

LUIS ROMERA

Itinerarios de metafísica



EDUSC

LUIS ROMERA

ITINERARIOS DE METAFÍSICA

EDUSC

ÍNDICE

PRESENTACIÓN	1
I. RAZÓN RESPONSABLE Y FILOSOFÍA PRIMERA	4
1. La exigencia intelectual y existencial de la filosofía primera	5
2. La filosofía primera como metafísica	12
3. Filosofía primera y trascendencia	22
II. EL RETORNO A LA METAFÍSICA. UN INTENTO DESDE TOMÁS DE AQUINO	30
1. La crítica a la metafísica y la cultura postmoderna	31
2. Lo peculiar de la metafísica	34
3. Exigencia y relevancia de la metafísica	35
4. La constitución de la metafísica	38
III. SER, DIFERENCIA Y LIBERTAD	44
1. Constitución y sentido de la metafísica en la cultura postmoderna	44
2. Lo real y la diferencia	51
3. La libertad y la diferencia	53
4. La libertad originaria	57
5. Identidad y diferencia en la libertad	61
IV. EL ITINERARIO HACIA DIOS: DIMENSIONES EXISTENCIALES, HERMENÉUTICAS Y METAFÍSICAS	72
1. El dinamismo antropológico	72
2. Las aperturas de la existencia humana	74
3. La inteligencia y la libertad ante la finitud	85
4. La experiencia religiosa	89
5. Elaboración intelectual y verdad religiosa	99
6. El itinerario metafísico hacia Dios	105

V. EL SENTIDO DE LA FE CRISTIANA EN LA SOCIEDAD CONTEMPORÁNEA	118
1. El acto de creer	118
2. Dificultades en el contexto contemporáneo	123
3. El sentido de creer	132
VI. LA METAFÍSICA COMO MEDIACIÓN PRIVILEGIADA EN LA BÚSQUEDA TEOLÓGICA	144
1. La fe y la teología	144
2. La constitución de la metafísica	148
3. La teología como asunción intelectual de la fe y penetración en su inteligibilidad	157
4. Metafísica y enfoque teológico	160
5. Teología de la relación y metafísica	167

PRESENTACIÓN

Itinerarios de metafísica. El presente volumen debería llamarse “itinerarios *hacia* la metafísica” porque lo que se pretende, con la modestia de un pensamiento consciente de la magnitud de los desafíos de la cultura postmoderna, estriba en encaminar la reflexión hacia lo que la tradición filosófica occidental ha denominado metafísica. Sin embargo, dado que el único modo de adentrarse en la metafísica es pensar metafísicamente, los senderos que conducen a ella consisten en derroteros metafísicos. El Heidegger del célebre curso del semestre de invierno del 1951-52 “¿Qué significa pensar?” (*Was heißt denken?*) lo puso de manifiesto. Lo más preocupante (*das Bedenklichste*: lo que más da que pensar, lo que es menester considerar sin dilaciones) en una época preocupante como la nuestra –afirmaba– radica en que todavía no pensamos. Y no pensamos porque hemos dejado de plantear la pregunta que concierne la base misma del pensar: la cuestión metafísica por antonomasia. Si no se afronta lo que la cultura de lo funcional y eficiente desprecia como no relevante u obsoleto, el pensamiento se limita a lo instrumental, sin penetrar en su tema más propio. Ahora bien, indicaba el autor evocado, la única manera de aprender a pensar consiste en pensar. De ahí la expresión que encuadra las siguientes páginas: “itinerarios de metafísica”. Retomar el tema de la metafísica no se presenta como tarea fácil. Para empezar, en la sociedad contemporánea no deja de sorprender la divergencia de las temáticas que caen bajo la denominación “metafísica”. Si uno entra en una librería y busca los estantes catalogados como *metaphysics*, puede encontrar desde opúsculos sobre asuntos que cabría clasificar como ciencias ocultas, hasta volúmenes de Leibniz. Pero el

problema no se reduce a lo terminológico. La dificultad de la metafísica procede tanto de las críticas a la disciplina académica que Aristóteles denominó “filosofía primera”, como por la lejanía que supone para la mentalidad contemporánea reemprender la cuestión del ser. De ahí la necesidad de identificar sendas que nos permitan reconocer la necesidad de plantear la cuestión metafísica y asumir tanto su legitimidad epistemológica como su incidencia vital y social.

