



EL HOMBRE Y LA FILOSOFÍA. APUNTES SOBRE LA RELACIÓN ENTRE CONOCIMIENTO, AMOR Y VIDA HUMANA.

ENRIQUE R. MOROS

En la encíclica *Fides et ratio* Juan Pablo II subraya con fuerza del deseo de verdad. “El deseo de la verdad mueve, pues, a la razón a ir siempre más allá; queda incluso como abrumada al constatar que su capacidad es siempre mayor que lo que alcanza” (42). El hombre a través del conocimiento alcanza la verdad. Pero la verdad no es algo que se pueda poseer. Ni los hombres tenemos una única forma de poseer verdades. Ni las poseemos nunca en solitario. En general, aprendemos hablando y sabemos porque decimos. Pero, “ni la *dianoia* ni el *logos* nos presentan la única y última verdad. Si la verdad es una, no puede ser dicha ni pensada”^[241]. Al menos si por pensar se entiende poseer objetos, es decir “la dimensión cognoscitiva humana que se corresponde con objetos pensados en cuanto que pensados”^[242]. Se posee el conocimiento, y un conocimiento que es realmente verdadero, pero la verdad, la única verdad o la verdad con mayúsculas, la verdad que realmente importa, siempre está más allá. “Autoconocerse, por consiguiente, es, en primer lugar, saber que somos un ser que sabe que no sabe, y que sabe que ama [...] Esta es la evidente *experiencia de la conciencia*, y es lo que se presenta como *racional* [...] Al ser humano le resulta, por ello, imposible no hacerse cargo de sí mismo”^[243].

Cuando Leonardo Polo explica el comienzo y los primeros desarrollos de la filosofía se encarga de señalar que metafísica y antropología siempre van de la mano. “Así pues, el hombre no es enteramente esclavo de los avatares del tiempo, no está sujeto a la caducidad según la noción de ente, y esta correspondencia del *nous* con el ente, digámoslo así, construye un humanismo muy sólido, descubre la dignidad del hombre”^[244]. Y todo desarrollo original de la metafísica exige poner en juego nuevas y más profundas dimensiones humanas. “Si lo alcanzado por Parménides es susceptible de dar lugar a un avance, si la filosofía da más de sí que esa formulación inicial, el desarrollo debe siempre atender a las dos instancias: si se progresa en la formulación de la entidad, también se profundiza en el ser humano [...] La filosofía es una actividad en la que el existente está enteramente comprometido, está convocado por ella, y de esa manera se va desvelando a sí mismo en la medida en que la filosofía le pide poner

en marcha cada vez más capacidades, más recursos propios [...] Por eso tiene una dimensión antropológica inexcusable. No se es filósofo como un espectador, sino que se es filósofo como servidor de la verdad, como amante y realizador de ella. [...] La antropología es necesaria; no se puede hacer metafísica si no se hace antropología, no se pueden ir desvelando las dimensiones más profundas de la realidad sin que, correlativamente, aparezcan dimensiones humanas”^[245]. Por eso la inteligencia no es sólo inteligencia a secas. “Lo que Parménides llama *nous*, en Platón es un no dejar de ser tocado en las fibras del alma”^[246]. En lo que sigue se intentará desarrollar los fundamentos y las consecuencias para la vida humana y su dignidad de ese ser tocado en el centro del propio ser.

1. Aproximación al ser personal

Ahora bien, puesto que hablamos somos capaces de entender de modo inmediato la diferencia entre el ser personal y el yo del que habla nuestro lenguaje. Lo que nos interesa de verdad no es el sujeto de las proposiciones que enunciamos, sino el sujeto que las pronuncia. La verdad de las proposiciones nos interesa porque es el único camino para alcanzar la verdad sobre mí. Pero no hay ninguna verdad que sea yo, o al menos ninguna verdad que esté a mi alcance que sea yo mismo. También se podría decir que el yo pensado no piensa. De este modo, podemos dejar de lado el análisis del yo en la filosofía de empirista, como sugiere Sorajbi: “estamos preguntando una cuestión equivocada al interrogarnos por lo que reúne la conciencia de nuestros estados psicológicos y nuestras percepciones particulares. Es una pregunta equivocada porque no tiene ninguna solución única. Si hay unidad en la autoconciencia de uno, la unidad es aportada por el único poseedor de esa conciencia y no porque esté usando una única facultad”^[247].

De este modo, la fenomenología del hablar[nos] se corresponde de manera significativa con el análisis metafísico del conocimiento que desde Aristóteles se enfrenta a Hegel y Heidegger. Pensar es distinto *toto coelo* de tener pensamientos. El pensamiento que tengo, precisamente porque lo tengo, es siempre limitado para que pueda ser mío y porque es mío, pero precisamente por esa misma razón, yo no puedo tenerme nunca a mí mismo. Quizá, en algún momento, se cruce por mi mente poseerme a mí mismo plenamente: eso sería una tentación, porque nos incapacitaría para crecer. Lo mejor del ser que piensa y que habla es que lo que dice y lo que piensa no sólo lo dice y lo piensa, sino que crece diciéndolo y pensándolo. Ningún ave queda aplastada por el peso de sus alas. Pensar no produce daños, ni siquiera reversibles: es pura ganancia.

El yo que piensa nunca puede quedar encerrado en sus pensamientos, porque eso significaría la muerte de los mismos pensamientos. Sin la savia que circula por el árbol no habría hojas, ni flores, ni frutos. Si la savia se detuviese el resultado sería el mismo. Yo no encuentro ni puedo encontrar jamás mi yo en mí mismo. Siempre necesito y necesitare de los demás. De este modo se engarza el conocimiento humano con el esclarecimiento de los fundamentos de la ética y con el desarrollo del concepto de

dignidad humana: conocer es ser imagen de Dios y amar es vivir para Dios y las dos cosas se corresponden en una dualidad inseparable, pero siempre creciente. Sólo un ser que no comienza como soledad puede encontrar en el amor su verdadera realización. Sólo aquel que es fruto del amor puede hallar en el amor la razón misma de su ser irremplazable.

2. El juego de la verdad y del amor

Por eso, la encíclica *Fides et ratio* no trata sólo del conocimiento y de la verdad, porque a ellas se une de forma necesaria el amor: “¿Ama algo el alma con más ardor que la verdad?”^[248] La “FR es, en primer lugar, una apología de la razón [...] La razón no es defendida en términos de un conocimiento absoluto, que presuntuosamente se cierra sobre sí mismo, sino es visto más bien como instrumento fundamental por el que los seres humanos intentan vivir al servicio de la verdad a la cual la razón está llamada originariamente por el mero hecho de su existencia. Lo que está en juego aquí es la verdad misma [...] no es posible abrirse uno mismo a la verdad sin que surjan las cuestiones últimas y sin sostener uno mismo la posibilidad de escuchar los variados modos en los que la verdad trascendente y soberana también nos busca [...] La verdad es la custodia de la existencia, y sólo ella puede comenzar un vuelo más allá de uno mismo hacia el Otro trascendente”^[249]. Ahora bien, justamente porque la verdad está más allá de todo lo poseído, la verdad puede ser algo más que conocida: se la puede amar. Porque sólo “comienza a salir el que empieza a amar”^[250]. “La verdad se ama hasta tal punto que los mismos que aman otra cosa distinta (de la verdad) quieren que aquello que ellos aman sea la verdad”^[251].

Por otro lado, también es verdad la inversa: sólo el amor es capaz de hacer que el entendimiento alcance la verdad. “El amor [...] apunta a a un tipo de racionalidad exuberante, que no podemos expresar suficientemente de modo objetivo: en el amor siempre «faltan palabras»”^[252]. Es preciso recordar que estamos trazando un mapa, estamos recorriendo un territorio en el que encontramos muchas cosas y cada una ha de tener nombre y representación, pero todas ellas forman parte del mismo horizonte, y han de incluirse en el único mapa. Como todas las metáforas, también está tiene sus limitaciones: las relaciones entre las diferentes cosas en un mapa sólo puede ser espacial. Pero en la realidad las cosas pueden relacionarse de muchas maneras. Hay un aspecto más en que debemos considerar de los mapas: “los mapas pueden trazarse de muchísimas maneras, pero ninguno induce a delegar toda la autoridad sobre lo que significa en la variada subjetividad de sus diferentes usuarios”^[253]. Los mapas se construyen quizá con propósitos determinados y para que sirvan para objetivos concretos, pero ningún mapa dice dónde tienes que ir ni que va a ser de ti cuando llegues.

3. La lucidez de la razón

La caracterización de la originalidad del hombre no reside sólo en el conocimiento, sino en el hombre mismo. No puede sorprender a nadie que la FR comience hablando del “corazón del hombre”. Y ese corazón es también la inteligencia: “ni los oídos ni los

ojos distinguen la puridad del amor; sólo el paladar del corazón la saborea con delicias”^[254]. Ahora, que ya hemos visto que se trata de un corazón que conoce, debemos entrar en las profundidades de ese corazón.

Lo que distingue el conocimiento humano del conocimiento que pueda tener otros seres sensitivos se ha caracterizado como inteligencia. El conocimiento intelectual, a su vez, se ha descrito como aquel ser que deja ser a los demás, que está abierto a todos y los respeta en su propia naturalidad, y de ese modo ese ser conocido pasa a formar parte del cognoscente. Ahora bien, en esa explicación falta al menos un factor.

