

El sentido de la vida y la apertura religiosa

M^º Fernanda Lacilla Ramas

UNIVERSIDAD SAN DÁMASO

MADRID

RESUMEN El hombre tiene una ineludible necesidad de sentido; sin embargo nuestra cultura manifiesta una profunda crisis al considerar absurdo afirmar que haya un sentido y al proponer, como *verdad* fundamental y expresión de un vivir auténtico, una derelicción, ya no cargada de angustia sino banal. Sin embargo, la finitud que delata esta necesidad de sentido no es más que nuestro condicionante; más allá de la finitud, en la presencia del Absoluto, del Infinito, en nuestra intimidad espiritual, está la clave de la definición máxima de nuestro ser y, por ende, el sentido auténtico y religado de nuestro vivir.

PALABRAS CLAVE Sentido de la vida, finitud, infinitud, apertura, religación, religión.

SUMMARY *Human beings have an inescapable need for meaning; however, our culture shows signs of a profound crisis when considering it absurd to affirm that there is meaning, while it offers as basic truth and expression of genuine life a dereliction which is no longer fraught with anguish but just ordinary. However, the finitude brought out by this need for meaning is no more than something that conditions us; much beyond such finitude, in the presence of the Absolute, of the Infinite, in the most intimate spiritual part of ourselves, we find the key to the supreme definition of our being, and ultimately the true sense of a life in relation.*

KEYWORDS *Meaning of life, finitude, infinitude, openness, relatedness, religion.*

El hombre tiene necesidad de sentido. Inevitablemente se pregunta por el sentido de todas las cosas, los acontecimientos, la historia; por el sentido y valor de la persona respecto del cosmos, de la naturaleza; por el sentido y significado de la vida del ser humano en general; ¿quién es, de dónde viene, qué tiene que hacer en la vida, por qué y para qué existe, cuál es su destino particular y el de la humanidad en su conjunto? Necesita encontrar y dar sentido a sus propios pensamientos, sentimientos, decisiones y actos, tanto particulares como en la totalidad de su vida. Más allá de todo biologismo y

mecanicismo materialista, el hombre no se conforma con vivir entre las cosas y las personas; necesita trascender la mera facticidad de los hechos y de las cosas, y por eso se pregunta por el sentido de todo. Ello es tan decisivo para la vida humana que el no encontrar sentido comporta un serio desequilibrio para su existir saludable y gozoso. El hombre no tolera a nivel vital —no meramente ideológico— el *vacío existencial*, el *vacío significativo*, el *vacío axiológico*. Y es que, como nos dice *Fides et Ratio*, “La sed de verdad está tan radicada en el corazón del hombre que tener que prescindir de ella comprometería la existencia”¹. Pues bien, este anhelo de verdad comienza por manifestarse en una pregunta sobre su sentido originario: “La verdad se presenta inicialmente al hombre como un interrogante: ¿tiene sentido la vida?, ¿hacia dónde se dirige?”².

Sin embargo, a pesar de la evidente verdad experiencial que presenta esta afirmación, la propia *Encíclica* de Juan Pablo II reconocía que el sentir común de nuestros contemporáneos está lejos de ella:

Se ha de tener presente que uno de los elementos más importantes de nuestra condición actual es “la crisis del sentido”. Los puntos de vista, a menudo de carácter científico, sobre la vida y sobre el mundo, se han multiplicado de tal forma que podemos constatar cómo se produce el fenómeno de la fragmentariedad del saber. Precisamente esto hace difícil y a menudo vana la búsqueda de un sentido. Y, lo que es aún más dramático, en medio de esta baraúnda de datos y de hechos entre los que se vive y que parecen formar la trama misma de la existencia, muchos se preguntan si todavía tiene sentido plantearse la cuestión del sentido. La pluralidad de las teorías que se disputan la respuesta, o los diversos modos de ver y de interpretar el mundo y la vida del hombre, no hacen más que agudizar esta duda radical, que fácilmente desemboca en un estado de escepticismo y de indiferencia o en las diversas manifestaciones del nihilismo³.

1 JUAN PABLO II, Encíclica *Fides et Ratio* (14 de septiembre de 1998) 29.

2 *Ibid.*, 26.

3 *Ibid.*, 81.

Cuando el noble esfuerzo de la razón humana se abre a la fe, que reconoce como sabiduría la Palabra de Dios que le supera y le trasciende, encuentra el refrendo del ejercicio natural que le es propio. De este modo, se da cuenta que no puede renunciar a llevar al límite aquella búsqueda plena de fundamento del sentido al que está abocada la propia inteligencia:

Para estar en consonancia con la palabra de Dios es necesario, ante todo, que la filosofía encuentre de nuevo su dimensión sapiencial de búsqueda del sentido último y global de la vida. Esta primera exigencia, pensándolo bien, es para la filosofía un estímulo utilísimo para adecuarse a su misma naturaleza. En efecto, haciéndolo así, la filosofía no solo será la instancia crítica decisiva que señala a las diversas ramas del saber científico su fundamento y su límite, sino que se pondrá también como última instancia de unificación del saber y del obrar humano, impulsándolos a avanzar hacia un objetivo y un sentido definitivos (...).

La palabra de Dios revela el fin último del hombre y da un sentido global a su obrar en el mundo. Por esto invita a *la filosofía a esforzarse en buscar el fundamento natural de este sentido, que es la religiosidad constitutiva de toda persona*. Una filosofía que quisiera negar la posibilidad de un sentido último y global sería no solo inadecuada, sino errónea⁴.

Este es el acicate motivador de las siguientes páginas.

I. ALGUNAS ACEPCIONES IMPORTANTES DEL TÉRMINO SENTIDO

Como se ha podido ver en esta pequeña introducción, el término *sentido* ostenta diversos usos y significados, de entre ellos destacamos los que nos parecen de mayor interés para nuestra reflexión:

4 *Ibid.* El subrayado es nuestro.

Sentido como significación. Tiene sentido lo que significa algo y cuanto mayor es la categoría de su contenido significativo mayor es su carga de sentido. Bajo este aspecto, *carente de sentido* significaría *falto de significado*.

Tienen significado los seres y cosas de la realidad, los acontecimientos, los gestos, el lenguaje... Éste es su polo o referente objetivo; pero un referente necesita del sujeto que da o descubre significado como del otro término imprescindible de la relación. Es el ser humano quien puede descubrir el significado de las cosas y dotarlas de mayor o menor carga semántica, metafísica y vital. Cuanto mayor es la riqueza interior del hombre, mayor es el universo de significado que descubre en lo que le rodea, independientemente de los distintos grados de perfección ontológica que posean estos referentes. Así la vida entera, el mundo, se convierte en un gran libro lleno de significados, de sentido para el sujeto que lo contempla.

