



# FILOSOFIA PARA UN TIEMPO NUEVO

I

CATEDRA GARCIA MORENTE



**REPLANTEAMIENTO  
DE LA CUESTION  
DE LA TRASCENDENCIA**

*Por Alejandro Llano Cifuentes*

EN la *Crítica de la razón pura*, Immanuel Kant estableció una interesante distinción entre dos tipos de filosofía: la *Schulphilosophie*, o filosofía escolar, académica, y la *Weltphilosophie*, o filosofía mundana. La primera se ocupa de la aclaración de los conceptos «técnicos» de la filosofía. La segunda, en cambio, es la que tiene un interés existencial.

A la filosofía mundana, Kant le asigna en la *Crítica de la razón pura* la tarea de plantarse y responder a las tres siguientes preguntas:

1. ¿Qué puedo yo saber? - Teoría del conocimiento.
2. ¿Qué puedo yo hacer? - Moral, ética.
3. ¿Qué me cabe esperar? - Filosofía de la religión.

Advirtamos que estas tres preguntas tienen que ver con distintos aspectos de la *trascendencia*.

La primera pregunta se refiere a la *trascendencia cognoscitiva* o gnoseológica: a la cuestión de si podemos conocer la realidad en sí, más allá de nuestras representaciones sensibles o intelectuales.

La segunda pregunta —«¿qué debo yo hacer?»— responde a la cuestión de la *trascendencia moral*: a la cuestión de si existen unas normas morales que trascienden los impulsos sensibles, los deseos, o las conveniencias pragmáticas y utilitarias.

Finalmente, la tercera pregunta incide en el problema de una suerte de trascendencia más radical y decisiva que podemos calificar de *trascendencia existencial* o simplemente *humana*.

Pues bien, en un texto posterior —en unas lecciones de *Lógica*, dictadas por Kant, y publicadas por Väsche en 1804— se dice que estas tres preguntas se remiten a una cuarta que las resume culmina:

4. ¿Qué es el hombre? - Antropología.

El acierto de Kant estriba en advertir que la cuestión de la trascendencia desemboca —desde todas sus vertientes— en un foco problemático: el ser del hombre.

Si el hombre es sólo un sofisticado fragmento de material la respuesta a las tres primera preguntas será negativa. No habrá *trascendencia gnoseológica*, porque la materia no puede salir intencionalmente fuera de sí misma, para hacerse cargo de la realidad de otras cosas. Tampoco habrá *trascendencia moral*, porque los organismos materiales están sometidos a constricciones fácticas, pero no a imperativos morales. Y, finalmente, no me cabrá esperar nada más allá de mi vida biológica: la muerte será un muro contra el que se acabarán por estrellar todas mis expectativas. No habrá *trascendencia existencial*.

Y, ¿qué pasará con la cuestión de Dios, es decir, con la trascendencia pura y simple, con la *Trascendencia* con mayúscula? Desde luego, el hecho de que Dios exista o no, no depende de que el hombre sea capaz o no de conocer su existencia, o de que esté dispuesto a no reconocerla. Es —se ha dicho— «el no necesitado del que nosotros tenemos necesidad». E incluso aunque nosotros no sintiéramos esa necesidad, ÉL seguiría existiendo.

Parece, pues, que la definitiva cuestión de la trascendencia no tiene nada que ver con la cuestión de la trascendencia del hombre. Pero no es así. O, mejor dicho, es así en cierto sentido, pero no lo es en otro. Llegados a este punto, hemos de hechar mano de la diferencia entre la consideración *quoad se* y la consideración *quoad nos*. *Quoad se* es evidente que Dios existe, porque es el mismo Ser subsistente. Pero *quoad nos* no es evidente que exista. Y, para saber si existe o no, no tenemos más remedio que fijarnos muy atentamente en lo que pasa por aquí abajo, por si encontramos algún indicio de su existencia.

Y esto no es sólo algo que afecte al hombre como sujeto de la pregunta, sino que él mismo se constituye en objeto de la pregunta. Sólo si el hombre sabe quién es él, podrá dilucidar si Dios existe y —en alguna medida— quién es Dios. Es en estos dos focos —el hombre y Dios— donde se centran los decisivos intereses existenciales y temáticos de la filosofía.