Ya dijimos que el hombre es un animal y, como tal, tiene necesidades y debe satisfacerlas en su entorno biológico. Pero se ha procurado dejar claro que el hombre no es sólo eso, ni es lo propio y característico suyo, sino que la razón introduce otra posibilidad, que se llama justamente racional. La diferencia entre estos dos aspectos no es el hombre mismo, sino la realidad. Pero esa es una manera inadecuada de decirlo: el que haya realidad, y no sólo entorno, depende del hombre, depende de su racionalidad. “Lo característico de la lucidez racional es el descubrimiento de que existe lo absolutamente otro, a lo que no corresponde ningún estado mental interno, sino que soy consciente de ello precisamente como incomprendido”^[255].

La racionalidad no consiste, pues, en ese estado en el que todo se vuelve transparente al ser iluminado por la luz de la inteligencia. Porque cuando todo es transparente no se ve absolutamente nada. Lo racional es descubrir lo otro en sí mismo, es iluminarlo sin hacerlo desaparecer como realidad por sí misma e independientemente de mí y del conocimiento que tenga de ella.

De este modo, se advierte que el conocimiento intelectual sólo es el primer elemento de la racionalidad humana. “Conocer algo no es sólo saber un término, sino también, imprescindiblemente, vivirlo”^[256]. La lucidez que es propia del ser humano es tanto intelectual como voluntaria. Sin amor no es posible el conocimiento de lo otro en cuanto otro, sólo el amor “deja ser para mí el ser-para-sí del otro”^[257]. El despertar a la vida humana exige la presencia y la actuación de ambos. Y esto tiene que ver con la definición del hombre como animal racional, tantas veces inmerecidamente denostada.

El conocimiento intelectual permite conectar con todas las cosas y hacerse cada una de ellas. Pero sobre todo el conocimiento intelectual posee una dimensión reflexiva: Yo me puedo conocer a mí mismo hasta cierto punto, lo decisivo es que yo me puedo conocer como agente, como sujeto moral. La reflexividad del conocimiento tiene, desde que Sócrates acertó a verlo, una dimensión práctica que resulta imprescindible: el cuidado del alma, el hacerse cargo de sí mismo, que significa tratar acerca “del modo en que se debe vivir”^[258], que es aquello “de lo que cualquier hombre, aun de poco sentido, tomaría más en serio”^[259]. Esto nos introduce en un mundo de fines que hay que considerar con atención.

4. La razón y los fines

Somos seres racionales: “las manos y los pies son, por un lado, herramientas, pero sobre todo son partes de nosotros mismos. Y el pensamiento ¿de qué habría de ser un instrumento? ¿De nosotros mismos? Pero es que nosotros somos nuestros pensamientos”^[260]. Somos ciertamente nuestros pensamientos. Porque mis pensamientos son aquellos que yo mismo quiero tener. Porque el querer tenerlos es por lo que conozco, porque me importa. “La razón no está ya por encima de la libertad, sino que la libertad se hace cargo de la verdad”^[261].

Para eso es preciso ampliar el concepto de racionalidad que rige en las ciencias naturales. Lo que Quintanilla ha llamado «racionalidad epistémica» y que caracteriza del siguiente modo: “1. El conocimiento científico es el prototipo o paradigma de conocimiento racional. 2. El modelo de racionalidad epistémica inspirado en la ciencia es de carácter procedimental [...] 3. Las tres características del procedimiento racional en la esfera de la racionalidad epistémica son la continuidad de la *tradición interna de la ciencia*, la *creatividad* intelectual como valor característico de esa tradición y la *crítica* de las innovaciones mediante *controles lógicos* (consistencia de las teorías) y *empíricos* (contrastación empírica de las teorías científicas) [...] *Las reglas del método científico no garantizan un resultado seguro, pero obligan a buscar una solución definitiva a cada uno de los problemas a los que se aplican*. 4. [...] Una forma de progreso acumulativo del conocimiento científico”^[262].

En este texto lo característico no es lo que dice sino las limitaciones racionales conscientemente dibujadas. La razón adquiere de este modo un carácter esencialmente procedimental que le obliga a ocuparse exclusivamente de medios y renunciar explícitamente a pensar los fines. Si se refiriese sólo a la razón científico positiva no habría nada que objetar: la ciencia procede de ese modo. Pero el autor pretende algo más. “Tenemos que esforzarnos por reconstruir a la altura de nuestra época una visión integrada de la racionalidad humana que nos permita recuperar el optimismo de la Ilustración”^[263]. Ese es justamente el objetivo de estas páginas: una verdadera visión integrada de la racionalidad. La cuestión es sencillamente si la integración del saber puede ser una filosofía con genitivo. Si la integración puede hacerse desde una posición diferente de la naturaleza del conocimiento humano y de su articulación con los primeros principios de la realidad^[264]. A este respecto resulta iluminadora la expresión «recuperar el optimismo de la Ilustración». Primero porque se reconoce una pérdida que hay que remediar, lo cual convierte su posición en estrictamente conservadora; segundo porque se formula mediante el concepto de optimismo, que no es exactamente lo mismo que la alegría; y, en tercer lugar, la referencia a la Ilustración sólo puede tener como objetivo definir a-racionalmente los fines de la propia razón y de la vida humana.

Frente a ello conviene subrayar que el optimismo es una situación subjetiva que no se puede suscitar a voluntad ni tiene mayor valor cognoscitivo que la expresión de un estado de ánimo, no necesariamente conectado con la verdad. Además, como estado de ánimo puede conseguirse artificialmente o ser inducido por la administración de los

neurotransmisores pertinentes. Pero no dice por sí mismo nada ni del mundo ni de mí como persona cognoscente. Realmente se trata de un objetivo pequeño. Por eso resulta oportuno preguntar en qué consiste el optimismo ilustrado. Pero esta pregunta sólo se podría responder racionalmente, lo cual exigiría tener en cuenta las pretensiones de verdad de los postulados filosóficos de la Ilustración, y por tanto el uso de un tipo de razón que él está dejando voluntariamente de lado *ab initio*. ¿Cómo sería posible la integración de la razón si se le impide de entrada considerar los fines de la vida humana, su propio fin natural como razón?^[265]

Frente a esa descripción de la razón, Putnam nos ha invitado a “hacer lo que Sócrates intentaba enseñarnos: examinar quiénes somos y cuáles son nuestras más profundas convicciones y considerarlas mientras dura el examen reflexivo”^[266]. Y un economista como Sen dice sencillamente que “podemos preguntar qué queremos hacer y cómo, y, por tanto, también examinar qué cosas y cómo debemos querer. Podemos o no ser motivados por consideraciones morales o por razones sociales, pero no tenemos prohibido afrontar estas preguntas en la formación de nuestros valores y si es necesario revisar nuestros fines a la luz de este examen”^[267]. Justamente eso es pensar a fondo, ese pensamiento que exige el compromiso de la propia voluntad. Aquí se encuentra uno de los puntos calientes de la actual situación intelectual. Vial lo ha formulado así: “el conflicto real que habría que encarar en nuestro tiempo es el de las dos fuerzas ciegas que chocan como placas geológicas. Es el conflicto entre el nihilismo y la tecnocracia”^[268]. Es el conflicto que desata inevitablemente un uso reductivo de la razón que es preciso dejar atrás.

Entonces aparecen las preguntas fundamentales: “¿Cómo determinamos aquello –si algo- de lo que tenemos que cuidarnos? ¿Qué hace que algo sea genuinamente importante para nosotros?”^[269]. El propio Frankfurt se contesta: “Necesitamos fines últimos, cuyo valor no sea meramente instrumental. Creo que nuestros fines últimos son provistos y legitimados por el amor [...] El amor es paradigmáticamente personal”^[270]. “El amor [es] autoafirmativo en relación a la existencia y al bien de lo que es querido”^[271]. Es más, esa expresión bien puede ser la definición del amor: “Ir más allá de sí mismo encontrándose a sí mismo pudiera ser una manera de definir el amor, y sobre todo el Amor que es Dios”^[272].

Es lo que la tradición ha llamado *amor benevolentiae*: “El amor, en el sentido del *amor benevolentiae*, tanto hacia otros como hacia nosotros mismos, no depende del impulso, sino que es libre. Sólo para él llega a ser la realidad real en su pleno sentido, la realidad del otro tanto como la nuestra propia. Este llegar a ser real precede a todo deber. Es, para Platón, la salida de la caverna a la realidad. El *amor benevolentiae* es lo racional en el sentido pleno”^[273].

Y en esa misma medida el hombre es una persona digna de respeto incondicional: “El hecho de que el individuo admita inmediatamente lo general en su propio interés sólo corresponde al concepto de razón, y convierte al individuo en un ser digno de respeto incondicionado, oponiéndose a que se le utilice como medio para un fin más amplio y

se pase por alto su autodeterminación. Por eso el individuo es real en sentido enfático, porque para él es real todo lo demás. Ya no es el centro de sí mismo en relación con el cual todo lo demás es de menor realidad, es decir, entorno”^[274].