Descifrar el significado de las cosas excede el campo material cuantitativo de la realidad; de alguna forma, implica descodificar su misterio arrebatando más conocimiento a su excedente simbólico, al más donde apunta cada realidad existente, y con mayor razón la realidad personal. Este afán lo pretenden la ciencia, el arte, la religión, la política, la filosofía... desde distintos parámetros y niveles de profundidad. Hay que reconocer que si la filosofía intenta bucear en esta conquista preguntándose por las causas últimas y fundamentantes de significación, la religión puede aportar respuestas profundas a esas preguntas que en sí mismas buscan alcanzar lo inefable. La fe potencia el ejercicio de la inteligencia con significados que provienen de la Revelación⁵.

Sentido como finalidad. Tiene sentido lo que persigue una finalidad. Así por ejemplo, las acciones humanas se cargan de sentido cuando persiguen una finalidad, y cuando se ajustan a su consecución última en los medios de los que se sirve. No tiene sentido una acción que no contribuye a alcanzar la finalidad perseguida. Lo mismo sucede en un organismo, en una colectividad, en la naturaleza... Cuando se ve su finalidad y se comprende su sentido, adquieren unidad relacional sus elementos; cuando se verifican sus fines o se contribuye a la realización de su objetivo, se obra con sentido y se respeta el orden interno o intrínseco de su ser.

5 No solo confía en datos provenientes del campo científico experimental, sino que abre su confianza a otros códigos que completan su necesidad de fundamentación en la búsqueda del sentido último.

También aquí la filosofía ha contribuido, a lo largo de su historia, a reflexionar sobre el fin último para el mundo. Muchos son los filósofos que, desde la antigüedad clásica griega, han afirmado que todo cuanto hay y sucede en el mundo tiene una finalidad o un sentido; pero se fracturó gravemente esta sólida consideración teleológica en algunos planteamientos existencialistas ateos, y no digamos con el pensamiento débil de la postmodernidad.

Cuando se ha querido explícitamente arrumbar a Dios como fundamento, finalidad, sentido último de todo, se confina también al hombre y la civilización a un naufragio de significado vital. Por ello, el humanismo queda instalado en el sinsentido de la supuesta falta de finalidad, con la desprotección que implica, y se le deja a la intemperie de intereses que le degradan e instrumentalizan como mero medio.

Sentido como logos. Se trata de captar el *logos* o racionalidad interna de la realidad en su ser y devenir.

La Modernidad perseguía una explicación racional, coherente y sistemática de toda la realidad: el mundo, el hombre, Dios; la Postmodernidad, lejos de buscarla, *ha partido* de la negación de toda verdad y posibilidad de explicar racional y coherentemente la realidad y, sobre todo, al hombre y, por supuesto, a Dios, sembrando a su paso una irracional desconfianza frente a los grandes relatos y a los grandes referentes: Dios, persona, ley natural, valores, verdades, compromisos, fidelidad, sentido de la vida, sentido de la historia. Así pues los postmodernos niegan la posibilidad de legitimar o fundar racionalmente una interpretación y un sentido de la vida, una sociedad humana, una moral. Hay que vivir el presente sin preocuparse del pasado ni del futuro. Y vivirlo sin un sentimiento trágico. Este es el sinsentido de la Postmodernidad.

Negar el sentido, rechazando dogmáticamente la finalidad con una *petitio principii* es renunciar a la misma racionalidad, al *logos* (sentido). Y es que cuando la razón se lleva hasta lo máximo de su ejercicio propio —el buscar la verdad última de las cosas— encuentra en su deseo y voluntad de verdad sus raíces religadas a un fundamento último trascendente, que le dota de sentido vital, que le da profundidad a su propio ser, hacer y existir; pero si se destierra la verdad de su horizonte de búsqueda, se desnaturaliza el ejercicio de la propia razón.

En efecto, la pérdida de búsqueda de la verdad ha invadido la cultura postmoderna de relativismo y escepticismo, y al mismo tiempo la ha

inclinado a la irracionalidad de renunciar al significado profundo de las cosas y a la consideración de toda finalidad. En esa ruptura no solo pierde la fe, sino también se degrada la razón, y la cultura misma pierde dirección y sentido, quedando solo a la deriva de la moda, la corriente de opinión más fácil, la presión propagandística, donde incluso se llega a recriminar, como signo de intolerancia, toda certeza de tener fundamento y pretender la búsqueda de la verdad.

Sentido como valor. Desde este ámbito, tiene sentido *lo que vale la pena*. La vida y el mundo no valdrían la pena, no tendrían sentido, si los esfuerzos por las nobles conquistas y los inevitables sufrimientos de la existencia estuvieran abocados al absurdo, a una falta de contrapartida en la misma vida y más allá de la muerte. Si todo estuviera condenado a valer lo mismo, ¡qué triste y qué plana sería la existencia, o peor aún, la fragmentada situación de supervivencia; y después, aún menos que eso, la nada, la muerte total! ¿Qué justificación tendría el sentido y el valor de la vida? ¿Es el hombre un mero existente arrojado en el mundo teniendo que realizarse en el interior de la nada como defendía cierto existencialismo? O la vida es valiosa porque es un don de Dios, es Él quien nos impulsa a vivir y realizar todo tipo de acciones valiosas y constituye nuestro suelo firme existencial, nuestro apoyo verdadero para ir haciéndonos, realizándonos religadamente a Él. La religión aporta, desde luego, propuestas de sentido pleno para esta vida y más allá de ésta, en una relación de continuidad donde aquella (la existencia) adquiere finalidad, significado, *logos* y valor, también desde la consideración de una promesa de eternidad, donde el vínculo que nos hace ser y existir no solo no se destruye con la muerte, sino que se dilata insospechadamente plenificado por Dios mismo. Además la fe cristiana añade valor y fundamento a nuestra esperanza cuando afirma la Resurrección de Cristo como adelanto de la nuestra, pues la realidad escatológica ya ha hecho en Él presencia histórica anticipada.

II. FUNDAMENTACIÓN ANTROPOLÓGICA DE LA NECESIDAD DE SENTIDO. APERTURA RELIGIOSA

Más fuerte que el estentóreo grito de la filosofía líquida contemporánea es la necesidad de hallar sentido a la existencia, por la sencilla razón de que

es una realidad primaria y genuina del ser humano⁶, sin la cual no puede habitar existencialmente el mundo como morada.

El cuidarse de averiguar el sentido de su existencia es lo que caracteriza justamente al ser humano en cuanto tal —no se puede ni aun imaginar un animal sometido a tal preocupación—, y no es lícito degradar esta realidad que vemos en el hombre a una especie de debilidad, una enfermedad, un síntoma o un complejo. Más bien es al revés⁷.