El presente volumen responde a un seminario de actualización para profesores de filosofía y teología organizado en México. Responsabilidades institucionales y compromisos académicos han impedido escribir un texto inédito para las sesiones del seminario, no obstante la importancia del mismo. Por eso, me he limitado a recoger una serie de trabajos anteriores y a ordenarlos según un hilo que permitiese adentrarse en una serie de itinerarios que conduzcan –así lo espero– a tomar conciencia del sentido del quehacer intelectual propio de la metafísica.

En primer lugar, se pretende poner de manifiesto la exigencia intelectual y la relevancia existencial de la metafísica, es decir, su carácter ineludible para una razón responsable y su significado para el ejercicio de la libertad. La vereda, en este caso, transita a través del análisis de la metafísica como filosofía primera y como sabiduría.

En segundo lugar, la mirada se dirige hacia el estatuto epistemológico que caracteriza al pensamiento metafísico, para pasar, en el tercer capítulo, a considerar las consecuencias de la metafísica de cara a la comprensión de quién es el ser humano y cómo enfocar la libertad. La exigencia y el rigor intelectual no se disocian del alcance hermenéutico y existencial de la metafísica ante las preguntas que surgen de la antropología.

En el cuarto capítulo se intentará vislumbrar el sendero que conduce la metafísica hacia la cuestión de Dios. También aquí lo ontológico se en-

treceza con lo existencial sin menoscabo de la seriedad del pensamiento ni huidas a lo abstracto que pierdan de vista la urgencia de las demandas que la vida conlleva.

En quinto lugar, el itinerario de la metafísica se encuentra con una instancia que detenta su propia identidad, a saber, la fe. La pregunta que la metafísica elabora descubre, precisamente por su carácter sapiencial, que la respuesta definitiva proviene de una instancia allende sus recursos específicos, pero que reconoce como luz (respuesta) y al mismo tiempo misterio (trascendencia), y por eso demanda fe. El encuentro entre la pregunta metafísica y la respuesta de la fe constituye una de las claves esenciales del pensamiento occidental, de la cultura que éste ha originado y del enfoque antropológicamente maduro de la existencia. Para concluir, en el último capítulo se retoman los temas esbozados para considerarlos de un modo unitario. Pido disculpas por las repeticiones que necesariamente se dan en este último jalón de los itinerarios, pero creo que es útil anudar los diferentes derroteros por los que se ha transitado para cerciorarse de la unidad del recorrido.

Es claro que el presente volumen, por su brevedad, solamente pretende vislumbrar itinerarios y delinear, aunque sea de lejos, por dónde se desarrollan algunas sendas que conducen a la metafísica. Sirva de disculpa para el atrevimiento del autor por retomar trabajos anteriores el convencimiento de que, en el contexto cultural contemporáneo, no está de más detenerse un momento a meditar sobre la cuestión por antonomasia del pensamiento y —creo— de la existencia; una cuestión que todo ser humano acaba planteándose, que la metafísica tematiza y que la fe ilumina. El recogerlos en el presente volumen responde únicamente al deseo de facilitar el diálogo con los interlocutores del seminario al que me he referido y con algún lector que tenga la indulgencia de adentrarse en ellos.

I. RAZÓN RESPONSABLE Y FILOSOFÍA PRIMERA

La filosofía, hoy como antaño –cuando empezó a perfilarse en Grecia–, se nutre de la convicción de una doble exigencia, en la que nos va de nuestra humanidad y que se plasma en la actitud que podríamos denominar “razón responsable”¹. En primer lugar, la exigencia intelectual de pensar los presupuestos sobre los que reposa nuestro pensar y actuar. En segundo lugar, la exigencia existencial de comprender quiénes somos y de orientarse en el modo de afrontar la vida, en el ejercicio de la libertad y ante los avatares por los que la existencia discurre, sin limitarse a saber desenvolverse con “destreza” en los diferentes ámbitos que constituyen las esferas privadas y sociales del ser humano sino abordándola como lo que es: un proyecto totalizante.

En las reflexiones que se presentan a continuación se pretende mostrar que esta doble exigencia conduce a la *filosofía primera*, según la expresión aristotélica de lo que posteriormente se ha denominado metafísica, y que ésta se configura como *sabiduría*. En definitiva, la *filo-sophia* entra en crisis cuando decae de su compromiso y empeño por la sabiduría y se convierte en mera episteme, es decir, en ciencia especializada, en erudición histórica, en análisis filológico, en un saber de y para iniciados en cuestiones abstrusas y autores complejos. El rigor en el pensamiento demanda la seriedad en los análisis y argumentaciones; el carácter histórico y cultural del ser humano requiere el conocimiento de la herencia

1 Este primer capítulo proviene de la conferencia pronunciada en el Congreso Internacional *La filosofía hoy: en la academia y en la vida*, organizado por la Universidad de Navarra, Pamplona (España) con motivo del 50 aniversario de las *Reuniones Filosóficas*, los días 9-12 octubre de 2013.

intelectual de los que nos han precedido y desde la que pensamos; lo contrario denotaría ingenuidad o precipitación. Sin embargo, la filosofía no debería olvidar que consiste, en cuanto tal, en una búsqueda de la sabiduría, llevada a cabo –eso sí– en un diálogo hermenéutico que se abre a intelecciones de mayor penetración.