Ahora bien, esta dignidad tiene una contrapartida. La responsabilidad sobre nuestra propia vida. La obligación de usar la razón mientras nos quede aliento. Pero sobre todo la seguridad de haber sido amado incluso antes de saberlo: alcanzamos a comprender lo absolutamente incomprensible, que somos porque somos amados y nuestra existencia es respuesta ineludible. “La diferencia que permite percibir el ser no exclusivamente en base a la razón, sino dentro de un orden soberano, en el que el amor es totalmente libre porque no puede ser nunca ser relegado al puro espacio de la razón [...] que no podrá ser nunca totalmente explicado. [...] Permanece como puro don ofrecido en la más absoluta libertad de un Dios personal al cual se responde con la propia libertad personal, aunque limitada [...] La razón debe dejarse conducir a aquello que ama y aquello que la distingue es propio del hecho de que ama más y más intenta conocer. El deseo de conocer la verdad le obliga a andar siempre más allá, hasta alcanzar aquel *rationabiliter comprehendis incomprehensibile esse*, que no por eso hace «vacilar ni siquiera mínimamente el fundamento de su certeza» (San Anselmo, *Monologium*, 64)”^[275].

Esta lucidez racional abre inmensas perspectivas para pensar la verdad y su relación con la vida humana. El primer sentido de la verdad, justamente como la propiedad del conocimiento de dejar ser a lo otro, es la correspondencia. Incluso ese sentido primario de verdad admite diferentes intensificaciones según el acompañamiento de la libertad del sujeto. Acompañamiento que se traduce en la búsqueda de la verdad: “Es la presuposición de la verdad la que inspira, estimula y dirige todo búsqueda”^[276]. Es posible, en este sentido, «enterarse» de una cosa, entenderla y, finalmente, encontrarse con ella^[277].

5. La verdad y la libertad

La relación entre libertad y verdad puede adquirir diversas figuras. La libertad puede entenderse efectivamente como simple capacidad de elegir y, en ese sentido la verdad no resulta ligada naturalmente con la libertad. La razón es clara: «si el conocimiento se somete (...) a la voluntad, queda por entero a su disposición. Pero, si es así, la noción de acto que posee el *télos* se anula y se abre la pregunta por el fin del conocimiento. Tal pregunta es insoluble, ya que si se subordina el conocimiento a un fin, la determinación del fin es arbitraria. El proyecto de conocer, es decir, el conocer como proyecto, es simple pragmatismo. El pragmatismo es la finitud del proyecto, es decir, la particularidad del fin»^[278]. Pero esa particularidad es humanamente muy deficiente y agosta las grandes posibilidades de la persona^[279].

Entonces es preciso entender el valor y el fin del conocimiento de otro modo. Y ese modo de entenderlo no puede ser ajeno a la libertad, y a una libertad que será más profunda que la mera libertad de elección según motivos. Así, mientras que “la libertad según motivos prevalentes no resulta bien pensada, porque el motivo está

gobernado por lo que se intenta conseguir, que es algo distinto, de otro orden, que el propio motivo”^[280]. En cambio, “el que tenga una fuerte inspiración no necesita obedecer siempre a motivos, y de esta manera es más libre que cuando actúa con ellos [...] Por eso, no se trata solamente de buscar la verdad, sino de realizarse a partir de ella, de acuerdo con el carácter efusivo del ser humano y la índole donante o trascendental de la libertad. Si el hombre no tuviera carácter efusivo, encontrar la verdad sería estéril, porque la verdad está destinada y no se estanca en su encuentro”^[281]. La verdad no es, por tanto, sólo el fin o el término a partir del cual hemos de dirigir la conducta, sino que puede ser una fuente de inspiración capaz de movilizar a la persona. De hecho, sólo ese encuentro permite “el don de sí como una auténtica revelación personal”^[282].

Entre enterarse y entender, aparece el ejercicio voluntario del que se toma la molestia de pensar para captar el contexto y el significado, para comprender el porqué de una cosa. Además, todos tenemos experiencias de las que podemos decir que nos hemos encontrado con la verdad. Es cierto que buscábamos la verdad, pero de repente, en un momento determinado, «acabo de caer en la cuenta», puedo decir que «la verdad me ha salido al encuentro» y no necesito más explicaciones, sino que he llegado a ser capaz de ofrecer todas las que se me pidan. Se trata de una experiencia que llena de gozo al que la «sufre» y que ilumina incluso la vida del que es capaz de advertirlo.

“El amor siempre se sorprende de las maravillas que *encuentra*”^[283]. Por eso no puede dejar de acompañar la vida humana en su plenitud. “En el caso del hombre el encuentro con la verdad comienza según una búsqueda que no se sabe a ciencia cierta cómo dirigir [...] La verdad encontrada dispara un proceso interior porque es una fuente de inspiración [...] lleva consigo la aparición de actos de homenaje a la verdad, y sólo a ella, que antes no se podían ejercer o expresar de ninguna manera”. Es el contexto del amor, del que hablaba Platón en el *Banquete*. “La verdad me sale al encuentro y yo la integro. [...] Integrar la verdad es asimilarla de acuerdo conmigo, pues la asimilación la pone el ser personal. La expresión consecutiva suele tener un fuerte componente simbólico. Ello obedece a dos razones: por lo pronto, a que el despliegue de las actividades inspiradas no es enteramente realizador. En segundo lugar, a que la verdad que sale al encuentro no es la verdad entera. El símbolo es lo operado en esas condiciones, es decir, el remitir a una verdad que todavía no ha salido al encuentro desde una verdad no operada por completo [...] La libertad personal es inseparable de la inspiración [...] La propia conducta es elevada a esa obra, consiste en ella; la obra es así manifestación. En este sentido, es inventiva [...] La creatividad libre añade, de modo que si queda insatisfecha, lo intenta otra vez [...] Lo que mueve en el encuentro con la verdad es generosidad pura. Es obvio que no cabe generosidad sin libertad [...] No cabe que la verdad tenga un carácter terminativo, sino que ha de dar paso al canto: la persona puede cantar la verdad, y cuando la canta la transfigura en canto. La verdad así adquiere una realidad oferente, donal”^[284].

Por eso es posible y tiene sentido decir que “el cristiano no sólo debe poseer la verdad a nivel de conocimiento o de nociones intelectuales, debe dejarse poseer por la verdad, debe vivir *de la y en la* verdad que es Dios mismo”^[285]. “Vivir en la verdad: la verdad de lo que somos y de lo que debemos ser (...), abiertos a los horizontes infinitos de la verdad y del bien”^[286]. Porque la verdad “nos perfecciona, nos une, nos hace fuertes y libres”^[287]. “El elemento «estético» de la verdad (como epifanía) e el elemento «dramático» de la justicia (como juicio) están indisolublemente entrelazados en la historia de la comprensión de la idea de verdad”^[288]. “La libertad caracteriza el proceso mismo del conocer; en efecto, sólo el acogimiento de sí mismo, como relación cognoscitivo-deseante con el Bien, hace efectiva la relación misma en la cual la persona creyente subsiste. Y en segundo lugar subraya el hecho de que, si la libertad misma es un don, el don y la libertad, lejos de contraponerse, coinciden desde el origen (dar la libertad es donar la misma libre aceptación del don)”^[289]. “En el laberinto de la filosofía debemos dejarnos conducir por el amor. Platón y San Agustín tenían razón”^[290].

Puede añadirse, por tanto, que “se trata de comprender que el desenvolvimiento completo y correcto de la *quaestio de veritate* reclama complementarse y profundizar en el desarrollo de la *quaestio de libertate*. Este es el núcleo teórico de fondo: ¿qué verdad no anula la libertad de aquel que la acoge? O de otra forma: *¿Es posible una experiencia libre y liberadora de la libertad?* [...] No es posible ningún acceso a la verdad «fuera» o «independientemente» de una determinación de la libertad. La relación entre verdad y libertad es radical, y se articula en la raíz última de la estructura originaria de la conciencia: que se advierte en su unidad indisoluble”^[291].

Esta comprensión de la relación entre verdad y libertad permite naturalmente una captación siempre progresiva de la verdad, que conduce a un enriquecimiento continuo del ser humano. Esto es posible porque la verdad no sólo se alcanza, sino que también se encuentra. Entonces no se posee simplemente, sino que inspira. De este modo, “el encuentro con la verdad se transforma en un punto de partida. La verdad encontrada dispara un proceso interior porque es una fuente de inspiración que antes la persona no tenía. El carácter subitáneo de su encuentro encierra novedad. Esa novedad toma cuerpo en tanto que es suficiente para que la conducta del sujeto no sólo esté integrada por el encuentro sino que arranque enteramente de él. A la sustitución de la motivación por la verdad encontrada puede llamarse enamoramiento”^[292].

De este modo, puesto que “lo que mueve en el encuentro con la verdad es generosidad pura. Es obvio que no cabe generosidad sin libertad”^[293]. No se trata, por tanto, ya de que la verdad se imponga de tal modo que la libertad esté de más; al contrario, “la operatividad en cuestión (la que sigue al encuentro con la verdad), aunque no quepa sin la verdad, es aportada por la libertad”^[294]. Es la verdad la que nos hace libres, la que mueve a actuar, la que orienta la conducta porque “para la libertad

la verdad es inspiración”^[295]. De este modo, hemos rebasado el ámbito de la epistemología y nos hemos adentrado en la antropología trascendental.