Advirtamos ahora que si el hombre fuera una realidad estrictamente intramundana, completamente inmanente al mundo, le resultaría imposible ya no sólo solucionar el problema de Dios, sino incluso planteárselo. Porque la misma idea de un ser supramaterial, completamente trascendente al mundo, sólo puede surgir en el hombre de la comprensión que éste tenga de sí mismo como un ser que de algún modo trasciende la materia. Sólo en su propia alma —que es precisamente esa dimensión inmaterial de la realidad humana— el hombre puede encontrar un apoyo positivo para ascender a Dios.

La historia de la cultura contemporánea ilustra dramáticamente esta articulación tan estrecha entre el problema del hombre y el problema de Dios.

El ateísmo no es un fenómeno históricamente nuevo. Podemos encontrarlo ya en el materialismo atomista griego y latino de un Leucipo, un Demócrito o un Lucrecio. Ya en ellos, la negación de Dios va indisolublemente unida al rechazo del *logos*, de la inteligencia, como lo que da sentido al mundo y permite descubrir una causa que lo ordena y dirige.

Pero lo que, en nuestro tiempo, ha convertido al ateísmo, a la negación de la trascendencia, en un fenómeno cultural de extraordinaria extensión, ha sido su presunto apoyo en una «concepción científica del mundo y del hombre». Y, dentro de este cientificismo reduccionista y materialista, el foco central se encuentra sin duda en el *evolucionismo*.

Veamos cómo plantean hoy la cuestión del hombre los evolucionistas más radicales, que se agrupan en torno a lo que ellos consideran una «nueva ciencia»: la *Sociobiología*.

En 1975, el fundador de esta presunta ciencia, publicó

un libro titulado: *Sociobiología: la nueva síntesis*. Allí mantiene, textualmente: «los principios biológicos que ahora parecen funcionar razonablemente bien para los animales, pueden extenderse satisfactoriamente a las ciencias sociales». Las ciencias sociales —que pretenden explicar la conducta cultural, moral y religiosa del hombre— pueden reducirse a las ciencias biológicas, porque los principios que rigen la sociedad humana no son distintos de los que imperan en las poblaciones animales.

En 1979, publica Wilson su obra «*Sobre la naturaleza humana*», en la que detalla las consecuencias de este planteamiento:

La mente humana es únicamente un mecanismo de supervivencia y reproducción. La propia razón —el *logos*— es sólo una de esas técnicas. Es sólo un modo de funcionamiento del cerebro, de un órgano que surgió evolutivamente, por selección natural, para adaptarse ventajosamente a nuevas circunstancias. Esa especie humana —como todas las demás— no tiene un objetivo externo a su propia realidad biológica. Incluso, los más altos pensamientos del hombre —sus juicios estéticos, sus convicciones morales, sus creencias religiosas— tienen sentido en el curso de la evolución biológica.

La propia ciencia, la filosofía y la teología, son ellas mismas resultado de la evolución. En el curso de la evolución, hay un momento en el que la materia viva —que procede de la transformación de la materia inerte— adquiere la capacidad de desdoblarse: una parte de ella refleja a la otra parte. Pero lo hace sólo para adquirir una ventaja biológica. Y, a partir de ahí, es capaz de fingir realidades que realmente no existen —el alma, el amor, Dios— porque añaden ventajas adicionales en la lucha por la supervivencia.

Estamos ante lo que hoy día se denomina *Epistemología evolutiva*. La ciencia y la filosofía no son más que resultados del proceso evolutivo y, por lo tanto, cambian a medida que cambia el entorno físico, cultural y social. Y así podemos hablar incluso de una *Teología evolutiva*, en la que la idea de Dios, que también es un recurso biológico, va cam-

diando a medida que varía la idea que el hombre se hace del mundo y de sí mismo.

Vaya por delante que ningún científico serio admite esas ensoñaciones *sociobiológicas*, que son más bien productos de la divulgación pseudocientífica (¡ciencia ficción!).

Lo importante es advertir que esta ideología sociobiológica es expresión de un *monismo materialista*. Ya no hay distinción esencial alguna. En último término, todo es uno y lo mismo: *materia en evolución*. El yo no es más que la capacidad material que el mundo material tiene de reflejarse a sí mismo. Y tampoco hay distinción entre el yo y Dios, ya que Dios no es más que una idea en evolución, producto de un yo en evolución a partir de la materia.

Al borrar estas distinciones esenciales entre mundo, hombre y Dios, se suprime todo *sentido* y toda *finalidad* de lo real.