Para abordar el tema, tendré en cuenta, como telón de fondo, algunas indicaciones que Heidegger y Apel retoman de autores que han marcado el pensamiento occidental y que ambos reformulan desde la perspectiva histórica de un pensamiento que se abre a la post-modernidad. Escojo este acercamiento –entre otras aproximaciones legítimas e incluso más incisivas– por el marco en el que se encuadran las presentes sugerencias, según la estructura y la articulación temática de un programa que aspira a identificar itinerarios hacia la metafísica en la presente tesitura cultural.

1. La exigencia intelectual y existencial de la filosofía primera

Una razón responsable es una razón capaz de responder de lo que piensa y de las decisiones que induce. Lo que nos distingue como seres humanos se apela a esta capacidad. Lo humano no estriba, en último término, en lo que espontáneamente surge desde los impulsos naturales ante las necesidades de la vida o los advenimientos que en ella acaecen, ni siquiera en la asunción receptiva de pautas de comportamiento socialmente asentadas; sino en cómo nos situamos *en primera persona* ante lo espontáneo, en cómo enfocamos los acontecimientos que nos salen al paso, en cómo nos concebimos, orientamos y proyectamos, en cómo nos dirigimos en nuestra existencia a través de las decisiones con las que establecemos relaciones con los demás y determinamos nue-

stra identidad personal. En una palabra, lo humano corre a cargo de la libertad y ésta llama en causa a la razón para actuarse con autenticidad. Dar respuesta de lo que se piensa y decide, requiere enfrentarse con los presupuestos desde los que se ejercen la inteligencia y la libertad, para reconocerlos, esclarecerlos, dilucidar sus implicaciones, tomar postura ante ellos. En este sentido, la inteligencia es irreducible a mera razón instrumental o metódica.

Los presupuestos permanecen con frecuencia tácitos, impensados. Sin embargo, se refieren a los principios del pensar y actuar, de ahí que el propósito de intelección que mueve a la inteligencia humana conduzca a percibir como una exigencia ineludible la tarea de enfrentarse con ellos. Solamente así, por lo demás, la persona podrá considerar, evaluar y justificar sus ideas y decisiones; y, de este modo, intentar orientarse y crecer en humanidad en su existencia, en lugar de exponerse cándidamente al riesgo de alienarse.

Los presupuestos aludidos, en virtud de su radicalidad, se refieren a lo que cabe denominar con precisión “principios ontológicos”, es decir, lo que subyace en cada una de las realidades que encontramos y con las que nos relacionamos –desde las acciones o eventos, a los seres, objetos o instituciones–, y a lo que estos remiten². Como Heidegger ha vuelto a recordar, todo dirigirse del ser humano a las realidades que nos circundan, e incluso a nosotros mismos, acontece desde una cierta precomprensión de lo que significa ser, en la medida en que dicha concepción preliminar del “ser” condiciona de antemano lo que asumimos y

2 Como señala Inciarte, la filosofía primera de tenor aristotélico presenta una constitución unitaria por la conexión entre los principios del pensar y los principios ontológicos: «Die tatsächliche Einheit (...), die die Metaphysik des Aristoteles aufweist, liegt in der Zusammengehörigkeit von Nichtwiderspruchsprinzip und Substanzbegriff» (F. INCIARTE, “Die Einheit der Aristotelischen Metaphysik”, *Philosophisches Jahrbuch* 101-1 (1994), pp. 1-21).

consideramos como “ente” y el modo congruente de relacionarnos con él. Un ejemplo puede ser suficiente para aclarar esta convicción medular de Heidegger: «Para el pensamiento de la edad moderna, el modo en que el ente “es” se basa en la objetividad de los objetos»³. Lo dicho significa que, en la modernidad, sólo se considerará ente —es decir, real y verdadero— lo que se alcanza desde la objetivación racional. Esta concepción determina la actitud intelectual y práctica que se estima racionalmente justificada, sensata.