“Puesto que el hombre es libre, cabe también que aún encontrándose con la verdad se desvíe de ella, de tal modo que no saque de ella inspiración. En ese mismo momento la verdad se trunca, queda muerta, no se despliega en el canto. Paralelamente, la libertad personal queda inédita. El que asegure que la verdad no existe no es libre, porque la verdad sale al encuentro sólo al ser libre. Si no existiera la libertad, encontrar la verdad carecería de sentido. «La verdad os hará libres». [...] Que la verdad os hará libres se ha de entender también en el sentido del desarrollo de la libertad como condición previa para el encuentro con la verdad, que no se agota en sí mismo sino que se despliega en libertad”^[296].

Y en ese despliegue la razón juega a lo grande, porque, como decía Tomás de Aquino, “nuestra mente se extiende hacia el infinito en su actividad inteligente [...] Esta ordenación de nuestra mente hacia el infinito sería vana si no existiera una realidad inteligible. Por tanto, tiene que existir una realidad inteligible infinita, que debe ser la realidad más alta. Llamamos a tal realidad Dios”^[297]. Precisamente por eso la propia razón puede quedar truncada y sobreviene sobre el hombre una peculiar tristeza, descrita por Millán Puelles, cuando no se cumple esa orientación: “si de ningún modo quiero ser el Ser Absoluto, no puedo sentirme angosto por no serlo; y la única forma de que, siendo yo mismo limitado, pueda, sin embargo, darse en mí una cierta volición de lo Absoluto, es que éste me lo provoque. Cierto que la volición de lo Absoluto no puede darse en un ser que carezca de toda infinitud. Pero entonces es claro que la infinitud «intencional» que hay en mi ser y que me capacita para querer lo absoluto es ontológicamente el correlato de la «intención» del absoluto sobre mí”^[298]. Ese es el horizonte infinito de la vida la razón, porque “amar es siempre anhelar amar más [...] El amor es siempre insuficiente porque Dios es amor [...] La vida humana en definitiva significa fiesta”^[299]; “la verdad en el hombre es indisolublemente amor, superabundancia (...) el hombre está más allá de todo fin”^[300].

Ese es el vuelo de la libertad que corresponde a cada persona llevar a cabo: debemos volar porque nos han dado alas, porque en nuestro corazón alienta el desafío del vuelo, porque la libertad nos sostiene en el aire, nos permite ver desde arriba todas las cosas y aprendemos a aprovechar la corrientes de aire que la historia nos proporciona, porque con nuestro aleteo creamos un nuevo camino entre las nubes en el que se puede ver la hermosura de tantos reflejos que el sol produce y, por último, porque así alcanzamos nuestro fin al que amamos, o mejor aun, el que amamos nos arrebatamos encendiendo cada vez de nuevo un deseo más grande.

6. La unidad racional de la vida humana

Estamos hablando de la identidad del hombre y nos planteamos la necesidad de elaborar un mapa suficientemente completo de la vida del ser humano. Lógicamente, hay todavía muchos elementos que si siquiera se han mencionado. Se ha procurado, en cambio, establecer el marco general, las especificaciones características de la vida

humana que centrarán el conjunto completo de nuestras averiguaciones y darán cuerpo a la unidad humana, a la identidad que es propia de cada persona.

La unidad del hombre debe ser humana para interesar de verdad a los hombres. Pero la unidad humana de la vida del hombre sólo puede ser una unidad racional, esto es, debe consistir esencialmente en una cierta continuidad de los conocimientos poseídos y una estabilidad de los propios fines racionales que reclaman nuestro amor. Estas son las condiciones de la libertad. Por eso la unidad de la vida humana está siempre por alcanzar, constituye un desafío permanente y es una historia de la que, aunque nunca acaba, somos responsables en cada momento.

Si la unidad de la vida humana depende del ejercicio de la razón, entendida radicalmente como luz que ilumina la verdad de la realidad^[301], es asimismo importante señalar que la razón es en definitiva la propia persona. La identidad personal humana queda definida en el ámbito propio de la racionalidad. “La filosofía ha reconocido desde siempre como propia la tarea de la defensa del hombre verdadero”^[302]. Eso significa que la razón que califica la vida del hombre incluye tanto voluntad como razón –ahora en sentido ciertamente restringido. Desde esta perspectiva la razón no es sólo una facultad, sino la forma de caracterizar adecuadamente la intimidad de cada persona^[303]. Por eso, la peculiaridad de la persona para la persona es exactamente su intimidad^[304]. Desde esta altura pueden diferenciarse entre los distintos usos de la razón, sin que su multiplicidad se vuelva un conglomerado azarosamente reunido y carente de sentido. Eso requiere el desenvolvimiento de las virtudes que se logra tensando todas las energías del hombre hacia lo más alto^[305]: la filosofía es al menos tendencialmente sabiduría.

7. La sabiduría como pontífice

La vida humana es una vida personal justamente porque los hombres podemos ejercer la razón, esto es podemos desinteresarnos de nuestras necesidades físicas, descentrarnos del mundo natural en el que nuestro organismo nos sitúa y adquirir una posición excéntrica^[306]. De este modo es posible que cada persona sea una totalidad y se encuentre con el mundo en su integridad. Sólo de ese modo cada cual resulta insustituible. Desde esta visión de la razón se puede entender cómo la vida humana tiene que ver con fines y articular desde ellos los medios que se consideren oportunos como tales medios. Desde la unidad de la vida del hombre tiene sentido que el hombre busque el significado de su vida, que ilumine sus diferentes pasos y anticipe de algún modo su propio fin.

De esta manera considero que la principal aportación que el pensamiento filosófico y la creación cultural deben prestar a la vida del hombre al comienzo del tercer milenio debe ser reconstruir la unidad perdida de su vida, reintegrar las diferentes actividades en el camino humano hacia la felicidad, y así devolver la esperanza a cada vida humana de la plenitud que puede alcanzar. Esta tarea de unificación no puede cumplirse de una vez y como por decreto. Tampoco basta pensarla. Pero sin pensar nunca tendrá lugar ningún avance en este sentido. Para

comenzar a pensarla es preciso advertir las continuidades entre aquellas acciones y realidades en las que la moderna comprensión de la vida humana y del saber la han astillado. Subrayar la continuidad no significa admitir ningún tipo de monismo: la continuidad no anula la diferencia. Como dice Sanna: “el confín separa y divide, pero no aleja; mantiene a dos realidades como distintas pero al mismo tiempo vecinas”^[307]. Además, en cualquier caso la presente situación habrá servido para el enriquecimiento de nuestra propia comprensión.

No se trata ciertamente de una tarea que nunca antes hayamos tenido que asumir los hombres. “Toda la civilización griega es una búsqueda de puentes a tender entre la miseria humana y la perfección divina. Su arte al que nada es comparable, su poesía, su filosofía, la ciencia de la que son inventores no eran más que puentes. Ellos inventaron la idea de *mediación*”^[308]. Por eso, precisamente, la civilización griega se ha convertido en un referente de toda civilización, porque la vida del hombre depende de esa mediación^[309]. En este punto, la visión griega contiene una característica que conecta con la comprensión cristiana de Jesús, el Mesías: Él es el pontífice de los bienes eternos. Tender puentes, realizar la armonía, gozar de la paz, son anhelos profundos del ser humano que necesariamente están conectados. “La norma suprema impuesta al pensamiento es la visión de conjunto, la capacidad de retomar y *conjuntar* que es el sentido primitivo del *re-legere*”^[310].

8. La vida humana ordinaria

La defensa de la filosofía y de la teología que desarrolla la encíclica se organiza justamente desde la razón y la fe, y ambas realidades se remiten a la estructura básica de la existencia humana ordinaria. Más allá de todo pragmatismo estrecho, la encíclica *Fides et ratio* sitúa la plenitud de la vida humana como criterio decisivo de cada una de las actividades y de sus respectivos resultados. Pienso que no es casualidad que en el punto primero, después de afirmar el carácter racional del hombre se hable de la historia de la humanidad como clave para comprender la vida humana.

Así comparecen los testigos de las tradiciones religiosas milenarias y los representantes de la poesía sapiencial, que unen sus voces para subrayar las preguntas esenciales que caracterizan el recorrido de la existencia humana: “¿quién soy? ¿de dónde vengo y a dónde voy? ¿por qué existe el mal? ¿qué hay después de esta vida? [...] Son preguntas que tienen su origen común en la necesidad de sentido que desde siempre acucia el corazón del hombre: de la respuesta que se dé a tales preguntas, en efecto, depende la orientación que se dé a la existencia” (1).

A la vez se recogen todos los tonos de esa música que resuena incesante en el corazón humano: “La verdad se presenta inicialmente al hombre como un interrogante: ¿*tiene sentido la vida? ¿hacia dónde se dirige?* A primera vista, la existencia personal podría presentarse como radicalmente carente de sentido. [...] Frente a este dato desconcertante se impone la búsqueda de una respuesta exhaustiva. Cada uno quiere —y debe— conocer la verdad sobre el propio fin. Quiere saber si la muerte será el

término definitivo de su existencia o si hay algo que sobrepasa la muerte: si le está permitido esperar en una vida posterior o no. Es significativo que el pensamiento filosófico haya recibido una orientación decisiva de la muerte de Sócrates que lo ha marcado desde hace más de dos milenios. No es en absoluto casual, pues, que los filósofos ante el hecho de la muerte se hayan planteado de nuevo este problema junto con el del sentido de la vida y de la inmortalidad” (26)^[311].