Como dice Gordon Rattray Taylor en su libro «El gran misterio de la evolución» (Planeta), la razón de que las ideas de Darwin causaran enorme conmoción cuando se propusieron por primera vez, estriba en que presentaban el mundo viviente como un mundo de azar, gobernado por fuerzas materiales; en lugar de presentarlo como un mundo metafísicamente ordenado, por una inteligencia trascendente.

Darwin recoge de Lamarck la concepción transformista, pero propone otro mecanismo para la formación de especies nuevas: *la selección natural en la lucha por la vida*. Aunque —a diferencia de Lamarck— Darwin sostiene que no responden a leyes necesarias, sino que son azarosas. En rigor, es un factor externo —*la selección natural* en una población limitada por un medio— la que impone la pervivencia de los más aptos.

Por eso, por el rechazo de toda teleología, fue inevitable que el darwinismo diera la impresión de que proponía una completa cosmovisión de la que quedaba excluido lo trascendente. Porque el hombre mismo —en definitiva— no sería más que una realidad biológica, cerrada a la irascendencia.

Pero hubo un descubrimiento científico que vino a cues-

tionar muy seriamente el planteamiento darwinista: el surgimiento de la genética moderna por obra de Gregorio Mendel. Según estos planteamientos, los caracteres genéticos tienen una índole estable y se transmiten de un organismo a otro por mecanismos que son independientes del ambiente y del soma.

La reciente biología molecular, además, descubrió que los mecanismos de la herencia se hallan en el nivel microscópico de los genes. Sólo en ellos se encuentran las posibilidades de cambios hereditarios.

La llamada *teoría sintética* de la evolución, propuesta por los neo-darwinistas, contraatacó, a partir de 1970, e intentó conciliar los planteamientos genéticos con la teoría de la selección natural.

Pero siguió manteniendo dos principios fundamentales del darwinismo:

- 1.º Que los cambios evolutivos son graduales.
- 2.º Que los mecanismos genéticos de la evolución son azarosos.

Pues bien, estas dos tesis están siendo rebatidas desde dos campos científicos diversos.

Desde la paleontología, Gould y Eldrege han discutido, a partir de 1972, la existencia de estadios evolutivos intermedios —los famosos «eslabones»—. Según esta teoría del *equilibrio puntuado*, lo que se han dado son cambios bruscos y puntuales, seguidos de largos períodos de equilibrio.

Más contundente y filosóficamente relevante es el ataque a la tesis segunda, desde la biología molecular, para la que cada vez resulta más claro que la aparición de variantes del DNA tiene mucho más de determinación molecular que de puro azar. Como ha dicho Pierre Paul Grassé, «la intervención de factores internos se impone a nuestra razón», es preciso recurrir a una explicación distinta de la mutación aleatoria. «La finalidad inmanente o esencial de los seres vivos se clasifica entre sus propiedades esenciales. No se discute, se comprueba.» La mayor parte de los biólogos ya no discuten que la materia viva manifieste propiedades teleológicas, pero aún temen que el recurso a la finalidad les con-



duzca a explicaciones científicas.

Pero no tiene por qué ser así; porque la concepción metafísica de la finalidad es algo mucho más serio y profundo, que no entra en conflicto con las explicaciones científicas rigurosas, ni excluye —todo lo contrario— la *evolución biológica* adecuadamente entendida.

Por de pronto, hay que advertir que *evolución* y *creación* no son conceptos mutuamente excluyentes.

La creación del mundo por Dios es una tesis metafísica -racionalmente demostrable— que no excluye el que lo creado evolucione. Se puede admitir una *creación evolutiva*; pero no cabe pensar en una *evolución creadora*, porque la creación es una causación del ser que sólo puede correr por cuenta del mismo Ser subsistente.

La creación no es un movimiento: *creatio non est mutatio*. Y no lo es porque no tiene un término *a quo*. La fórmula clásica «*creatio ex nihilo*» no significa que Dios creó el mundo *de la nada* como si *la nada* fuera una especie de materia previa o un estadio anterior. Significa que Dios crea el mundo *de nada*. La creación es un surgimiento originario, un rendimiento puro, en el que no hay movimiento. Fuera de la creación no hay tiempo y la creación misma trasciende toda temporalidad. Por eso el propio Santo Tomás —contra San Buenaventura— mantiene que no es contradictorio admitir *un mundo eterno creado*. La duración limitada del mundo no es demostrable por la razón.