Convencidos de que estamos ante una verdad antropológica, corroborada desde muchas instancias, entre las que se cuenta el quehacer psicológico⁸, acudimos a planteamientos propiamente filosóficos de pensadores recientes españoles, en los que vemos sugerencias muy interesantes para contestar a esta dejación de la búsqueda de sentido que hemos señalado. Vamos a tratar de exponer brevemente dos modos afirmativos de afrontar el estudio del sentido de la vida del hombre que tienen en común su intención de no caer en la abstracción en su análisis ontológico. Primero veremos qué nos dice Zubiri desde su diálogo con aquellos existencialistas negadores del sentido de la vida y después qué nos dice Fernando Rielo como respuesta a todos aquellos que pretenden abstraer, desde posturas filosóficas diferentes, el fundamento transcendente del ser del hombre. Con ello procederemos a abordar nuestro tema desde un doble enfoque: ontológico y existencial. Ambas dimensiones se coimplican, y aunque el obrar sigue al ser (*operari sequitur esse*) procedemos primero a contemplar su obrar, su conducta existencial para remontarnos a lo que ello está evidenciando de la estructura de su ser.

1. DIMENSIÓN EXISTENCIAL DEL SER HUMANO Y BÚSQUEDA DE SENTIDO

Uno de los ámbitos más frecuentes donde surge la pregunta por el sentido de la vida es en el propiamente existencial del tener que optar en la vida, del ejercicio ineludible de la libertad que labra nuestro modo de ser.

6 "El preocuparse por hallar un sentido a la existencia es una realidad primaria, es la característica más original del ser humano" (V. FRANKL, *La Idea Psicológica del Hombre* [Madrid 1965] 93).

7 V. FRANKL, *La Voluntad de Sentido* (Barcelona 1983) 58.

8 La Logoterapia cifra en el vacío de sentido existencial una causa fundamental de la pérdida de la salud psíquica.

Evidentemente no da lo mismo la visión metafísica de la cual partimos para la respuesta que podamos dar. Solo una visión completa de la realidad sin reduccionismos es la que nos puede permitir hablar de una auténtica realización personal. Por ello, recuperar la realidad y el *logos* vertido en ella, sustraído por el pensamiento débil, es para la filosofía recuperar la raíz desde donde el hombre se puede ir realizando plenamente como persona. En este sentido, creemos de interés remontarnos al contexto de la filosofía existencialista que se realizaba en Europa en la primera mitad del siglo XX para, desde ahí, visualizar mejor otra línea de pensamiento que evita caer en los planteamientos posteriores del sinsentido que estaban incoados en ella.

Dicho en términos generales, para esta filosofía de entre guerras el hombre no es ninguna substancia susceptible de ser determinada objetivamente. El hombre es visto no como un *ente*, sino más bien, y en contraposición, como un *existente* que se constituye a sí mismo en el mundo, en una determinada situación con los demás, sin relación trascendente con Dios desde la que tomar postura en la vida, cayendo así en la falacia de una autoconstitución personal. No obstante, matizando un poco más, conviene distinguir cómo se entiende el *ser-abí*, o *ser-en-el-mundo*: o bien desde una concepción nihilista al estilo sartreano en la que todos los seres que existen han nacido sin motivo alguno, siguen existiendo por impotencia y mueren por accidente, en la que el hombre sería una pasión perfectamente inútil; o bien desde una visión menos agria, pero también ciertamente cruda, representada por la visión heideggeriana, en la que el hombre, como existente, está *arrojado* en el mundo, y desde el interior de su arrojamiento va surgiendo su comprensión del sentido del ser; o, incluso aún, desde un status más abierto que apunta a aquella dimensión radical de la vida humana donde palpita la pregunta por Dios, como es el caso de Ortega: la vida es “texto eterno donde Dios da sus voces”⁹.

Zubiri, frente a la consideración heideggeriana, prefiere decir que el hombre está *implantado* en la existencia, y esta implantado *religadamente*. No estamos arrojados en la existencia, sino *enviados* a ella. Mejor dicho, la existencia nos está enviada. Hablar de envío es hablar de misión. La vida tiene una misión y un destino. No solo eso, podríamos decir que *la vida propiamente “es” misión*.

9 *Meditaciones del Quijote*, I, 357.

La persona se encuentra implantada en la realidad para realizarse —en el sentido de ir elaborando un modo de ser, una personalidad—, para ir constituyendo una figura o forma concreta de su realidad personal. Y lo verifica desde la complejidad del vivir, con su forma de resolver las relaciones con las cosas, con los demás, consigo mismo. Así se labra su figura personal, desde el hecho que supone tener que estar en el ejercicio constante de la libertad.

Teniendo en cuenta que nuestra vida se desarrolla en un contexto social concreto, temporal, cultural y no venimos cual *tabula rasa*, sino dotados de una determinada manera de una estructura interna, el hombre no solo ejecuta *acciones* sino que toma diferentes *actitudes desde y frente a* su contexto, *desde y frente a* sí mismo en lo que acomete. Dentro de ciertos límites el hombre puede hacer cosas muy diversas, tiene que *optar*. Pero optar no solo es elegir una acción entre varias, y esto es importantísimo: optar es sobre todo *adoptar en esa acción una determinada forma de realidad entre otras*. Y en eso consiste ir cobrando, adoptando, una personalidad determinada, ir configurando nuestro yo desde el ejercicio de la libertad.

Ahora bien, ¿qué es lo que nos impulsa, lo que nos da fuerza en esta misión que es la vida? No son las cosas o las personas entre las que nos movemos en ese ejercicio constante de ser libres, de nuestro interactuar. A lo sumo lo que recibimos de los demás y de las cosas son estímulos de diversa índole —no siempre alentadores— y posibilidades diferentes de vida, pero esto no constituye nuestro auténtico y absoluto apoyo. El apego a la vida, ese instinto o tendencia de supervivencia, no nos proporciona tampoco el impulso necesario para vivir realizándonos en nuestro ser personal; no es apoyo para hacernos ser. Porque lo que el hombre necesita es tanto la fuerza de estar haciéndose, como algo muy reconocible en nuestra experiencia cotidiana: necesitamos que nos hagan hacernos¹⁰. Lo que nos impulsa a vivir y constituye nuestro suelo firme existencial, nuestro apoyo verdadero para ir haciéndonos, realizándonos, no es algo físico, sino un *vínculo ontológico que nos hace ser*. Estamos *religados* a Quien nos hace existir y es el fundamento de nuestra rea-

10 En este sentido, Zubiri considera que somos *ab-solutos* porque nos vamos autoconfigurando una personalidad, un modo de realidad entre otros, *frente a, sueltos de* lo otro que nosotros mismos, optando en nuestros actos; y somos *relativos* porque necesitamos que nos hagan hacernos, y que exista *lo otro* para hacernos en nuestra relación con ello; relativos, también, porque siempre estamos en ese proceso de realización, cobrando nuestra personalidad. Somos *relativamente absolutos*, en la terminología de nuestro filósofo, a diferencia de Dios que es *absolutamente absoluto*.

lización. Ser fundamento es ser apoyo y ser raíz. No solo ser apoyo para obrar, sino algo aún más hondo y más radical: ser apoyo para ser.

Frente a los que afirman que la existencia no tiene fundamento porque surge espontáneamente de la nada, Zubiri asevera que nuestra existencia nos es donada por Dios; por eso, es envío, misión; tiene un fundamento, que es quien nos da la existencia y la fuerza para vivir, quien hace que nos hagamos, y quien nos impulsa a realizarnos. La vida tiene un destino, que es su propio fundamento. A Dios es a quien estamos religados en nuestro ser entero, y quien da, por ello, plenitud de sentido a nuestra vida.