Quizá hoy la sensibilidad contemporánea no resista el claro lenguaje de la muerte: un espeso silencio acompaña la oscuridad de los velatorios a los que nadie se atreve a entrar ni dirigir la mirada hacia el rostro del difunto y rezar una oración por su alma y descubrir el término al que todos llegaremos. Como ha escrito Savater: “Morir es perderse: quien ha tenido conciencia de sí y nombre propio no puede ser ya resignadamente «como agua en el agua» [...] Nadie parece pensar en la muerte –sobre todo en la suya propia- con perfecta *naturalidad*”^[312].

En cualquier caso podemos mirar a los recién nacidos, con toda la novedad, creatividad y esperanza que introducen en la existencia^[313]. Además poner los ojos en el nacimiento tiene otras ventajas: todos hemos nacido y vivimos, de momento, para contarlo. Aunque cada uno estaba allí cuando nació, nadie ha asistido personalmente al acontecimiento. Todos hemos preguntado a nuestros padres cuándo es nuestro cumpleaños. Y hemos dado crédito a su respuesta porque son nuestros padres y ellos sí asistieron. Teniendo esto en cuenta, puede decirse que el nacimiento es en principio un suceso de la biología de cada uno, y a la vez y por la misma razón forma parte de la biografía de todos los que me esperaban. Y así llega a ser también el comienzo de mi propia biografía. Es el comienzo absoluto de mi propia historia personal en la medida y porque acepto las limitaciones de mi condición humana. De este modo, a pesar de ser mía, no soy yo el único protagonista. Porque nadie nace solo, sino en interconexión con otras personas y, a la vez, único e irremplazable^[314]. Sólo se le puede abandonar y por eso el reconocimiento llega a ser la primera obligación^[315]. Pero para hablar así es necesario volver a mirar el rostro y tener paciencia y esperanza. Eso significa sencillamente trato: “Llamamos trato al modo de obrar en el que el agente no es exclusivamente fin y en el que no se plantean o persiguen exclusivamente fines, sino a aquel que se halla con el otro en relación mutua”^[316].

De este modo la vida del hombre se puede representar como un camino que hay que recorrer con un cierto conocimiento del fin, que dé sentido y proporcione la adecuada orientación a cada uno de los pasos que damos por él. Pero la imagen del camino tiene una limitación decisiva: como ocurre con las películas, el fin del mismo siempre queda fuera o más allá del camino. No ocurre así en la vida humana: cada paso para ser verdadero ha de incorporar en cierto modo el fin de todo el camino, sólo podrá estar bien orientado si no es extraño al término del recorrido. Con una cierta terminología técnica se podría decir que andar el camino es, como vivir, conocer o ser feliz, una praxis perfecta. Por eso la vida es trabajo, porque “el sentido del trabajo es añadir perfección al mundo, añadir una perfección que el mundo no puede darse a sí

mismo”^[317]. Por eso vivir es una plenitud inagotable y vivir humanamente es añadir novedades que brotan como caudal inagotable del ser de cualquier persona.

Lo ha expresado magníficamente Chretien: “Según Santo Tomás de Aquino el hombre es, en su conocimiento, un ser de *vacancia*, de *éxodo* y de *paciencia*. Un ser de *vacancia* pues si, en cierto modo, nuestra alma es en potencia todas las cosas, es de por sí virgen y está vacía, como un «lienzo en blanco», que carga únicamente con su futuro y está repleta de virtualidades. Un ser de *éxodo* porque para conocernos a nosotros mismo no podemos quedarnos en nosotros mismos, es decir, en el vacío, sino que debemos dar un rodeo si es que es un rodeo) por el mundo y las cosas materiales antes de captar nuestros actos que las captan, y a nosotros mismo que operamos a través de estos actos. Un ser de *paciencia*, pues somos lo que somos tan sólo en el devenir, poco a poco, elevándonos con el tiempo a nosotros mismo, sin poder servirnos de atajos angélicos, según un ley de perfectibilidad y progresividad esencial, la del conocimiento discursivo”^[318].

Por eso defender la filosofía supone defender en primer lugar la dignidad de la vida humana ordinaria, sostener la validez originaria del saber común del hombre, del que necesita para sobrevivir y con el que ha de construir su propia existencia. La primera palabra del saber no reside en la filosofía sino en cada hombre. Y esa primera palabra es también en definitiva el criterio absoluto de todo saber: sin conexión con ese saber careceríamos de criterio para juzgar cualquier otro conocimiento como saber o como no saber, faltaría la posibilidad de distinguir la verdad de la falsedad, la realidad de las meras apariencias. “La razón nunca puede proceder desde un abismo original y oscuro de irracionalidad”^[319]. La primera palabra, como la experiencia y los primeros principios, no puede ser la última pero en sí misma es insuperable^[320].

El peso que tiene el conocimiento sensible en la epistemología tomista es la referencia filosófica última de estas afirmaciones. La razón parte de los sentidos y regresa siempre a ellos; alcanza la verdad que podemos sentir oscuramente con nuestros ojos, y nos permite abrir nuestros oídos a lo que hasta ese momento no acabábamos de escuchar. “La inteligencia humana no solamente «ve» lo real desde fuera, por así decir, sino que lo «toca» y lo «lee» desde dentro”^[321]. El saber ordinario persiste a lo largo de todo recorrido intelectual como criterio último que permite evaluar los logros y los temas pendientes de la reflexión y del razonamiento.

Por eso tiene razón Alarcón cuando afirma, a propósito del concepto de verdad: “la verdad no es sólo un nombre propio ni tampoco puede ser reducida a terminología. Es un nombre común, cuyo empleo viene regulado por la noción que constituye su significado. Si así no fuese, o no entenderíamos qué significa verdad, o entenderíamos arbitrariamente cada cosa o su contrario. Mas, en tal caso, no podría haber debate sobre la verdad, porque tampoco estaríamos hablando de lo mismo. Si de hecho se da tal debate a lo largo de la Historia del Pensamiento es porque compartimos la misma noción de verdad a través del lenguaje ordinario”^[322]. Por otro lado, esto es el desarrollo razonable de la explicación aristotélica del saber y de la metafísica: nuestro

conocimiento no parte de la nada, sino que contamos de entrada con presuposiciones y pertenecemos a una tradición cultural determinada.^[323]

De modo paralelo a la importancia de los sentidos en el conocimiento, es necesario hablar de la importancia del propio cuerpo físico para nuestra dignidad personal. “Nos conocemos a nosotros mismos como seres cuya identidad es sólo la realización consciente de una unidad orgánica y vivida ya presupuesta [...] La forma del reconocimiento de los seres racionales sólo puede ser la del respeto de su naturaleza, de su cuerpo, de su sexualidad, de su lenguaje. Precisamente porque todo esto, en su particularidad, representa potencialmente el todo, es esa particularidad suya la que ha de merecer nuestro respeto”^[324].

A partir de ahí se puede proponer una descripción del hombre de acuerdo con la definición que venimos comentando. Podemos, en este sentido preguntarnos la cuestión central: ¿cuál es la índole activa del ser humano? ¿qué significa ser para el hombre? Para el hombre *ser* significa que *ser dual*, *ser dual* significa *co-existir*.^[325] ¿Qué añade, pues, ese *co-* a la existencia? Añade el *añadir como ser*, esto es, la compañía. En rigor, *co-existir* designa al ser en compañía, al “ser acompañándose”^[326]. En este sentido, *co-existir* equivale a *ser ampliado por dentro*, esto es, *intimidad*.^[327] Por este motivo, la ampliación del ser es estrictamente su *apertura*, por lo que la apertura es trascendental como intimidad. Pero la índole dual de la existencia humana implica que su ser no es sencillo, sino que comporta inevitablemente complejidad. Esto significa, en último término, que “la complejidad del hombre no se resuelve en elementos simples, sino en dualidades”^[328]. “En este sentido, el hombre no es una realidad susceptible de análisis”^[329]. Por eso, “desde la antropología trascendental se puede llegar a sostener que cada dualidad humana equivale a una demostración de la existencia de Dios porque cada dualidad humana muestra inherentemente su carencia de identidad, su índole no originaria, es decir, su dependencia de la Identidad. En pocas palabras: la dualidad es siempre creada. Que la dualidad sea siempre creada no significa que cualquier dualidad es creada directamente por Dios, sino que cualquier dualidad muestra que no es Dios”^[330].

9. El acceso a la trascendencia

Ahora bien, la unidad de estas dos perspectivas, la relación entre el mundo y el hombre sólo es posible desde Dios. Son los tres vértices del triángulo cuya posición corresponde a la metafísica articular. Si falta uno de ellos el triángulo queda reducido a una línea, que a veces puede incluso ser hermosa si ha sido delineada con arte, pero que carece de profundidad y en la que no cabemos como personas. Por eso “el mayor timbre de gloria de la inteligencia humana es la posibilidad que ésta tiene de alcanzar con sus solos recursos el conocimiento de la existencia de Dios”^[331].