La creación no es un acontecimiento: es *la situación metafísica estable de radical dependencia de la criatura al Creador*. Es una *relación* necesaria de la criatura al Creador. Entre *creación* y *conservación* no hay distinción real; sólo hay distinción de razón, en cuanto que «creación» connota innovación y «conservación» permanencia.

La creación es la causa del ser, que no excluye el que las cosas creadas actúen como *causas segundas*, es decir, como causas del *hacerse (fieri)* de las cosas. La causalidad predicamental exige la causalidad trascendental como su fundamento. Y, de otro modo, también la causa trascendental exige la predicamental, al menos *rebus sic stantibus*. Dios

no podría haber creado un mundo material inmóvil e inerte, porque los cuerpos físicos son esencialmente entes móviles.

Dios no podría haber creado un mundo sin sentido ni finalidad. Lo creado por la causa primera tiene que ser cierto trasunto, un signo de esa Causa primera. Tiene que participar de su inteligibilidad y tender hacia esa Causa como fin último. Esa ordenación dinámica al fin, que se revela en la regularidad del Universo, está también causada por Dios. *La obra de la naturaleza es la obra de la inteligencia*, repiten todos los maestros de la metafísica clásica. Es la idea de la *providencia*.

Por eso es perfectamente congruente que el mundo tienda evolutivamente hacia la perfección potencialmente inscrita en la *naturaleza* de cada cosa, que se conjuga y armoniza con las naturalezas de los demás entes. Sólo en un mundo inteligentemente creado por Dios tiene sentido hablar de *evolución*, justamente porque sólo en él las cosas tienen *sentido* y *finalidad*.

La *evolución* se entiende aquí como el cambio perfecto y ordenado según finalidades intrínsecas, es decir, de acuerdo con la *naturaleza* de cada cosa. No es un transformismo radical y autosuficiente, que paradójicamente excluiría toda auténtica evolución.

Así entendida, la evolución no requiere la intervención «puntual» de la Causa creadora en los cambios, ni siquiera en los cambios específicos. Pero tampoco la excluye. A mi juicio, no es necesario recurrir a ella para explicar el tránsito de la materia inerte a la materia viva.

En cambio, sí que se requiere la intervención especial de Dios en la creación del hombre, justamente porque el hombre no es una realidad exclusivamente intramundana. Es mundano, porque es-en-el-mundo, pero trasciende al mundo en el que es, justamente porque es capaz de conocerlo y quererlo de un modo que supera toda facultad física. Y esto se aplica, no sólo al primer hombre, o a la primera pareja, sino a todos y cada uno de los hombres, cuya alma es creada directamente por Dios.

Este punto es de importancia capital, porque —como vimos al principio— si el hombre no es *también* una realidad trascendente, toda otra trascendencia se esfuma.

¿Qué fundamentación racional cabe dar de esta tesis que afirma la trascendencia del hombre sobre la materia física? La psicología clásica —desde Platón, al menos— propuso pruebas especulativas y directas de la espiritualidad e inmortalidad del alma humana, la antropología filosófica contemporánea ha seguido un camino más descriptivo —fenomenológico, en un sentido amplio— para demostrar la irreductibilidad de la conducta humana a la conducta animal.

Entre los procedimientos seguidos por la antropología filosófica quizá el más revelador y directo sea la comparación del lenguaje humano con la comunicación animal.

El estudio —con técnicas muy avanzadas— de la comunicación de los chimpancés en libertad, en su nicho ecológico, revela que se transmiten mensajes por medio de un número muy limitado —unos *quince*— de gritos, genéticamente determinados, con información relativa a intereses biológicos, de alimentación y reproducción.

Pero podría suceder que los chimpancés tuvieran la capacidad de llegar a comprender el lenguaje humano, lo cual implicaría que gozan de cierta capacidad intelectual. Y esto es lo que se ha intentado demostrar por numerosos experimentos con chimpancés domesticados (hembras): Washoe, Sarah y Lana, son las más famosas.

El procedimiento más avanzado ha sido el utilizado en el proyecto *Lana*, iniciado en 1977 por Rumbaugh y Gill.

Se utilizaba un ordenador, en cuya pantalla aparecen *lexigramas* distintos cuando se pulsa la tecla correspondiente. Lana era capaz de utilizar un «vocabulario» de 75 palabras, hacer preguntas acerca del nombre de una cosa, y manifestar una cierta «creatividad lingüística», hasta el punto de que llegó a «descubrir» 174 nuevas secuencias lingüísticas —frases muy rudimentarias— que guardaban ciertas relaciones con los objetos de su entorno. Sin embargo, el porcentaje de aciertos no superó el 76,6%, lo cual se presta a discutir la interpretación del experimento. Dentro de estos

límites lo más interesante es que Lana llegó a establecer conexiones significativas del tipo condicional, del tipo *si... entonces* (p q).