Ahora bien, aunque la existencia humana está religada por su raíz, cosa distinta es vivir conscientes intelectualmente de ello, y vivir esta religación como experiencia de Dios.

Por la religación el hombre, más que estar *con* Dios, como si se tratase de una realidad que está delante de nosotros, ahí, frente a nosotros, y pudiéramos objetivarla con los mismos parámetros espacio-temporales con que objetivamos las realidades de este mundo, decimos, que por la religación el hombre está más bien *en* Dios.

Entendiendo bien las cosas, si el hombre está constitutivamente religado, el problema no es descubrir a Dios, el problema está en la posibilidad de encubrirlo. Algunas personas desde su posición de rechazo de Dios niegan su existencia porque dicen que nunca se han topado *con* Él. Y es que el hombre tiene la tentación de reducir siempre la realidad a lo que se puede objetivar con los sentidos y con nuestras categorías mentales, dependientes de ellos de algún modo. Desde esa mirada reductora, la realidad es solo lo que está ahí frente a mí, por eso tenemos la tentación de no admitir por real sino la realidad-objeto. Pues bien, Zubiri está tratando a Dios desde otro horizonte, no desde la realidad objeto, sino desde la realidad-fundamento.

El hombre está abierto a las cosas; se encuentra *entre* ellas y *con* ellas. Por eso va *hacia* ellas, bosquejando un mundo de posibilidades de hacer algo con esas cosas. Pero el hombre no se encuentra así *con* Dios. Dios no es cosa en este sentido. Al estar religado el hombre, no está con Dios, está más bien *en* Dios¹¹.

11 X. ZUBIRI, *Naturaleza, Historia, Dios* (Madrid 1987) 433.

Esto lo tenemos que tener en cuenta cuando hablemos de la experiencia de Dios, porque ésta no puede ser entendida con los mismos parámetros que aplicamos a una realidad-objeto.

Otra consecuencia de la consideración de Dios como realidad fundamento, y no como realidad-objeto, es *el modo cómo vamos hacia Él*, y esto la experiencia mística lo corrobora. Dice Zubiri: “[el hombre] no va hacia Dios bosquejando algo que hacer con Él, sino que está viniendo desde Dios, ‘teniendo que’ hacer y hacerse. Por esto, *todo ulterior ir hacia Dios es un ser llevado por El*”¹². Lo que nosotros experimentamos como una aspiración profunda de nuestro ser, y que con tanta fuerza y hondura expresaba S. Agustín con su *inquietum cor*, es consecuencia e indicio de nuestro ser en Dios, de nuestro ser llevados, atraídos por Él.

La religación en que nos hallamos nos ha llevado a ver que nuestra existencia transcurre *en* Dios, seamos o no conscientes de ello. Ahora veremos cómo la donación de Dios como realidad fundamento, su darse, es experiencia.

Zubiri considera tres formas distintas de donación de Dios, o de trascendencia de Dios en las cosas como donación, y por ello tres formas distintas de experimentar a Dios:

1.- En primer lugar, la donación universal de Dios que consiste en la constitución por Dios de todas las personas. En este sentido, todas las personas, lo sepan o no, están constituidas por Él e impulsadas por Él para ir cobrando una forma de ser realidad personal. Dios se está dando como experiencia de lo absoluto. Es la experiencia de la libertad del hombre en su hacerse una personalidad.

2.- En segundo lugar, la donación de Dios bajo la forma de presencia en las personas: gracia increada; o en forma de la cualidad que imprime en las personas esa presencia divina: gracia creada. Es la experiencia de la presencia de Dios en el hombre como gracia.

3.- En tercer lugar, aquella presencia de Dios en virtud de la cual se revela como verdad real de Dios en persona. Es lo que ocurre en la Encarnación, tal como es aceptada por nuestra fe cristiana. Jesucristo es la verdad de Dios en persona. El Verbo se hizo carne. Aquí “carne” significa justamente la forma de ser experiencia, la manera experiencial en persona de la verdad real de Dios.

12 *Ibid.* El subrayado es nuestro.

Justamente este tercer modo de donación y de experiencia de Dios nos afecta a todos. Desde la fe cristiana hemos conocido cómo es misión de Cristo abrirnos a la dimensión de la gracia, al ámbito de su filiación divina como gracia otorgada para el hombre. Así lo expresa también Zubiri:

Cristo comunicó a los demás en alguna medida, en la medida en que la biografía personal íntima puede ser comunicada a los demás, lo esencial de su vida. Y lo hizo precisamente para que los hombres, sumándose a ella, y uniéndose a ella, y entregándose a él, pudieran algún día ascender a ese secreto constitutivo de su propia filiación divina, que era el secreto de su vida personal¹³.

Así pues, cuando Zubiri habla de experiencia de Dios, “Es la experiencia de ser fundamentado en la realidad de Dios”¹⁴. El hombre, haciendo *religadamente* en su fundamento su propia persona, su personalidad, y no de forma desarraigada, está haciendo la probación o experiencia de Dios a través de lo que es el poder de lo real manifiesto entre las realidades con las que se mueve. Dicho de otra forma, el hombre puede ir labrándose una personalidad aprehendiendo el carácter trascendente de la fundamentalidad de Dios en su propio ser personal y en el de todo lo creado. Esto implica que la experiencia de inserción en la ultimidad, posibilidad e impelencia de nuestra propia realidad personal en Dios¹⁵ requiere una *voluntad de verdad*, impulsora de la búsqueda de nuestro propio fundamento (*voluntad de fundamentalidad*). Lo contrario sería desertar frívolamente de ella a través de la indiferencia, o consideramos por nosotros mismos autosuficientes y última referencia de nuestro ser.

Dios se da al hombre para constituirlo en su carácter de realidad y para ser experienciado en él, pero requiere una determinada actitud de voluntad de verdad para asentir vitalmente y buscar el apoyo en Dios como fundamento verdadero del poder de lo real. Únicamente así puede uno ser consciente de estar experienciando a ese Dios que se dona como gracia para el hombre y tener experiencia de ser ascendido por ella en su modo de participación en

13 *Ib.*, *El hombre y Dios* (Madrid 1984) 333.

14 *Ibid.*, 328.

15 Fundamento al que nos conduce el poder de lo real de modo enigmático.

la filiación divina. Esto requiere completamente de la fe como adhesión y entrega a Dios de toda nuestra persona.

El horizonte en que Zubiri se ha situado para referirse a Dios tiene detrás, a nuestro juicio, el fuerte impacto que causaron, en su meditar sobre la realidad, las palabras referidas por el autor de los *Hechos de los Apóstoles* y que tanto le hicieron pensar: “En Él vivimos, nos movemos y somos” (17,28). Pues bien, este *en* significa para Zubiri estar *religado* y estarlo *constitutivamente*.