Pero tampoco es necesario que se trate de un triángulo equilátero. Es más, no puede serlo porque los tres vértices no son iguales. Deben comparecer todos, pero también debe hacerse evidente su jerarquía, es decir sus relaciones de principiación y de fundamentación y de acompañamiento. La metafísica versa sobre lo absoluto, pero

sólo relativamente, es decir en su articulación, en su mutua referencia y, en la medida de lo posible, en su caracterización propia.

Pero a ese Dios que sólo se llega especialmente a través de la sabiduría^[332]. “El filósofo y el verdadero amante son insaciables, a no ser que les sea dispensada una saciedad divina”^[333]. Una sabiduría que sabe ser acogedora e inclusiva: “No es la razón (pura, separada ni siquiera absoluta) la que mide la verdad. Es más bien la verdad, que para el hombre no es solamente una curiosidad ni meros datos, sino verdad unida al sentido de la existencia, la que exige que la razón se abra al tiempo (reconociendo entonces la tradición), a los demás (maestros, amigos) y a uno mismo (totalidad de la existencia). Con ello, lo que prima es la autoridad de la verdad que llega al hombre de formas diversas”^[334].

Por eso, la vida intelectual del hombre es un camino que nunca termina. Incandela lo ha dicho provocativamente en relación a la propia obra cumbre de Santo Tomás: “La *Suma* está inacabada –y necesariamente inacabada- porque en esta vida, uno nunca consigue el fin de su búsqueda personal de Dios. De este modo, la *Suma* inacabada es su propia verdad”^[335].

El ser racional que busca la verdad y es capaz de amar no anda nunca a oscuras. Para ella la filosofía no es simplemente una posibilidad, sino una necesidad, incluso una necesidad perentoria. Porque la filosofía es búsqueda y no sabe de límites: “El poder de estas narraciones [los mitos platónicos] radica en no clausurar, en el sistema de respuestas inmediatas que el egoísmo de la naturaleza nos impone, toda la capacidad creadora de la mente”^[336]. Ahora bien, el secreto de esas historias es justamente ser más que simplemente humanas. Son revelación, oscura como siempre, del misterio maravilloso de la existencia de Dios, del alma y del mundo^[337]. De este modo, “toda búsqueda de la verdad es en último término existencial y religiosa, y la *quaestio de veritate*, se desplaza sin disolverse, hacia una *quaestio de libertate*. Sobre este terreno, el científico, el filósofo y el teólogo en la medida en que están dispuestos a renunciar a cualquier agnosticismo preconcebido, puede encontrarse y tener muchas cosas que decirse”^[338]. Este es el contexto de la afirmación de la FR: “Como verdad suprema, a la vez que respeta la autonomía de la criatura y su libertad, la obliga a abrirse a la trascendencia. Aquí la relación entre libertad y verdad llega al máximo y se comprende en su totalidad la palabra del Señor: «Conoceréis la verdad y la verdad os hará libres.» (Jn 8, 32)”(15)

Además hay otro camino que podemos recorrer, desde el conocimiento hasta el cognoscente y desde éste a la trascendencia. Así ha sido descrito por Falgueras: “Sólo me puedo entender desde más allá de mí, trascendiendo no sólo lo entendido, sino también mi entender. Para ello sólo hace falta que la potencia del entender sea superior al acto de entender. No existe entonces coincidencia directa y simple del entendimiento consigo, sino el vislumbre de una luz que está por encima del propio entender, pero sin que lo anule en su entender, antes bien haciéndolo trasparecer habitualmente a su propia mirada. Es el vislumbre del entender simple el que me

permite entender mi entender no simple [...] He aquí lo admirable: la inteligencia humana es aquella actividad que puede ir más allá de sí misma sin negarse ni dejar de existir”^[339].

Por eso puede ampliarse a la misma revelación positiva de Jesucristo. “Para Tomás de Aquino, incidentalmente, la cuestión toma la forma opuesta: para él la cuestión no es si la filosofía es necesaria sino porqué la Revelación es necesaria. Mas que motivar el descanso de la persona, la verdad revelada «induce a la mente del hombre a no pararse nunca; más bien la empuja a ampliar continuamente el campo del propio saber hasta que no se dé cuenta de que no ha realizado todo lo que podía, sin descuidar nada» (14). La situación humana es así la del existente entre verdades, no estáticamente, sino, por así decirlo, suspendido en movimiento entre verdades y verdad: buscando la verdad mientras encuentra verdades. Vivir en la verdad tiene la forma de un jornada en «el camino de la verdad»^[340]. Y el hombre es el corazón capaz de recorrerlo. Es más sólo cada persona puede hacerlo: “son las personas –los actores en el drama- las que demuestran su entendimiento y encarnan la sabiduría de que disponen, y son las personas las deben trascender los límites”^[341]. La persona es aquel ser que siempre está en disposición de crecer.

Enrique R. Moros
Facultad Eclesiástica de Filosofía
Universidad de Navarra

^[241] Adriaan Theodoor Peperzak, *Thinking. From Solitude to Dialogue and Contemplation*, Fordham University Press, New Cork 2006, 123. Polo ha señalado con fuerza esta característica: “La filosofía es una tarea siempre abierta. Por tanto, no se puede decir que haya una formulación última, o que se haya encontrado la verdad de manera definitiva [...] No es cierto que ese dominio sobre la historia se consume de tal modo que lo que venga después sea aun puro comentario a lo ya descubierto, o que ya no se pueda descubrir nada más.”, *Introducción a la filosofía*, 37.

^[242] Héctor Esquer, “La precisividad del pensamiento”, *Anuario Filosófico*, 29 (1996), 464.

^[243] Alvira, 2004, 480.

^[244] Leonardo Polo, *Lo radical y la libertad*. Edición, prólogo y notas de Rafael Corazón, Cuadernos de Anuario Filosófico, 179, Pamplona 2005, 33.

^[245] *Introducción a la filosofía*, 41-42.

^[246] *Ibid.*, 43

^[247] Richard Sorabji, *Self. Ancient and Modern Insights about Individuality, Life, and Death*, Clarendon Press, Oxford 2006, 260.

^[248] San Agustín, *In Iohannis Evangelium Tractatus*, 26,5: PL 35, 1609

[249] Bruno Forte, "Faith and Reason: The Interpretative Key to the Principals Encyclicals of Pope John Paul II", en James McEvoy, *The Challenge of Truth. Reflections on Fides et ratio*, Veritas, Dublín 2002, 211-212.

[250] San Agustín, comentario salmo 64.2.

[251] San Agustín, *Confesiones*, X, 23, 34.

[252] Alvira, 2004, 484.

[253] Blackburn, 2006, 213.

[254] San Anselmo, Ep. 59, p. 173, r. 16-17.

[255] Robert Spaemann, *Lo natural y lo racional. Ensayos de antropología*, Rialp, Madrid 1989, 145.

[256] Roger-Pol Droit, *La filosofía explicada a mi hija*, Paidós, Barcelona 2005, 16.

[257] Spaemann, 1989, 149

[258] Platón, *República*, 352 d.

[259] Platón, *Gorgias*, 500 b-c.

[260] Spaemann, 1989, 139.

[261] Leonardo Polo, *La persona humana y su crecimiento*, Eunsa, Pamplona 2002², .

[262] Miguel Angel Quintanilla, *Tecnología: un enfoque filosófico y otros ensayos de filosofía de la tecnología*, FCE, México 2005, 211-212. El autor no pretende ser original, sino resumir verdades generalmente admitidas.

[263] *Ibid.*, 234.

[264] A mi entender, desde este tipo de racionalidad, lo único que podemos captar de nosotros mismos ha sido expresado por Hierro-Pescador: "Como todo término indicativo, el término «yo» indica. ¿Qué es lo que indica? Indica el punto de vista de cada persona en cuanto sujeto de sus acciones y de sus estados mentales (subjetividad), e indica también todo cuanto la persona hace en cuanto haciéndolo (ejecutividad). El yo es siempre actual: la perspectiva que la persona tiene sobre lo que hace y lo que le acontece en tanto que esto ocurre [...] Consecuentemente podemos entender la conciencia del yo como el acceso a, y el uso de, esa representación mental que cada persona tiene de sí mismo, y que incluye los recuerdos de su pasado y sus proyectos para el futuro. Como los recuerdos y los proyectos son estados mentales actuales en cada persona, la conciencia del yo sigue siendo un darse cuenta de algo actual, tanto como la conciencia de estar alegre, tener dolor, o pensar en algo": José Hierro-Pescador, *Filosofía de la mente y de la Ciencia cognitiva*, Akal, Madrid 2005, 224. Se trata ciertamente de un visión muy pobre de la persona.