No se trata de una cuestión meramente epistemológica; por el contrario, involucra la actitud fundamental de la persona ante la acción y condiciona el modo de considerar lo que nos rodea y, por lo tanto, la actitud práctica ante ello. En último término, lo presupuesto, a pesar de permanecer habitualmente implícito, delimita el marco en el que se delinea y desarrolla una cultura. De ahí que el pensador mencionado reitera: «La verdad sobre el ente en su totalidad se denomina desde antiguo “metafísica”. Cada época, cada humanidad, está sustentada por una metafísica y puesta por ella en una determinada relación con el ente en su totalidad y con ello también consigo misma»⁴. Volvamos al ejemplo evocado anteriormente: «Lo que ahora “es” [el ente], se encuentra determinado por el predominio de la esencia de la técnica moderna, cuyo dominio se manifiesta en todos los campos de la vida a través de diversas características expresables como funcionalización, perfección, automatización, burocratización, información»⁵. Para la mentalidad que se forja en la “época de la técnica”, es auténticamente ente lo que se

3 M. HEIDEGGER, *Der Satz vom Grund*, Gesamtausgabe Bd. 10, Vittorio Klostermann, Frankfurt a. M. 1997, p. 37.

4 M. HEIDEGGER, “Der europäische Nihilismus”, en *Nietzsche II*, Neske, Pfullingen 1989, pp. 33-34.

5 M. HEIDEGGER, “Die onto-theo-logische Verfassung der Metaphysik”, en *Identität und Differenz*, Neske, Pfullingen 1957, p. 42.

adecúa a la objetivación científica y es accesible para la razón instrumental y la acción técnica. Lo restante cae bajo un impreciso concepto de “poesía”, como algo quizás significativo para la subjetividad, pero a lo que no competen aserciones veritativas, universalizables o debatibles en el discurso público de cara a tomar decisiones de relevancia social. Dirigir la atención intelectual hacia lo radical y presupuesto (tanto noética como ontológicamente), implica retomar la exigencia aristotélica de la “filosofía primera”, es decir, del quehacer intelectual que versa sobre lo primario, lo que subyace, lo que de antemano orienta nuestro pensar y actuar y, al mismo tiempo, constituye la dimensión primordial de la realidad.

La filosofía primera supone el paso de las preguntas e indagaciones acerca de los *qué* – “la partícula de Higgs” o “la fiscalidad de los derivados” – al *cómo es* de los diferentes *qué*⁶. De objetivaciones científicas y de procedimientos pragmáticos en los diversos campos de la vida, se accede a la cuestión subyacente del ser. Como se recordará, Heidegger lo denomina de modos diversos, entre ellos, el paso de lo óntico (las temáticas que se refieren a los diferentes entes, campo de las ciencias) a lo ontológico (la cuestión del ser). A este respecto, Heidegger ofrece cuatro notas de la pregunta ontológica: 1) ésta se refiere a «un “*cómo*” *del ser* del ente más que al ente mismo», en su “*qué*” específico; 2) «este “*cómo*” determina al ente *en su totalidad*» (en definitiva, decreta en general cualquier posible *cómo* del ente); 3) dicho *cómo* delimita una totalidad *preliminar* (en la medida en que define de antemano lo que puede ser considerado “ente”); 4) «el *cómo* preliminar en su conjunto es a su vez *relativo al ser-ahí* humano», nos afecta en nuestra humanidad⁷.

6 Cfr. F. INCIARTE, “Actualidad de la metafísica aristotélica”, en *Tiempo, sustancia, lenguaje. Ensayos de metafísica*, Eunsa, Pamplona 2004, pp. 24 y ss.

7 M. HEIDEGGER, “Vom Wesen des Grundes”, en *Wegmarken*, Gesamtausgabe Bd. 9, cit., 1976, p. 143.

Transitar de lo que compete a la diversidad de las ciencias, con sus correspondientes objetivaciones sectoriales, a la cuestión de la filosofía primera supone trasladarse al ámbito de la analogía, porque al enfrentarse con la pregunta acerca de *cómo son* los diferentes *qué*, surge, para empezar, la distinción aristotélica entre los modos de ser que se dan siempre en otro porque consisten en modalidades de ser de éste último –el “tocar el violín” es siempre de alguien– y los modos de ser que poseen subsistencia propia: el “alguien” que toca el violín y además pasea, lee, está casado con Mercedes, padece de dolor de cabeza, etc. Tanto en un caso como en otro, se trata siempre de *ser*: cada ser humano en cuanto ser humano *es*, como también *es* el tocar el violín; pero el *cómo es* de uno y otro se distinguen. Así como se distinguen, a su vez, el ser marido de Mercedes y el estar viendo la televisión, aunque ambos correspondan al mismo señor⁸. Introducirse en el ámbito de la analogía comporta un ejercicio intelectual peculiar, por lo demás imprescindible para abordar cuestiones como la identidad del ser humano. Preguntas existenciales del estilo “¿cómo enfocar la vida si el violinista se ve obligado, por un accidente o enfermedad, a dejar de tocar el violín?” o debates relativos a la dignidad del ser humano (“¿pierde su dignidad y sus consiguientes derechos fundamentales un criminal?”, “¿cabe considerar persona a un minusválido, incapaz de pensar y decidir?”) dependen de la distinción aludida.