Nos podemos preguntar ¿qué tiene que ver esta noción de la *religación* zubiriana con la noción de *religión*? Una respuesta sencilla sería decir que la religación es la base antropológica existencial por la que podemos hablar de religión en el hombre. La plasmación de la religación en una forma concreta es religión. La religión supone, además de una actualización y concreción del ser religado del hombre, un reconocimiento de Dios como fundamento de nuestro ser, y una adhesión plena a Él, que no solo nos dona la existencia, sino que se nos dona a sí mismo en una comunicación de sí. Así pues, la ultimación o expresión suprema de la religación es la religión, y en ella el culto a Dios con todo nuestro ser y existir.

Desde la fe cristiana tenemos el don de afirmar que esta comunicación de sí mismo está hecha por Dios mismo, por la Palabra de Dios en persona, encarnada en Jesucristo, revelación máxima y definitiva de Dios a la humanidad, el cual nos da a conocer la intimidad misma de la Trinidad Santísima, a través de sus hechos y sus palabras, a través de su muerte y resurrección, como nos recuerda la Constitución Dogmática *Dei Verbum*. Contamos además con la ayuda del Espíritu Santo para comprender cada vez más profundamente todo cuanto nos ha revelado.

Si la religación es manifestación de que el hombre está puesto en la existencia, implantado en el ser como viniendo *desde* y siendo en Dios, desde la fe entendemos que en Jesucristo se cumple esto de manera absoluta y plenaria, y por ello es primicia y modelo de esta dimensión ontológica que caracteriza al hombre. Así nos lo expresaba la magisterial afirmación de la constitución *Gaudium et Spes*: “Realmente, el misterio del hombre solo se esclarece en el misterio del Verbo encarnado... en la misma revelación del misterio del Padre y de su amor, manifiesta plenamente el hombre al propio hombre y le descubre la grandeza de su vocación” (22).

2. DIMENSIÓN ONTOLÓGICA DEL HOMBRE Y BÚSQUEDA DE SENTIDO

Dios, que es el fundamento al que se haya religado el hombre para labrarse su personalidad, como tarea existencial, es también desde donde únicamente puede buscar conocerse a sí mismo, saber quién es, conocer su máxima vocación y así un sentido pleno a la vida. En palabras de Zubiri: “Como dimensión ontológica, la religación patentiza la condición de un ente, el hombre, que no es, ni puede ser entendido en su mismidad sino desde fuera de sí mismo”¹⁶.

Esto es lo que nos proponemos ahora. Una vez que hemos tratado la dimensión *existencial*, queremos adentrarnos en *la dimensión ontológica constitutiva del ser* del hombre como centro de nuestra reflexión. Aunque podríamos acudir al ingente y magnífico esfuerzo de tantos autores personalistas que han hecho avanzar decididamente el sentido trascendente de la antropología, nos vamos a servir del pensamiento de otro filósofo español contemporáneo, Fernando Rielo¹⁷, que tiene una sistemática propuesta desde un nuevo horizonte: *la concepción mística de la antropología*, fundamentando la apertura relacional del ser humano que subraya el personalismo, en lo que propiamente establece la base que puede explicar toda ulterior apertura, cual

16 ZUBIRI, *Naturaleza, Historia, Dios*, 433. Esta afirmación de Zubiri, si la tomamos en serio, nos lleva a modificar muchos de nuestros hábitos a la hora de autoanalizarnos. No es el “conócete a ti mismo” de la introspección psicológica sobre un yo cerrado o identitático la clave que nos va a descubrir todo lo que somos, y no solo porque estamos en proceso constante de realización, sino porque la clave de nuestra naturaleza la tiene quien nos constituye y nos hace ser. Esto trae unas consecuencias importantísimas respecto de nuestro trato y conocimiento, por eso nos aconseja que cuando busquemos un conocimiento de nosotros mismos tengamos en cuenta la locución de Cristo a Santa Teresa: “Búscate en Mí”. Solo desde Dios nos entendemos y conocemos a nosotros mismos, por cierto con unas dosis de ternura, cuidado y hondura impensables en nuestros fríos y a veces desesperanzados raciocinios introspectivos. Dígase lo mismo de nuestra mirada o análisis de los otros, de nuestra acción educativa sobre los niños y jóvenes. Si se quiere profundizar en estos aspectos véase F. RIELO, “La persona no es ser para sí ni para el mundo” en: *Hacia una pedagogía prospectiva* (Constantina 1991).

17 Fernando Rielo (Madrid 1920 – Nueva York 2004) fue pensador, poeta, ensayista, fundador religioso del Instituto *Id de Cristo Redentor, Misioneras y Misioneros identes*, y promotor de fundaciones con fines humanistas. Como filósofo, su pensamiento postula un nuevo modelo metafísico que es objeto de estudio en cátedras universitarias, congresos internacionales y numerosos artículos especializados, y representa en la actualidad un intento muy lúcido de rescate de la metafísica como pensamiento fundamentador. Si el lector desea tener una idea directa y cabal de la concepción genética del principio de relación, puede remitirse a las obras originales de Fernando Rielo; por ejemplo: *Mis meditaciones desde el modelo genético* (Madrid 2001). También puede consultarse el libro de entrevista *Fernando Rielo. Un diálogo a tres voces* (Madrid 1995), donde Rielo conversa sobre su vida, poesía y pensamiento, o su libro póstumo: *Concepción mística de la antropología*, editado por José M^a López Sevillano y el equipo de la Escuela Idente (Madrid 2012), entre otros.

es la *apertura ontológica constitutiva al Sujeto absoluto* de su ser personal, y lo hace basado en una propuesta metafísica denominada *concepción genética del principio de relación*; pues si una propuesta antropológica no tiene su fundamento anclado en una metafísica que le dé suelo firme para definirla, queda encerrada en su propia auto-referencia (explicar al hombre desde el hombre) y reducida a un discurso variable, al albur de la corriente de moda, siempre insuficiente para dar cuenta de su sed de plenitud.

Con el pensamiento débil los estudios antropológicos han quedado inmersos en un nihilismo relativista. En esta situación, las ciencias positivas, con su metodología cuantificacional y experimental, han pretendido ocupar el lugar de la metafísica para explicar la realidad humana y proclamar el paradigma materialista en su versión moderna emergentista¹⁸. Frente a este reduccionismo, que acarrea sufrimiento, decepción y falta de verdaderos compromisos, Fernando Rielo quiere rescatar una visión integral de la antropología que de cuenta de toda nuestra riqueza y dignidad. Esto se logra únicamente desde una definición trascendente del ser humano y requiere de una *metodología* apropiada, específica de las *ciencias experienciales* o de *la vivencia*, capaz de comprender todos los elementos que intervienen en su constitución de manera potenciadora.