[265] Esta desorientación se muestra de manera patente cuando intenta desarrollar una ética para la investigación tecnológica. Entonces afirma: "cualquier cambio tecnológico de cierta magnitud supone abrir un nuevo camino para el cambio social cuya dirección no podemos prever y cuyas consecuencias no podemos valorar racionalmente" (*Ibid.*, 237) Y, efectivamente, se renuncia a cualquier ética porque el consecuencialismo ha sido desbordado y con él la razón desaparece en la única función que le ha sido reconocida y otorgada. Nos encontramos ante una razón débil que no se reconoce sino como fuerte, porque se ocupa de los medios que puede manejar, pero cuyo precio incluye la renuncia a los fines y, en definitiva, al amor y a la vida humana en su totalidad.

[266] Hilary Putnam, *The Collapse of the Fact/Value Dichotomy and Other Essays*, Harvard University Press, Cambridge (Mass.) 2002, 44.

[267] Amartya Sen, *Rationality and Freedom*, Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge (Mass.) 2002, 36. Gilberto Gutierrez termina así su libro destinado a explicar la teoría de la decisión racional: "La necesidad de dar cuenta de la realidad de la cooperación obliga a revisiar, por razones meramente filosóficas y no sólo por motivos prácticos, el propio modelo de racionalidad": *Ética y decisión racional*, Síntesis, Madrid 2000, 150.

[268] Juan de Dios Vidal Larraín, *Filosofía moral*, Ediciones Pontificia Universidad Católica de Chile, Santiago 1998, 110.

[269] Harry Frankfurt, *Taking ourselves seriously & Getting It Right*, Standford University Press, Standford (California) 2006, 19.

- [270] Frankfurt, 2006, 26.
- [271] Frankfurt, 2006, 40.
- [272] Martín Gelabert, "El cristianismo como oferta de sentido", Tomás Trigo (ed.), *Dar razón de la esperanza. Homenaje al Prof. José Luis Illanes*, Servicio de publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona 2004, 144.
- [273] Spaemann, 1989, 155.
- [274] Spaemann, 1989, 147.
- [275] Rino Fisichella, "Metafísica e rivelazione: La prospettiva di *Fides et ratio*" *Pontificia Academia Thomas di Aquino*, 5 (2006), 272.
- [276] Roberto Di Ceglie, "La filosofía e la Rivelazione come verità", *Aquinas*, 47 (2004), 179.
- [277] En los siguientes párrafos tomo las ideas de Leonardo Polo en "La verdad como inspiración", en *La persona humana y su crecimiento*, Eunsa, Pamplona 2002², 197-206.
- [278] Polo, Curso de teoría, I, 92.
- [279] Nicolás Grimaldi cita a J.J. Rousseau (La Nueva Eloísa, 6ª parte, carta VIII: Pléiade, Paris, 1961, 689 y 694): "Esta pequeña habitación contiene todo lo que mi corazón desea, y quizá todo lo mejor que exista en la tierra; estoy rodeada por todo lo que me importa, todo le universo está aquí para mí; [...] mi imaginación no tiene nada más que soñar, no tengo nada más que desear. [...] Por todas partes no veo más que motivos de contento, y no estoy contenta. Una secreta languidez se insinúa en mi corazón [...] Esta pena es rara, lo reconozco; esto, sin embargo, no la hace menos real. Soy demasiado feliz; la felicidad me aburre. ¿Concibes es algún remedio a este hastío del bienestar? Lo confieso: un sentimiento tan poco razonable y tan poco voluntario ha quitado para mí mucho valor a la vida": 2004, 335. Esto es el pragmatismo en toda su plenitud de su éxito. Daría exactamente lo mismo que en vez de un habitación uno buscara el poder absoluto, que también es necesariamente finito.
- [280] Polo, *La persona humana*, Eunsa, Pamplona, 1996, 200.
- [281] Polo, *La persona humana*, 202.
- [282] Juan José Pérez-Soba Díez del Corral, "Conciencia, libertad y verdad", *Anales Valentinus*, 60 (2004), 275.
- [283] Alvira, 1998, 87.
- [284] *Ibid.*
- [285] Elena Marchitelli, "Fede e ragione: un dramma del nostro tempo", *Antoniano*, 75 (2000) 756.
- [286] Jesús García López, *El valor de la verdad y otros estudios*, Gredos, Madrid 1965, 31.
- [287] García López, *El valor de la verdad y otros estudios*, 117.
- [288] Pierangelo Sequeri, *Il Dios affidabile. Saggio di teologia fondamentale*, Queriniana, Brescia 2000, 332.
- [289] Giovanni Ferreti, *Filosofía e teología cristiana. Saggi di epistemología ermeneutica. Quaestioni*, ESI, Napoli 2002, 137.
- [290] Peperzak, 2005, 49.
- [291] Antonio Staglianò, *Su due ali. L'impegno per la ragione responsabilità della fede*, Lateran University Press, Roma 2005, 178 y 277.
- [292] Polo, *La persona humana*, 198. En estas circunstancias conviene fijarse en una articulación entre naturaleza y libertad para advertir su alcance e implicaciones: "La ilusión de que la fenomenología de la deliberación apoya la concepción libertarista de la acción de la voluntad está estrechamente conectada con la ilusión de que no necesito criterios de identidad de mi propio ego. En ambos casos se deja que la confianza natural en un punto de vista de primera persona, momentáneamente separado del mundo físico, asuma el papel rector permanentemente y genere un mundo duplicado. Así, la cotidiana generación independiente de la acción se convierte en la super-generación de los filósofos y el naturalismo es sacrificado en aras de una profundidad ilusoria": David Pears, "El anti-naturalismo en las teorías de la racionalidad y la responsabilidad", en Josep E. Corbí y Carlos J. Moya (eds.) *Ensayos sobre libertad y necesidad*, Pre-textos, Valencia 1997, 154.
- [293] Polo, *La persona humana*, 201.

- [294] Polo, *La persona humana*, 201-202.
- [295] Polo, *La persona humana*, 203.
- [296] Leonardo Polo, *La persona humana y su crecimiento*, Eunsa, Pamplona 2002²
- [297] CG, I, 43.
- [298] Antonio Millán Puelles, *La estructura de la subjetividad*, Rialp, Madrid, 242.
- [299] Polo, *La persona humana*, 92.
- [300] Polo, *La persona humana*, 204.
- [301] Cfr. María Jesús Soto, “Luz y opacidad. Una consideración de lo real desde el conocimiento humano”, *Anuario Filosófico*, 29 (1996), 1037-1050.
- [302] Michel Henry, *Yo soy la verdad*, Sígueme, Salamanca 2001, 304.
- [303] Cfr. Robert Spaemann, *Personas. Acerca de la distinción entre algo y alguien*, Eunsa, Pamplona 2000. Considero que a esto hace referencia la encíclica cuando afirma que el hombre se define diferencialmente como aquel ser que es “conocedor de sí mismo” (Cf. FR, 1).
- [304] Pia, , 222.
- [305] Leonardo Polo, *Presente y futuro del hombre*, Rialp, Madrid 1993, 45.
- [306] Cf. Javier Aranguren, *Antropología filosófica: una reflexión sobre el carácter excéntrico de lo humano*, McGraw-Hill, Madrid 2003.
- [307] Ignazio Sanna, *L’Identità aperta. Il cristiano e la questione antropologica*, Queriniana, Brescia 2006, 6.
- [308] Simone Weil, *La fuente griega*, Trotta, Madrid 2005, 78.
- [309] “Para nuestra naturaleza es esencial la mediación de la relación con nosotros mismos”: Spaemann, 1989, 138-139.
- [310] María Raquel Fischer, “Hermenéutica filosófica de un texto de plegarias”, *‘Ilu. Revista de ciencias de las religiones*, 11 (2006), 129.
- [311] Esta formulación parece reclamar el inicio de *L’Action* de Maurice Blondel: “Oui ou non, la vie humaine a-t-elle un sens, et l’homme a-t-il une destinée?” (¿Sí o no? ¿Tiene la vida humana un sentido y el hombre un destino?). *La Acción (1893). Ensayo de una crítica de la vida y de una ciencia de la práctica*, BAC, Madrid 1996, 3. Henrici sostiene que existen cuatro precisas relaciones entre la filosofía de Blondel y la *Fides et ratio*: a. “puesto que ambos empiezan por la misma cuestión y obtienen fundamentalmente la misma respuesta, *La Acción* de Blondel puede servir como una ilustración concreta de lo que intenta *Fides et ratio*”; b. “*La Acción* de Blondel puede, de hecho, ser leída como un comentario filosófico complementario de *Fides et ratio*”; c. “En orden a que la encíclica tenga el efecto que ella desea en el campo de la filosofía, sin embargo, una mediación filosófica de esas luces parece esencial. Tal mediación puede ser encontrada en el trabajo de Blondel”; y d. “Blondel complementa *Fides et ratio* con una luz decisiva: la cuestión filosófica, en el sentido en que la encíclica la entiende, puede terminar sólo en una decisión de fe”. Además, ofrece una explicación de por qué no aparece el nombre de Blondel explícitamente citado en la encíclica, “el trabajo de los demás filósofos enumerados posee una relación interna menor a las líneas de pensamiento de la encíclica que *La Acción* de Blondel. [...] Juan Pablo II no desea imponer cualquier filosofía específica. Esta apertura al amplio espectro de las filosofía cristianas es una de las grandes características de la carta papal”. Peter Henrici, “The One Who Went Unnamed: Maurice Blondel in the Encyclical *Fides et Ratio*”, *Communio. International Catholic Review*, 26 (1999) 617–621. Ver también Carlos Cervantes Blengio, “Carta encíclica *Fe y Razón* o «Al rescate de la realidad perdida»”, *Tópicos*, 19 (2000), 20; también Luis Fernando Valdés López, “La filosofía de la inmanencia en *Fides et Ratio*, 59: una alusión a Maurice Blondel”, *Tópicos*, 19 (2000) 228–9. Y Gianfranco Coffele, “«Fides et ratio» e la filosofia della religione contemporanea. L’esempio di Maurice Blondel (1861–1949)”, en Mantovani M., Thuruthiyil S. y Toso M. (eds.), *Fede e ragione. Opposizione, composizione?*, LAS, Roma 1999, 227–236. Gerald A. McCool es más explícito en su comentario: “La referencia a Blondel es indirecta. Sin embargo, es inequívoca. El aprecio de Juan Pablo II por Blondel no debe sorprendernos, aunque podría todavía

molestar a algunos neo-tomistas incluso en nuestros días”; “From Leo XIII to John Paul II: Continuity and Development”, *International Philosophical Quarterly*, 40 (2000) 176.

