que el hombre es para sí mismo una tarea, y que tiene una esencia o naturaleza permanente, recibida de Dios. Esa tarea que el hombre es para sí propio se realiza en el uso de nuestra efectiva libertad ; pero a su vez esta efectiva libertad es un don que hemos recibido de las manos de nuestro Creador.

(*) A. MILLÁN PUELLES, *Economía y libertad* (Madrid, 1974).



El problema ontológico del hombre como criatura no es el problema de hacer compatibles nuestra esencia o naturaleza permanente con una libertad sin fundamento en el origen mismo de nuestro ser, sino el problema de articular entre sí la libertad que nos ha dado Dios y la esencia o naturaleza permanente que también hemos recibido de El. Para lograr esa articulación, es enteramente necesario *pensar nuestra libertad como algo cuyos efectos se mantienen en el nivel ontológico de lo que puede hacer una criatura*. Todas las determinaciones resultantes del libre arbitrio del hombre están en ese nivel, pero a su vez ello es posible únicamente si lo que el hombre puede hacer de sí mismo presupone, también en el ser humano, la realidad de una inmutable esencia metafísica subyacente a los cambios, individuales y sociales, de la existencia humana.

La solución del problema ontológico del hombre como criatura se halla, pues, en el hecho de que la libertad que poseemos es también una dimensión de nuestra naturaleza. De ello resulta que, aunque nuestra libertad es efectiva y auténtica libertad, el valor de su uso no se mide de un modo meramente "subjetivo", sino al contrario, de una manera *objetiva*, es decir, por su adecuación a unas exigencias dimanantes de nuestro ser natural, en tanto que éste, a su vez, se fundamenta en el absoluto ser de su Creador. Claro que esas exigencias son deberes, no constricciones físicas, porque suponen nuestra libertad; pero nuestra libertad no es suficiente para que existan deberes. Estos solamente son posibles para una libertad que presupone, en su mismo sujeto, una cierta naturaleza. Digámoslo de otro modo: esas peculiares exigencias que llamamos deberes son imposibles sin la libertad; pero su fundamento no está en ella, sino en el ser natural de quien la tiene y, en definitiva, en el Autor de ese ser natural.

Por supuesto, tampoco habría deberes para el hombre si éste no fuese capaz de "objetivarse" su ser, es decir, de asumirlo o hacerlo suyo en la forma de conocerlo. Pero también tenemos otro modo de asumir nuestro ser: el consistente en quererlo tal cual es, respetando las exigencias ob-



jetivas que dimanar de nuestra naturaleza y requieren o invocan nuestra libertad. Tan cierto como que los hombres no tenemos el poder de crearnos, es que somos capaces tanto de "ratificar", cuanto de "traicionar" nuestro ser, y no sólo en la forma según la cual nos lo representamos, sino también según la libre actitud que ante él tomemos.

Como una actitud, el antropologismo es posible, no obstante su falsedad, porque el hombre se puede "desmentir" en su pensar y en su hacer. Pero también en su pensar y en su hacer le cabe al hombre la posibilidad de ser realista. El imperativo de Sócrates "¡conócete a ti mismo!" y el mandato de Píndaro "¡Llega a ser el que eres!" presuponen la posibilidad de ser realistas en el conocimiento y la conducta. Ahora bien, esta posibilidad toma la forma de una necesidad de índole ética en la misma medida en que para el hombre es un deber el actuar de acuerdo con su ser, ejerciendo su libertad no en una forma arbitraria, sino según las leyes que de un modo objetivo se desprenden de nuestra esencia o naturaleza permanente.

Hoy se suele hablar mucho del derecho y deber de "realizarse". Si "realizarse" quiere decir "ratificar", en el plano del libre comportamiento, esa esencia o naturaleza permanente que nos viene del hecho de ser hombres, nada hay que objetar. Pero no es eso lo que se trata de decir cuando se utiliza la expresión "realizarse", invocando exclusivamente a la libertad, como si para ésta no existiesen unas normas objetivas y esenciales, fundamentadas en nuestra propia esencia metafísica y cuya última raíz es por lo tanto, nuestro mismo Creador. Digamos, pues, que la "autorealización subjetivista" —la que hoy se nos presenta como el lema de la autenticidad de nuestro hacer— es en último término una rebeldía del hombre frente a Dios: la pretensión de un humanismo absoluto, puramente inmanente, cuya esencia reclama la negación de todos los valores objetivos en función de los cuales nuestro comportamiento se distingue de una vida encerrada en el mero servicio de sí misma. Con lo cual queda dicho que la autorealización subjetivista, afirmada como un derecho y a la



vez también como un deber, es una nueva fórmula para acreditar el egoísmo como si éste fuese una exigencia de nuestra libertad.