Detrás de cada cultura hay una metafísica, observaba Heidegger, un modo de entender el ser. Si nos preguntásemos qué metafísica subyace en la cultura postmoderna, una primera respuesta podría indicar la dicotomía entre facticidad y sentido⁹. La metafísica de una época post-me-

8 Cfr. F. INCIARTE, “Actualidad de la metafísica aristotélica”, y “La identidad del sujeto individual según Aristóteles”, en *Tiempo, sustancia y lenguaje. Ensayos de metafísica*, cit., pp. 17-33 y 35-50.

9 En relación con lo dicho, cfr. el enfoque de Spaemann sobre el significado

tafísica accede a lo que es desde la perspectiva denotada por dicha dualidad. En otros términos, la disyunción entre una conceptualización positivista del ente –que se alcanza desde las ciencias– y un mundo de sentido de carácter lingüístico, histórico, cultural y, en su última especificidad, individual. Desde una comprensión como la aludida se determinan toda una serie de fenómenos sociales y existenciales de diversa índole, pero que se presentan tanto en las actitudes cotidianas, como en los ejercicios profesionales y en los debates públicos, incluso en las instituciones. Basta recordar las controversias en torno a la identidad del matrimonio o de los seres humanos como mujer y varón, por limitarnos a un par de casos de actualidad.

En la referencia a Heidegger que hemos evocado se señala un segundo aspecto: la metafísica que subyace en cada cultura determina nuestra relación con el ente en cuanto tal, pero además define el modo en el que la humanidad se comprende a sí misma y se sitúa ante ella. La pregunta del *cómo es* concierne también al ser humano en la peculiaridad de su ser, en la medida en que su distinción con respecto a otras realidades no se limita al *qué* –a su código genético, por ejemplo– sino que alcanza la dimensión ontológica más radical, su “ser persona”.

El Heidegger de *Ser y tiempo* –por seguir con el pensador traído a colación– volvió a poner de manifiesto lo irreductible del ser humano considerando su *cómo es* ante otros modos de ser. Como se recordará, frente al *cómo es* de la cosa en cuanto cosa, del instrumento en su instrumentalidad o incluso de los restantes seres vivos, con independencia de la multiplicidad de cosas e instrumentos en sus *qué*, o la extraordinaria variedad de formas de vida, el ser humano se caracteriza por una serie de notas que lo muestran en su irreducibilidad. No es este el momento

actual de la cuestión de Dios: R. SPAEMANN, “Die Frage nach der Bedeutung des Wortes *Gott*”, en *Einsprüche. Christliche Reden*, Johannes, Einsiedeln 1977, pp. 13-35.

para reconsiderar los “existenciales” que Heidegger identifica en cuanto distintivos del *cómo es* del hombre. Baste mencionar la “comprensión” –en cuanto modo peculiar de situarse ante el ser–, el “ser-con” –que señala la distancia insalvable que subsiste entre las relaciones interpersonales y los nexos e interacciones que se generan entre individuos de diferentes especies de animales–, el “ser-ahí” –como apertura originaria y relacionabilidad de quien es un “ser-en-el-mundo”– o la dicotomía “autenticidad-inautenticidad”, que es exclusiva de un ser que decide sobre sí mismo.

En último término, la conexión que Heidegger establece entre ser y tiempo con respecto al hombre, cuando afirma que el *Dasein* es su “temporalizarse”, pretende expresar el ser de una libertad finita, es decir, una libertad que se ejerce en un proyectarse (de cara al futuro), haciéndose cargo del mundo en el que se encuentra, con su facticidad y posibilidades (en el presente), y asumiendo la herencia desde la que actúa (del pasado). El “ser-arrojado”; la *Nichtigkeit* de quien para *decidirse* tiene que *prescindir*, porque todo *elegir* implica un *desechar*; el “ser-para-la-muerte” de quien adquiere conciencia plena de su ser como totalidad cuando se considera desde la última instancia de su más propia e indelegable posibilidad (la muerte), son expresiones de una comprensión de la libertad, con su irreducible peculiaridad, desde la conciencia de la finitud. «El auténtico ser-para-la-muerte, es decir, la finitud de la temporalidad, es el oculto fundamento de la historicidad del ser-ahí»¹⁰.