Parece que nos encontramos ante una cierta forma de pensamiento similar al humano, por rudimentaria que sea. Pero no es así.

Para explicarlo, vamos a recurrir a una discusión más actual y también muy interesante: la cuestión de la Inteligencia Artificial. ¿Puede pensar una máquina? En modo alguno. La máquina parece que piensa o simula que piensa, pero, en realidad, no piensa. En primer lugar, aunque sea capaz de pasar de un programa a otro, ese paso también tiene que estar programado. Por complejo que sea su sistema, el programa de un ordenador digital —basado en la combinación de numerosísimas alternativas 1/0— tiene exclusivamente un carácter *sintáctico*, pero de ninguna manera posee una índole *semántica*. Es capaz de combinar signos, pero no tiene ni idea de lo que esos signos significan.

El chimpancé es capaz de algo de lo que nunca será capaz ordenador alguno: *conocer*. El chimpancé utiliza una cierta sintaxis muy simple y rudimentaria, pero además alcanza el plano de la semántica; sabe lo que significan ciertos signos.

Pero la semántica que es capaz de utilizar el simio es una semántica *extensional*, nunca una semántica *intensional*. En el plano extensional, un signo significa sólo *casos* u objetos, pero no cualidades o *razones*.

Y esto, que parece una sutil distinción lógica, tiene la mayor importancia filosófica, porque implica que el animal no es capaz de alcanzar el plano del *logos* o *razón*. El animal no se atiene a *razones*, sólo a casos.

En concreto, el chimpancé parece capaz de captar la relación *condicional*, pero no accede a la relación *causal*.

Para darnos cuenta de la distancia que separa a lo intensional de lo extensional, basta con pensar en la diferencia entre los verbos «saber» y «conocer». Por ejemplo, se puede decir en castellano «yo te *conozco*», pero no «yo te sé». En cambio, sí que se dice «yo te sé capaz» o «yo sé

*que eres capaz*». Es precisamente en este tipo de frases con la conjunción completiva *que*, seguida de una proposición, donde se ve que el sentido de lo *intensional* es un sentido *proposicional*. La actual filosofía analítica del lenguaje ha desarrollado una completa teoría de las *actitudes preposicionales*, que se expresan en verbos como «creer», «saber», «querer», seguidos de la conjunción *que* y una oración completiva.

Advirtamos que el uso de estos verbos expresa una actitud reflexiva, que está ausente de las funciones significativas y expresivas del lenguaje puramente extensional. Con el lenguaje intensional alcanzamos un nivel de contenidos abstractos, que está ausente en el plano semántico puramente extensional, y que se requiere para conocer un *por qué*, para *saber* la razón por la que un acontecimiento da origen a otro.

El análisis lógico muestra que el discurso intensional es irreductible al discurso extensional. Pero sería largo y complicado mostrarlo. En nuestra temática, basta con entender la diferencia entre lo que supone *juzgar* para un animal y para un hombre. Los animales son capaces de juzgar si algo les es agradable o desagradable, beneficioso o perjudicial. Pero no son capaces de juzgar acerca de su juicio, lo cual supone una dimensión reflexiva, que es característica del lenguaje humano y, en definitiva, de su inteligencia.

Esta irreductibilidad de la conducta humana a la animal se muestra aún más claramente si de la inteligencia pasamos a la voluntad. También esta facultad muestra una estructura reflexiva. El hombre no sólo quiere, sino que *quiere querer*.

Por eso, al elegir, el hombre no sólo decide sobre algo, sino que se decide. Al decidir algo, yo *me* decido.

Un ser que es capaz de conocerse y de decidirse no puede ser sólo cosa material, porque los cuerpos físicos nunca se tienen a sí mismos como una totalidad. Si acaso, es una parte la que posee a otra parte. Pero nunca es el todo el que se posee como todo, que es lo que pasa cuando *me* conozco o *me* decido.

El «yo» es el núcleo de lo que llamamos «mente» o «alma». Todos los estados mentales están referidos, de un modo u otro, al *yo*. Estos estados mentales —conocimientos, voliciones, creencias, sentimientos— se dan ligados a un cuerpo, pero no se reducen a estados corporales, que están siempre ligados al espacio y al tiempo. En cambio, los estados mentales trascienden el espacio y el tiempo.