Las consecuencias de ese humanismo, puramente inmanente, son fáciles de prever; y desde luego, las estamos viendo en nuestros días. La "intersubjetividad" de los valores, si no tiene por fundamento el absoluto valor del Ser divino, desaparece bajo la presión de los intereses humanos meramente individualistas. Si se concibe lo intersubjetivo únicamente como un resultado de la específica constitución de nuestro ser, la necesidad que el hombre tiene de anclar en algo absoluto acaba por convertirse en la exigencia, para cada uno de los hombres, de absolutizar su propio yo. De esta manera, la convivencia humana ya no puede inspirarse en el signo de la fraternidad. Desaparecida la conciencia de que el origen y el fin de nuestro ser están más allá de éste, cada hombre tiende a convertirse, de una manera "absoluta", en su propia razón de ser. Sobre esta base, no nos puede extrañar que se haya visto la convivencia humana como un verdadero infierno. Lo que en el Cristianismo significa el concepto de "prójimo" es algo que requiere el presupuesto de que todos los hombres somos hijos de Dios. Si la conciencia de esta filiación común desaparece, ningún hombre puede ser para otro hombre un verdadero hermano, sino tan sólo un *límite* con el que por fuerza hay que contar en la medida en que se nos presenta como una ineludible condición de nuestro propio vivir.

Así las cosas, la razón y el sentido de la "autoridad" se esfuman completamente. La obediencia no puede ser vivida como el cumplimiento de un deber, sino tan sólo como una pasiva traducción del hecho de que unos hombres nos dominan, imponiéndonos su propia voluntad. Y la tentación del anarquismo surge entonces de una manera lógica, "justificando" todas las violencias de quienes pueden oponer sus propios medios a los medios de que dispone cualquier clase de autoridad. Porque ya no se trata de excluir la autoridad abusiva, sino de que se piensa



que toda autoridad es, por principio, un puro y simple abuso de poder: una opresión o explotación del hombre por el hombre.

* * *

Las bases conceptuales necesarias para salir del humanismo antropocéntrico en el que hoy nos movemos están ya dadas en la filosofía y la teología elaboradas por Tomás de Aquino. Necesitamos “redescubrir” su pensamiento, esencialmente teocéntrico, para poder basar nuestra conducta en el valor absoluto del bien y de la verdad. Como en cualquier pensador, hay en Santo Tomás ideas condicionadas por su tiempo. Pero el concepto de unos valores absolutos por los que el hombre debe medir la rectitud de su conocer y su operar no es restringible a una época o una situación; ni tampoco se halla en ese caso la idea del absoluto ser de Dios como la condición y el fundamento de cualquier linaje de valores.

Es muy cierto que el Cristianismo ha vinculado el ser propio del hombre a la absoluta realidad de Dios, y justamente en la persona de Cristo. Pero esta vinculación es lo contrario de la usurpación por el hombre de los derechos de Dios. Cristo obedece la voluntad del Padre, y esa obediencia es el alimento de su vida, la razón de ser de su conducta como un verdadero hombre entre los hombres. Los cristianos tendríamos que preguntarnos, en la actual coyuntura, si es que acaso nos creemos más humanos que Cristo y más divinos que Dios. Para responder a esta pregunta, los conceptos fundamentales de la filosofía y la teología de Santo Tomás siguen siendo “oportunos”, porque nos permiten comprender la radical falsedad de un humanismo que se llama cristiano sobre la base de inventarse un Dios a la medida del hombre. Tal humanismo se halla acomplejado ante el pensamiento “moderno” y es, en suma, un cristianismo vergonzante que, temiendo la acusación de no estar a la altura de su época, deforma los contenidos de la Verdad Revelada y se esclaviza a las ideologías más opuestas a ella: todo en función de la necesidad de traducir el mensaje cristiano a un lenguaje y una



mentalidad que han nacido precisamente de la oposición a ese mensaje.

En la antropología filosófica, la idea del hombre como una criatura —indispensable para superar el relativismo antropocéntrico— es la intelección del ser humano como una realidad que participa en el absoluto ser de Dios. El pensamiento de Santo Tomás está basado en esa intelección de nuestro ser, desarrollándola en sus dimensiones filosóficas y en sus aspectos teológicos. De ahí la oportunidad, justo en las circunstancias actuales, de la doctrina de Santo Tomás, para poder fundar un pensamiento que nos permita abrirnos a los valores de una existencia auténticamente humana, es decir, digna de nuestra condición de hijos de Dios.