Toda precomprensión del ser, en la medida en que establece de antemano qué se puede considerar “ente” y cómo nos podemos relacionar congruentemente con él, define lo que es el ente en cuanto ente y conlleva un modo de concebirse a sí mismo. La filosofía primera engloba el tema del hombre precisamente en cuanto ser que comprende, se abre

10 M. HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, Gesamtausgabe Bd. 9, cit., 1977, § 74, p. 510.

a la alteridad en cuanto tal y se proyecta en su libertad. La modernidad, al margen de los derroteros por los que se han conducido sus diferentes exponentes, ha llamado la atención sobre el carácter ontológico y no meramente óptico de la pregunta acerca del hombre.

2. La filosofía primera como metafísica

La instancia que afronta la filosofía primera no se revela tan alejada de la vida de personas y sociedades, como podría creerse a primera vista. Es ciertamente arduo, en un primer momento, afrontar una cuestión que requiere dejar de lado los intereses inmediatos de lo cotidiano y trascender las conceptualizaciones propias de la ciencia. Como luego esbozaremos, además de ser conscientes de la relevancia especulativa de pensar los presupuestos, la filosofía primera surge también de la exigencia existencial –que percibe una experiencia humana madura– de alcanzar una comprensión sapiencial acerca del ser y de la existencia humana. Por ambos motivos, a la filosofía primera se accede conscientemente después de un recorrido existencial y especulativo que requiere su tiempo. Sin embargo, no por ello deja de ser imprescindible, dado que dirige su atención hacia lo supuesto en los restantes ámbitos intelectuales. Precisamente ahí radica una de las justificaciones de su denominación como *philosophia prima*¹¹. En este sentido, Apel considera irrenunciable para la razón enfrentarse con la cuestión que concierne lo que denomina *das Nichtintergehbare*: la instancia última o definitiva de referencia de la realidad, del pensamiento, de la acción¹².

11 TOMÁS DE AQUINO, *Super De Trinitate, pars 3 q. 5 a. 1 co. 3*: «Dicitur etiam philosophia prima, in quantum aliae omnes scientiae ab ea sua principia accipientes eam consequuntur».

12 Cfr. K.-O. APEL, “Metaphysik und die transzendentalphilosophischen Para-

Tanto desde un punto de vista cognoscitivo como ontológico, la filosofía primera ejerce una modalidad de pensamiento que Santo Tomás denomina con el término *resolutio*. Consiste en remontarse de lo explícito e inmediato, pero derivado, a lo que subyace u origina; con otras palabras, estriba en dirigirse intelectualmente hacia aquello a lo que lo patente remite como a su fundamento. Este modo de proceder es muy habitual, por lo demás. Ante las lágrimas que vemos brotar en un rostro, no nos limitamos a constatar un “hecho” ni nos contentamos con una explicación fisiológica de cómo se originan excreciones acuosas en determinadas glándulas, sino que nos preguntamos acerca del motivo decisivo (verdaderamente *resolutivo*) que las ha originado: el dolor de la persona que tenemos delante. La filosofía primera ejerce con radicalidad este dinamismo intelectual, hasta enfrentarse con la instancia resolutive última de la realidad.

En este sentido, la *resolutio* reconduce la inteligencia a los presupuestos radicales del pensar y del actuar. Precisamente por ello, nos remite a los principios de lo real, ya sea a sus principios intrínsecos (a las dimensiones esenciales, nucleares de lo real), como a los principios extrínsecos (al origen trascendente de una realidad). En el primer caso, se tematiza el carácter de ente de lo real y lo que le compete de suyo. En el segundo, la inteligencia se remonta hasta las causas últimas y definitivas del ente, tanto por lo que respecta a su origen, como a su finalidad¹³. Hay, por

digmen der Ersten Philosophie”, en *Metaphysik. Herausforderungen und Möglichkeiten*, V. HÖSLE (Hrsg.), Frommann-Holzboog, Stuttgart, 2002, pp. 1-29.