Cabe demostrar racionalmente la índole extracósmica de la mente humana. Por «extracósmica» lo que se quiere decir es que el hombre tiene una dimensión que no está esencialmente inmersa en el devenir cósmico, aunque esté íntimamente compenetrada con el cuerpo, hasta el punto de que yo soy (también) mi cuerpo.

Esta concepción está filosóficamente recogida en la teoría aristotélica del alma como forma sustancial del cuerpo. El alma humana tiene una capacidad ulterior, un *plus* de potencialidad, que le permite ser sujeto de actividades no orgánicas, como son los conocimientos intelectuales y las decisiones libres.

Ni la inteligencia ni la voluntad son facultades orgánicas. Pero, ¿no residen acaso en el cerebro? El cerebro no es el órgano de la inteligencia ni de la voluntad. El cerebro es el órgano terminal de los sentidos externos e internos.

El cerebro es condición necesaria, pero no suficiente, para pensar y querer. Y esto es algo que están reconociendo incluso los neurofisiólogos. Con especial claridad lo ha hecho el neurofisiólogo John Eccles:

El materialismo se cae por su base, porque es incapaz de explicar los sentimientos, las emociones, la percepción de la belleza, la creatividad, el amor, la amistad, los valores morales, los pensamientos y las intenciones: todo lo que constituye *nuestro mundo*, en definitiva. Nuestro *yo* sabe de *nuestra vida*, no del cerebro.

Por todo ello, es preciso concluir que el ser humano no ha podido tener su origen en el proceso biológico, sino que ha tenido que ser creado directa y especialmente por la causa primera. Eso no quiere decir que esté desvinculado del proceso evolutivo.

Desde luego, en el origen del cuerpo humano han intervenido causas seguidas que han preparado un *cuerpo apto*, cuya característica principal es la inespecialización. Por lo Unto, ha de haber una congruencia entre el proceso evolutivo en el que se inserta el cuerpo y el surgimiento del alma, que lo hace *humano*.

Claro aparece, entonces, que la necesidad de concebir la evolución teleológicamente se hace especialmente perentoria a la hora de intentar explicar el origen del hombre. Si la evolución fuera un proceso de transformación mecánica y azarosa, el origen del hombre sería una pura casualidad sin sentido. Y no es posible que el surgimiento de un ser pleno de sentido sea resultado del acaso.

Las consecuencias de esta congruencia para la entera concepción del mundo físico, han sido extraídas recientemente por dos cosmólogos ingleses, Barrow y Tipler, en su libro de 1986 titulado *The Anthropic Cosmological Principle* (Clarendon Press, Oxford). El principio antrópico consiste en sostener que la existencia del hombre impone límites a los procesos físicos posibles. La evolución del cosmos podría haber sido de muchas formas probables. Pero de hecho lo ha sido de una forma harto improbable, que ha permitido el desarrollo de la vida y del hombre. Hasta aquí llenan las conclusiones científicas del principio antrópico. Pero los propios Barrow y Tipler sugieren que la metafísica congruente con esta cosmología es una metafísica teleológica.

Nos encontramos en esta línea —científicamente mucho más seria— en los antípodas de la cosmovisión *sociobiológica*. En el *principio antrópico* el hombre es el fin al que tiende la naturaleza, orientada por una inteligencia ordenadora, que constituye el último fin de la entera realidad.

Porque sabemos que el hombre es una realidad trascendente, sabemos que tiene que existir la trascendencia pura y simple. Y sabemos también que el hombre es capaz de conocerla de algún modo, porque él mismo es un ser abierto a la totalidad: *es, en cierta medida, todas las cosas*. El hombre —como dijera san Agustín— es *capax Dei, capax Universi*. Es un ser dotado de trascendencia gnoseológica y de

trascendencia existencial, porque es capaz de conocer el ser de todas las cosas y de abrirse existencialmente al conocimiento y al amor de Dios.

Y también posee trascendencia moral. Porque no es un sofisticado fragmento de materia, sino la imagen y semejanza de la trascendencia absoluta, nunca debe ser tratado sólo como medio sino siempre también como fin. En el ser del hombre reside el fundamento de su dignidad. El hombre no debe ser utilizado y manipulado, porque es una persona *digna de respeto*.