[Esta concepción antropológica queda], lejos de una antropología puramente formal, sin transcendencia, secuestrada bajo las herramientas de las ciencias experimentales. Este tipo de antropologías, que aún hoy circulan, ha estado dependiendo de la mimesis cientificista. Una antropología puramente formal no es ni siquiera práctica, pues carece de la unidad, dirección y sentido que debe alimentar al *inquietum cor* del ser humano¹⁹. Las ciencias experimentales no pueden proporcionar otra razón, otro alcance que el de la cuantificación. El ser humano no puede reducirse a estructura material. Es lo que faltaba al hombre de

18 El materialismo actual no reduce toscamente al hombre a pura materia sin más, sino de modo un poco más elaborado, puesto que al referirse a la realidad mental junto a la corporal hace emerger la primera de la que es solo física, obviando todo principio espiritual trascendente como causa de esa nueva realidad espiritual específica del hombre. La razón es clara, admitir esto supondría admitir la trascendencia divina como principio definiente de la persona humana.

19 Como afirma San Agustín, el corazón humano está inquieto hasta que no descansa en Dios: "Fecisti nos ad te et inquietum est cor nostrum, donec requiescat in te" (*Confesiones*, I,1).

nuestro tiempo, que lo amarráramos asfixiándole en el pozo negro y sin fondo de la materia. La antropología de cuño formal entra dentro de una concepción identitática, cerrada. Es una antropología que nos agobia, nos comprime, nos aprieta, nos deja faltos de respiración. Pero están también las antropologías ideologizadas, reductoras, excluyentes. El ser humano no solo es razón o inteligencia, o solo voluntad o deseo, o solo lenguaje o símbolo, o solo sociedad o cultura, o solo economía o política, o solo historia o arte. La antropología debe ser integral y supone una definición trascendente del ser humano que dé unidad, dirección y sentido a todos sus niveles (cuerpo, alma, espíritu) y dimensiones (personal, social, histórica, religiosa, científica, artística). De este modo, tenemos los distintos caracteres que conforman la antropología: biológico, arqueológico, científico, médico, ecológico, sicológico, siquiátrico, filosófico, religioso, teológico, artístico, social, cultural, político, económico, industrial, etc. No existe ninguna dimensión y nivel del ser humano que pueda escapar a una verdadera y auténtica antropología. Todo lo que es el ser humano y dimana de él debe adquirir unidad, dirección y sentido en aquello que lo define transcendentamente²⁰.

Hemos dicho ya que para Fernando Rielo la persona humana solo se puede definir desde la metafísica, y ésta la entiende como ciencia suprema del Absoluto. Ni la persona puede ser definida desde sí misma, ni tampoco desde una idea, propiedad o conceptualización abstracta que se le atribuya como caracterización propia de su esencia, por ejemplo el concepto de *racionalidad*. Esta sería una nota o característica importante que formaría parte de una descripción sobre ella, pero sin capacidad de ser su definición metafísica. Cuando Rielo habla de *definición*, la carga semántica que da a esa expresión hay que entenderla como constitución real, vivificante de nuestro ser y de nuestro obrar, esa sí sería una verdadera *definición metafísica*. Ningún concepto, o propiedad tiene ese poder, por lo que *la persona solo puede ser definida por otra persona*. Únicamente puede ser viviente definición de una persona humana otro ser que sea también persona²¹, pero no persona humana, pues

20 F. RIELO, *Concepción mística de la antropología*, 18.

21 "La razón parece clara: la persona, suprema expresión del ser, se define por otra persona en virtud de que no hay otra noción superior a ella que la defina" (RIELO, *Mis Meditaciones desde el Modelo Genético*, 173).

ninguna persona humana tiene el poder metafísico de dar razón de ser y acto de ser, sustancia y naturaleza ontológicas a otra persona humana. Tiene que ser el acto absoluto o divino, en su actuación *ad extra*, quien constituya la *viviente definición trascendental* de la persona humana en la naturaleza humana por Él creada.

Seguramente no nos habrá pasado desapercibido que hay dos expresiones diferenciadas en este autor: *persona humana / naturaleza humana*. Fernando Rielo entiende la *naturaleza humana* como una unidad de triple dimensión: espíritu, anima o psique, y cuerpo. Para que hablemos de “*persona*”, el espíritu creado e infundido en el psicósoma ha de ser, *simul*, vivificado trascendentalmente por lo que Fernando Rielo llama *divina presencia constitutiva*²²; es decir, la inmanente presencia del acto *ad extra* de Dios en el espíritu psicósomático creado por Él. Su presencia íntima es lo que nos da constitutivamente *carácter personal*.

La persona humana se descubre *abierta a un principio absoluto* definido por las personas divinas que en su actuación *ad-extra crean, penetran, vivifican y mantienen su ser, definiéndola, constituyéndola como persona a su imagen y semejanza*. Ésta es la *vivencia primordial* esencial que orientará para siempre nuestro anhelo de infinito; por ello, Rielo también se refiere a la persona humana como *finito abierto al infinito por el propio infinito*²³.

La naturaleza humana es finita, pero está abierta a lo que trascendentalmente la vivifica como persona humana. Así pues, la finitud, correspondiente a nuestro espíritu creado, se mueve entre dos límites²⁴: el *límite formal* con-

22 Esta divina presencia constitutiva, nos dice el propio autor en *Mis Meditaciones desde el Modelo Genético* (cf. 127), como ley interior del ser humano fue con antelación definida, con diferentes expresiones, por los santos padres y por los místicos: *Acies cordis* la denominó San Agustín (Evang. sec. Joh., Sermo XXXVIII), *apex mentis* la calificó S. Buenaventura (*Itinerarium mentis in Deo*, I), *scintilla rationis* la bautizó Santo Tomás (II Sent. 39, q. 9, a. 1), *lex spiritus* la proclamó San Juan Damasceno (*De fide orthod.*, IV, 23), sustancia del alma la designó San Juan de la Cruz; centro del alma o lo muy hondo e íntimo del alma la declaró Santa Teresa de Jesús.

23 Julio Terán Dutari se expresa así: “El paradigma antropológico de finitud e infinitud que caracteriza a la persona humana lo encuentra Rielo prefigurado en el dogma cristológico de la persona del Verbo, quien poseyendo la naturaleza divina infinita ha asumido la naturaleza humana finita. Cristo es el modelo a cuya imagen y semejanza ha sido creado el hombre; Cristo es también el ideal supremo al que tiende, en su dinamismo natural-sobrenatural, el ser humano” (Prólogo *Concepción mística de la antropología*, 10).

24 Estos dos límites hay que entenderlos no como limitación, sino más bien como tensión de apertura, uno de los cuales es al término finito o elemento creado con todas sus limitaciones, condicionantes y resistencias y otro es al término infinito que es la divina presencia constitutiva en el espíritu con todas sus potenciaciones.

dicionante del psicósoma —no ajeno a un proceso evolutivo— en el que es infundido el espíritu creado como potencia de unión, en el primer momento de la concepción; y el *límite trascendental* de la divina presencia constitutiva, definiente de nuestra apertura ontológica al infinito, que nos deja en un estado de ser y actuar a imagen y semejanza de Dios, por lo que somos *yo y algo más que yo* (ser+).