[312] Savater, 2006, 41 y 46.

[313] Hanna Arendt, *La condición humana*, Paidós, Barcelona 1998, .

[314] Cfr. “Introduction”, *Transcending Boundaries in Philosophy and Theology. Reason, Meaning and Experience*, Kevin Vanhoozer y Martin Warnes (eds.), Ashgate, Aldershot 2007, 8-9.

[315] Se trata de un reconocimiento naturalmente libre pero nunca arbitrario, como por ejemplo se dice que uno se reconoce un argumento que se le ofrece. Cfr. Alejandra Carrasco B., “La discusión contemporánea en torno al concepto de persona”, en Jaime Araos San Martín (ed.) *Amor a la sabiduría. Estudios de metafísica y ética en homenaje al Profesor Juan de Dios Vial Larráin*, Universidad Católica de Chile, 2004, 470.

[316] Robert Spaemann, *Felicidad y Benevolencia*, Rialp, Madrid 1991, 255. Taylor va más allá, porque la aportación de los demás, aun cuando se da inevitablemente al comienzo de nuestras vidas, continúa a lo largo de éstas. A medida que nos desarrollamos “tendremos necesidad de relaciones para realizarnos, pero no para definirnos. Es éste un ideal común, pero que en mi opinión subestima el lugar de lo dialógico en la vida humana. Quiere todavía confinarlo tanto como sea posible a la génesis. Olvida cómo puede transformarse nuestra comprensión de las cosas buenas de la vida por medio de nuestro disfrute en común de las mismas con las personas que amamos. Debido a ello, nos costaría un gran esfuerzo, y probablemente muchas rupturas desgarradoras, impedir que formen nuestra identidad aquellos a quienes amamos. Consideremos lo que entendemos por «identidad». Se trata de «quién» somos y «de dónde venimos». Como tal constituye el trasfondo en el que nuestros gustos y desesos, y opiniones y aspiraciones, cobran sentido. Si algunas de las cosas a las que doy más valor me son accesibles sólo en relación a la persona que amo, entonces esa persona se convierte en algo interior a mi identidad”: 1994, 70.

[317] Leonardo Polo, *La libertad trascendental*, Cuadernos de Anuario Filosófico, Pamplona 2005, 138.

[318] Chrétien, 2005, 109.

[319] Vittorio Possenti, “The problem of Nihilism in «Fides et ratio»”, en Timothy L. Smith (ed.), *Faith and Reason*. The Notre Dame Symposium 1999, St. Augustine’s Press, South Bend (Indiana.) 2001, pp. 181-194. “Se trata de saber si la razón o lo racional se halla o no al comienzo de todas las cosas y como fundamento de las mismas [...] al principio de todas las cosas se halla la fuerza creadora de la razón. La fe cristiana es hoy día, lo mismo que entonces, la opción a favor de la prioridad de la razón y de lo racional [...]. ¿Acaso la razón puede renunciar propiamente a la prioridad primordial del *logos*, sin suprimirse a sí misma?”, Joseph Ratzinger, *Fe, verdad y tolerancia. El cristianismo y las religiones del mundo*, Sígueme, Salamanca 2005, 158.

[320] Esta es una de las razones por las que Enrique Alarcón propone una filosofía metafísica que se ocupe primordialmente de los primeros principios: “Sobre el método de la metafísica”, J. Aranguren, J. J. Borobio, M. Lluch (eds.), *Fe y razón. Actas del I Simposio Internacional Fe Cristiana y Cultura Contemporánea*, Eunsa, Pamplona, 1999, 267-277.

[321] Soto, 1996, 1046.

[322] Enrique Alarcón, “El debate sobre la verdad” en R. Lázaro y P. Pérez-Illzarbe (eds.), *Verdad, bien y belleza*, Cuadernos de Anuario Filosófico, Pamplona, 2000, 42. “La vida ordinaria, por tanto, se presenta como el topos natural de la verdad, donde las verdades mismas, en plural, encuentran su último y radical sentido, o, por complicar las cosas, su verdad propia. Hay, en efecto, una verdad de las verdades, y ésta encuentra su topos natural en la vida ordinaria. Es en la vida ordinaria donde el hombre se justifica y donde deben encontrar su asiento y su coherencia tanto las verdades científicas como las verdades filosóficas y religiosas. [...] Articular las verdades parciales en la verdad de la vida, sin embargo, requiere que adoptemos un punto de vista práctico”: González, 1999, 671-672.

[323] Cfr. Aristóteles, *Analíticos posteriores*, 1, 71 a 1ss; y *Metafísica I*, 1, 992 b 30 ss.

[324] Spaemann, 1989, 151-153.

[325] Cfr. *Antropología*, I, 203-245.

- [326] Cfr. Ricardo Yepes, «Persona: intimidad», 1086.
- [327] Cfr. *Antropología*, I, 92.
- [328] *Antropología*, I, 165.
- [329] *Antropología*, I, 165, nota 24
- [330] Salvador Pia, *El hombre como ser dual*,
- [331] Carlos Cervantes Blengio, “Carta encíclica *Fe y Razón* o «Al rescate de la realidad perdida»”, *Tópicos*, 19 (2000) 12.
- [332] “En suma, los diversos protagonistas de la *koiné* filosófica contemporánea, especialmente la italiana, no parecen dispuestos, a pesar de sus declaraciones de intenciones a recibir la intención profunda que está en la base de la *Fides et ratio* [...] para acoger radicalmente la provocación de la encíclica es necesaria la elaboración de una nueva ontología [...] El nexo entre lo especulativo y lo teológico-cristológico, que la encíclica explica en términos sapienciales responde a la originariedad de la correlación de verdad y libertad: de la cual se ocupa el auténtico especulativo [...] La destinación de la verdad a la libertad es la figura radical de la finitud y la libertad puede determinar la verdad no porque la preceda, sino porque coincide con el reconocimiento de la verdad como su propio fundamento. Es esto lo que la encíclica quiere realmente que sea pensado [...] Esto permite calificar la metafísica como un «destino» para el pensamiento occidental”: Giovanni Trabucco, “Considerazioni a margine della recezione italiana della *Fides et ratio*”, *Teologia*, 24 (1999) 364-366.
- [333] Pieper, 1965, 132.
- [334] César Izquierdo, “Creer y saber. La autoridad de la verdad”, En J. Aranguren-J. J. Borobia-M. Lluch (eds.), *Fe y Razón. Actas del I Simposio Internacional “Fe Cristiana y cultura contemporánea”*. EUNSA. Pamplona. 1999, 333.
- [335] Joseph Incandela, “An Augustinian Reading of Aquinas and Wittgenstein”, en Jeffrey Scout and Robert MacSwain (eds.), *Grammar and Grace. Reformulations of Aquinas and Wittgenstein*, SCM Press, Londres 2004, 43.
- [336] Llédo, 1981, 118.
- [337] Cfr. Josep Pieper, *Entusiasmo y delirio divino. Sobre el diálogo platónico Fedro*, Rialp, Madrid 1965, 90-91. A este respecto puede leerse un buen resumen de la cuestión en Paul O’Callahan, “Rievangelizzazioni e Luoghi della Fede. Una riflessione in base all’enciclica *Fides et ratio*” en *Comunicazione e Luoghi della fede*, a cura di Norberto González Gaitano, Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2001, 109-146.
- [338] Giuseppe Tanzella-Nitti, “La dimensione personalista della verità e il sapere scientifico”, Vittorio Possenti (a cura di), *Ragione e Verità*, Armando, Roma 2005, 119-120.
- [339] Ignacio Falgueras Salinas, “Itinerario de la razón hacia la fe”, en Javier Aranguren, Juan Jesús Borobia y Miguel Lluch (eds.), *Fe y razón. Actas del I Simposio Internacional “Fe Cristiana y Cultura Contemporánea”*, [Eunsa](#). Pamplona 1999, 210-211.
- [340] Hoye, 2001, 48.
- [341] Kevin J. Vanhoozer, “Once More Into the B orderlands: The Way of Wisdom in Philosophy and Theology after the «Turn of Drama»”, en Vanhoozer y Warner, 2007, 53.