13 TOMÁS DE AQUINO, *Super De Trinitate, pars 3 q. 5 a. 4 co. 2*: «Omnia entia, secundum quod in ente communicant, habent quaedam principia quae sunt principia omnium entium. Quae quidem principia possunt dici communia dupliciter secundum Avicennam in sua sufficientia: uno modo per praedicationem, sicut hoc quod dico: forma est commune ad omnes formas, quia de qualibet praedicatur; alio modo per causalitatem, sicut dicimus solem unum numero esse principium ad omnia generabilia. Omnium autem entium sunt principia communia non solum secundum primum modum, quod appellat philosophus

tanto, un doble orden en la reconducción de lo originado a lo primordial, que configura la constitución de la filosofía primera como metafísica. La índole *resolutiva* permite una primera caracterización epistemológica de la metafísica al describirla como el desarrollo intelectual que se enfrenta con la dimensión radical –resolutiva– a la que remiten todas las demás. Junto a ello, pone de manifiesto que todo el dinamismo de la razón que, como acontece en el quehacer científico, pretende adentrarse desde lo fenoménico (el color verde de las hojas) en lo que lo constituye (la bioquímica de la fotosíntesis), culmina en la metafísica. A la filosofía primera compete la resolución definitiva en el dinamismo intelectual.

Sin embargo, en la actualidad constituye un lugar común, en ambientes académicos con incidencia cultural, considerar concluido el tiempo de la metafísica. No es necesario evocar las hermenéuticas de la época actual que la interpretan como post-metafísica. Apel, no obstante, ha insistido en la exigencia de una filosofía primera para un pensamiento riguroso, al que compete interrogarse acerca de la instancia definitiva a la que remite todo ejercicio intelectual, determinando su alcance y posibilidades. Precisamente ahí, en la conciencia de dicha exigencia, estriba lo distintivo del pensamiento occidental. La filosofía surge, en último término, como respuesta a la persuasión de que una existencia racional y libre, vivida con madurez y responsabilidad, requiere dilucidar los presupuestos tácitos desde los que se piensa y actúa. De otro modo, no seremos capaces de dar respuesta de nuestras convicciones y actos, dejándonos conducir en la vida por una aparente impresión de protagonismo que esconde una asunción ingenua de ideas y pautas de in XI metaphysicae omnia entia habere eadem principia secundum analogiam, sed etiam secundum modum secundum, ut sint quaedam res eadem numero existentes omnium rerum principia, prout scilicet principia accidentium reducuntur in principia substantiae et principia substantiarum corruptibilium reducuntur in substantias incorruptibiles, et sic quodam gradu et ordine in quaedam principia omnia entia reducuntur».

comportamiento que nos determinan día tras día. Aristóteles denomino con acierto la disciplina que se enfrenta con la tarea esbozada con el término *prôtê philosophia* (“filosofía primera”).

Como se recordará, Apel identifica tres paradigmas en la filosofía primera occidental. El primero corresponde a la configuración de ésta como metafísica, que se delinea como saber del ente en cuanto ente y se concluye desde un punto de vista teórico con el postulado de Dios como *noêsis noêseos* (“pensamiento de pensamiento”), garante último de una verdad que se considera trascendente con respecto al sujeto¹⁴. El paradigma metafísico-ontoteológico se constituye originariamente con Platón y Aristóteles y se agota –en su opinión– tras una larga historia, con el sistema hegeliano¹⁵.

El segundo paradigma corresponde a la filosofía trascendental de la conciencia y de la subjetividad, paradigma que recorre implícitamente toda la modernidad, se torna definitivamente explícito en Kant y recibe su última formulación con Husserl¹⁶. En este caso, la última instancia de referencia para un discurso veritativo no estriba en una instancia trascendente, sino en el estatuto trascendental de la conciencia del yo, a la que se reconduce la fundamentación de cualquier discurso e incluso de la misma intersubjetividad¹⁷.

14 Cfr. *Met.*, XII, 9, 1074 b 34.

15 Cfr. K.-O. APEL, “Metaphysik und die transzendentalphilosophischen Paradigmen der Ersten Philosophie”, cit., pp. 1-3.

16 *Ibid.*, p. 4: «Es ist aber doch deutlich, von Descartes über David Hume bis zu Ernst Mach, dass das Bewusstsein (oder die Bewusstseinsdaten) als das *Nichthintergehbare* in der philosophischen Grundlagenbesinnung fungierte».