Es así que hay en nosotros una relación constitutiva que es el secreto de nuestro más hondo misterio, de la riqueza inviolable de nuestro ser personal, que nos da sustancia o riqueza trascendental en nuestro propio espíritu, dejando de ser sustancia *simpliciter* para ser sustancia genitizada, esto es enriquecida con un patrimonio genético espiritual²⁵. Esta relación es la que expresa la vivencia de nuestra consciencia personal, no una mera *autoconciencia* fundada en sí misma y desde sí misma. Antes bien, como dice Fernando Rielo, *la persona es alguien con consciencia de Alguien*. De hecho, para tener consciencia de nosotros mismos respecto de nuestras características, carencias..., necesitamos de la alteridad de nuestros semejantes; pero esto no es suficiente cuando se trata de poder tener consciencia ontológica de la profundidad íntima de nuestro ser, del hondón del alma, que decían los místicos, para ello necesitamos una referencia que nos trascienda sin ser ajena, sino inmanente en nosotros y distinta a nosotros, y que sea infinita. No bastan otros seres finitos y externos a mi ser con los que puedo establecer magníficas relaciones; sin embargo, estas relaciones nunca serán constitutivas de la plenitud y profundidad de mi ser, sino dependientes ontológicamente de la relación constitutiva, sin la cual no tendrían aquéllas sentido.

Consciencia para nuestro autor no es primero y fundamentalmente el contenido racional de nuestra mente; *consciencia*²⁶ es mucho más que razón y es, incluso, algo más originario, previo al ejercicio explícito de nuestra razón. La palabra *consciencia* viene del latín *cum-scire*, compuesto de la preposición que indica compañía *cum* y del verbo latino *scire*, que significa saber; es un *saber juntamente con*. Es, por tanto, un saber vívido y relacional. Puesto que quien nos define transcendentamente ese espíritu es la divina presencia cons-

25 Rielo distingue lo genético en sentido somático o biológico, en sentido psicológico o moral y en sentido espiritual u ontológico.

26 Rielo emplea el término consciencia para referirse al estado de ser en el que queda el espíritu humano por la divina presencia constitutiva.

titutiva, es ella la que nos posibilita este saber o sabor de Él que nos hace a su imagen y semejanza, y desde ahí nos posibilita la consciencia de todo otro tipo de conocimiento que se irradia a las facultades y sus funciones y tiene como objeto la realidad física, psicológica y espiritual en todos sus ámbitos y dimensiones. Podemos relacionarnos consciencialmente con el Absoluto, con los seres humanos, con el cosmos, con el medio porque la divina presencia constitutiva de este Absoluto nos capacita para dicha comunicación y nos inspira la forma de comunicarnos, aunque nosotros podamos deteriorarla respondiendo desde nuestras limitaciones sobre todo de carácter ético cuando interviene la libertad impulsada por la tendencia egotizadora y no la formada por el amor.

Si nuestro espíritu, como verdadera potencia de unión, perceptiva y comunicativa, no tuviera consciencia, esto es, no estuviera vivificado trascendentalmente por la divina presencia constitutiva del Absoluto, aquél no podría actuar *unitivamente*²⁷ ni *ad intra* ni *ad extra* de nuestra interioridad constitutiva porque no tendríamos capacidad para ello. Actuaríamos estímúlicamente, sensorialmente, instintivamente, vegetativamente o anímicamente, pero en ningún caso consciencialmente.

Así pues, nuestro espíritu sicosomatizado, al estar inhabitado por la divina presencia constitutiva del Absoluto, es sede de una convivencia íntima con Él que le aporta un saber vivencial, dialógico, compenetrativo, el cual se nos da en nuestro espíritu y se proyecta en las facultades para ser vivenciación intuitiva, entendida, racionalizada. Esta personal intimidad está abierta, constitutivamente, al ámbito religioso (relación con Dios), social (relación con los seres humanos) y cósmico (relación con los seres y cosas). Pero no es un saber del que siempre seamos racionalmente conscientes o del que tengamos siempre un deseo intencionado. Es un saber primordial, radical, que nos está permitiendo, eso sí, que puedan ser activadas la intuición, la fruición y el amor para que puedan nuestras facultades estar abiertas, con toda la complejidad de lo psico-orgánico, al Sujeto absoluto y a lo que no es el Sujeto absoluto, pero con toda la riqueza que nos aporta nuestra comunicación vivencial y experienciable con Él. Es un saber primordial mucho más rico que lo estrictamente racionalizado, y que siempre tendrá que someterse al modo cómo desde nuestra libre potestad verifiquemos nuestra acogida del Absoluto, y con Él de todo lo creado, en la construcción de nuestra historia personal.

27 He aquí otra novedad en el significado que da Fernando Rielo a la consciencia.

Fernando Rielo afirma que el acto ontológico de nuestro espíritu está dotado, gracias a la divina presencia constitutiva que le inhabita, de una *ἐνέργεια*, de una virtud o fuerza espiritual que, además de permitirle al ser humano salir de sí mismo y ponerle en comunicación inmediata con el Sujeto absoluto, y toda realidad espiritual, le lleva a dar sentido a su conducta y alcanzar su destino personal²⁸.

Dos acciones forman esta *ἐνέργεια* a juicio de nuestro filósofo: la *creencia* y la *fe*. La creencia la sitúa a un nivel *fundante*; la fe, supuesto el primero, la eleva a un nivel que llama *transformante*. La creencia es aperturidad a una fe que ya es don sobrenatural y excede por ello la naturaleza humana. En efecto, la creencia, también llamada por nuestro autor *energía pística* (*πίστεως ἐνέργεια*), es considerada por él como el ámbito más general que envuelve no solo las religiones sino toda actividad humana. “La creencia da a la *ἐνέργεια* sentido orientativo, direccional, y es por medio de la cual que el ser humano utiliza su inteligencia, su voluntad y su libertad con relación a los múltiples objetos de creencia entre los que Dios es uno de estos”²⁹. La fe o *energía fídica*, sin embargo, es ya elevación al orden sobrenatural o salvífico del primer nivel, que es universal o constitutivo, y pone a la creencia en estado selectivo de creer en Dios, de tal modo que subordina a éste los demás objetos de creencia. “Dios, bajo la razón de tres personas divinas, hácese de este modo, para el cristiano, objeto propio e inmediato de esta virtud teologal”³⁰.

Evidentemente la virtud teologal de la fe supone la adhesión plena de la persona a Dios, que se quiere dar a conocer, y a todo cuanto es su revelación; ello excede nuestra indigente inteligencia y la enriquece máximamente; ahora bien, dicho esto, podemos afirmar también, no obstante esa indigencia, su carácter constitutivo abierto a la fe.

La primera manifestación de esta *energía pística* es lo que Fernando Rielo llama *actitud óptica*³¹ que supone la potestad de *aceptar* que estamos inhabitados por la divina presencia constitutiva. De esta *aceptación* surge la es-

28 Cf. “Prioridad de la fe en la formación humana” en: *Educación y desarrollo personal* (Madrid 2001) 34.

29 *Ibid.*

30 *Ibid.*, 113.

31 Cf. “Función de la fe en la educación para la paz” en: *Educar desde y para la paz* (Madrid 2001).

timación de nuestra categoría mística y la de todos nuestros semejantes, y el compromiso de verificar el comportamiento que le sigue a nuestra dignidad.

La creencia y la fe, aunque comporten dos niveles, no son dos actos distintos ya que la fe es la misma creencia elevada al orden santificante. La creencia es dispositiva, dando a la ἐνέγγεια del espíritu sentido orientativo y direccional. Lo propio de ambas es modelar y modular nuestra inteligencia, voluntad y libertad proporcionando a nuestras facultades la seguridad en el éxito propio de su objeto³². Además, gracias a la fe, nuestra inteligencia puede ir modulando sus ideas o reflexiones teniendo como referencia la visión divina de las cosas³³. De este modo podemos darnos cuenta de nuestra dignidad deitática, e imprimir en nuestros actos un cuidadoso respeto a los semejantes, impregnado de veneración y amor máximos; esto es, un trato o *culto dúlico*³⁴, como gusta decir al pensador madrileño.

Este es el giro místico de la antropología que hace Fernando Rielo con el supuesto de la concepción genética de la metafísica: la divina presencia constitutiva del Absoluto en el espíritu creado es la acción agente y el espíritu creado es la acción receptiva, en tal grado que constituyen, ontológicamente, una acción sinérgica del Absoluto y del ser humano. En esta acción la iniciativa es del Absoluto, al que responde activamente el ser humano. Y le deja en un genético estado de ser capaz de creer, esperar y amar; capaz de verdad, bondad, hermosura y unidad; capaz de actuar con las virtudes que le son otorgadas para realizar al máximo la riqueza recibida en su personalidad, estructurado por un haz de leyes: inmanencia, trascendencia y perfectibilidad, que le llevan a una perfección tanto mayor cuanto más abierta sea su respuesta activa a la iniciativa divina.

Como puede verse, también Fernando Rielo, al igual que Zubiri, tiene presente la constatación paulina: “en Dios existimos, nos movemos y somos” (Hch 17,28), pero aún va más allá que el filósofo vasco al exponer que Dios, con su presencia, nos hace existir, mover y ser; y es a modo de pericóresis ontológica *ad extra*: “Dios está en nosotros y nosotros en Dios, supuesto siempre su libre acto creador”; la acción agente de Dios está presente en la acción re-

32 Cf. *Ibid.*, 117.

33 Cf. *Ibid.*, 116. También puede modular su querer y su conducta electiva, su capacidad creadora y la forma de comunicarse y unirse a las personas con la orientación que le imprime el Modelo absoluto, en la medida que acepta ser modelado por Él.

34 De servicio y disposición reverente o sacral al otro por ser imagen y semejanza de Dios.

ceptiva del hombre y la acción receptiva del hombre en la acción agente de Dios para constituir el acto *teantrópico* de Dios en nosotros con nosotros.

Es *en este estado transcendente* primigenio donde está nuestra auténtica riqueza ontológica, en la que reside la clave de nuestra finalidad, de nuestra vocación existencial, el sentido último y verdadero de la vida del hombre, en la que *se funda la suprema dignidad del ser humano como persona* y la hace realidad sagrada para todo hombre, base firme donde debe establecerse toda ética de derechos y deberes. Cristo es el modelo a cuya imagen y semejanza ha sido creado el hombre; Cristo es también el ideal supremo de nuestro destino, el que desvela nuestra plenitud de sentido que, lejos de ser hallazgo extrínseco de nuestra búsqueda, lo llevamos inscrito constitutiva y sacramentalmente en nuestro ser, pero requiere de la libre y amorosa aceptación del don sobrenatural y salvífico recibido de Su persona para que dé de sí en nosotros la plenitud que contiene.

III. CONCLUSIÓN

A lo largo de estas páginas hemos ido considerando cómo la primera forma de manifestarse la radical apertura a Dios de nuestro ser es la propia pregunta por el sentido de nuestra vida. Una pregunta que no nace únicamente de la inteligencia, por lo que no se la puede acabar de sofocar a base de razonamientos impregnados de intereses y circunstancias; una pregunta que delata que la finitud natural no es más que nuestro condicionante; que mucho más allá de ella, en la presencia del Absoluto en nuestra intimidad espiritual, está la clave de la definición máxima de nuestro ser y, por ende, del sentido auténtico de nuestro vivir.

Hemos comprobado que el motivo de la invitación que nos hacía *Fides et Ratio* a esforzarnos en buscar la causa intrínseca de esta necesidad de sentido en la religiosidad constitutiva de toda persona ha quedado confirmado positivamente, pues la vida tiene un destino que es a la vez su propio fundamento. Es a Dios a quien estamos religados en nuestro ser entero porque su divina presencia en nuestro espíritu creado es quien nos define como personas, y es quien da, por ello, plenitud de sentido a nuestra vida.

Cuando se pretende destruir la religión negando la existencia de Dios, lo único que se consigue es sustituir el verdadero Absoluto por un pseudo-ab-

soluto al cual se le presta culto, se le racionaliza, se eleva a ideología, a sistema de vida y se le da el poder de que nos quite la verdadera libertad, aquella que da anchura amorosa a nuestro espíritu y que dilata creadoramente nuestro límite existencial. “El ateísmo, el agnosticismo y las actitudes afines no niegan, en sí mismas, al Absoluto, ni son a Él indiferentes. Lo que detentan estas actitudes es una reducción del Absoluto sustituyéndolo por una parte de la realidad (material, espiritual, psicológica, teórica, abstracta) que, a su vez, debe ser fundamentada. Una realidad absolutizada es solo un sustituto del verdadero Absoluto; por tanto, se constituye en ídolo o quimera bajo la cual se distorsiona la auténtica visión de la realidad”³⁵.

La religación constitutiva en la que nos hallamos es la que nos permite todo ulterior reconocimiento explícitamente religioso de Dios como fundamento de nuestro ser y una adhesión plena a Él que no solo nos dona la existencia, sino que se nos dona a sí mismo en una comunicación de sí. Así pues, la ultimación o expresión suprema de la religación es la religión, y en ella el culto con todo nuestro ser y existir al verdadero Absoluto, Dios, que abre nuestra finitud a Su Infinitud en una estructura de *donación* (por parte de Dios) y de *entrega* (la fe como respuesta del hombre) que nos hace crecer y transformarnos en la relación que nos trajo a la existencia en la tensión teologal de la vida. La unidad de donación divina y entrega humana es comunión vivencial entre la persona humana y Dios. Entregarse a la Trinidad Santísima es hacer la vida en función de ella e ir cobrando una conciencia filial cada vez más modelada en la conciencia filial de Cristo. En ello encontramos la plenitud de nuestra realización personal que se dilata más allá de la muerte.

35 RIELO, *Concepción mística de la antropología*, 83-84.