17 *Ibid.*, p. 4: «Bei Husserl fungiert ganz explizit das *transzendente Bewusstsein des Ich-Subjekts* — und zwar ausdrücklich das Bewusstsein im Sinne des von Husserl so genannten „transzendentalen“ oder „methodischen Solipsismus“ — als quasi-kartesisches Residuum der Welt-Einklammerung, und d. h. als *Basis der Ersten Philosophie*. Diese hat, aufgrund der mit dem Subjekt zugleich unterstellten, „intentionalen Leistungen“, die „Konstitution“ al-

Apel critica el paradigma de la conciencia trascendental porque ha dejado de lado el hecho de que en todo acto de la conciencia, en que ésta es consciente de una “verdad” o del sentido de un fenómeno y lo expresa (con independencia del significado estricto asignado a estos términos), el sujeto propone una interpretación de carácter lingüístico del mundo, que define las condiciones trascendentales de posibilidad de la misma conciencia. La afirmación “es verdad que...”, con la que somos conscientes de una “verdad” y la comunicamos, presupone el contexto lingüístico que hace posible la formulación de lo que ha sido intencionado. Esto ha condicionado, en opinión de Apel, que el giro copernicano de la modernidad –de la trascendencia metafísica a la conciencia trascendental– haya sido seguido por un nuevo giro: de la filosofía trascendental de la conciencia del sujeto a la filosofía trascendental del lenguaje o de la intersubjetividad, que constituye el tercer paradigma de la filosofía primera¹⁸. Este último se ha desarrollado según tres planteamientos: la filosofía analítica, la hermenéutica y la pragmática lingüística¹⁹.

Todo acto lingüístico, en la diversidad de sus contenidos y modalidades, posee un carácter comunicativo, al menos implícito o posible. En este sentido, dicho acto remite a la lengua; la cual, a su vez, para poder “funcionar”, presupone que las “convicciones” de la comunidad lingüística, implícitas y operantes en un contexto semántico, sean “verdaderas”²⁰.

ler Weltsinngelhalte, einschließlich der Existenz anderer Bewusstseinssubjekte und insofern der Intersubjektivitätsrelation, zuerst zu begründen».

18 Cfr. K.-O. APEL, “Transzendente Semiotik und die Paradigmen der Ersten Philosophie”, en *Globalisierung. Herausforderung für die Philosophie*, AA. VV., Univ. Verlag, Bamberg 1998, pp. 21-48.

19 Cfr. K.-O. APEL, “Metaphysik und die transzendentalphilosophischen Paradigmen der Ersten Philosophie”, cit., pp. 6-12.

20 *Ibid.*, p. 10: «Davidson (...) stellt offenbar das „principle of charity“ bei der „radical interpretation“ (...), dass man eine funktionierende Sprache einer menschlichen Gemeinschaft a priori nicht verständlich finden kann, wenn man nicht zugleich voraussetzt, dass die Überzeugungen („beliefs“) der Leute „im

Sin embargo, Apel reconoce que permanecer dentro de esta perspectiva nos deja desprovistos de criterios para progresar en el conocimiento de la verdad, pues el principio aludido se aplica a toda comunidad lingüística y a cualquier grado de desarrollo cultural²¹. La prioridad del “contexto” –en el sentido de la *Lichtung* histórica de Heidegger o, según el parecer de Apel, del deconstructivismo semiótico de Derrida– implica «la victoria del *Ereignis* temporal sobre el logos y sus pretensiones de validez universal»²².

Apel opina que la insuficiencia del paradigma lingüístico se reconoce también en la filosofía hermenéutica de Gadamer, en la medida en que el concepto de precomprensión que elabora este último implica una relación entre el acto intelectual del sujeto y la tradición lingüística en la que éste piensa, que hace posible “nuevas interpretaciones”, pero no “comprensiones mejores”²³.

großen und ganzen“ wahr sind. Und dieses Prinzip schließt nach Davidson auch a priori jeden *radikalen Relativismus* hinsichtlich der verschiedenen sprachlich-kulturell bedingten Weltansichten aus. Ich möchte in diesen Thesen Davidsons eine *transzendentalphilosophische Einsicht* des „linguistic-hermeneutic-pragmatic turn“ erkennen».

21 *Ibid.*, p. 10: «Unbefriedigt lässt mich hier nur der Umstand, dass sie offenbar auf jede Sprachgemeinschaft und jede Kulturstufe im gleichen Sinne anwendbar ist. Sie gibt somit keinen *normativen* Maßstab eines möglichen Fortschritts hinsichtlich der *Wahrheit* an die Hand».

22 *Ibid.*, p. 11. «Die „Différance“, d. h. das semiotisch bedingte, unhintergehbare *Geschehen der Differenzbildung*, entspricht dem Heideggerschen „Ereignis“ der Konstitution von Identität und Differenz. Ein Unterschied liegt nach Derrida nur darin, dass es ihm zufolge, wegen der „différance“ im Zeichenprozess, keine *Präsenz* eines „signifié“ geben kann und deshalb Heideggers Frage nach dem „Sinn vom Sein“ auch noch als Rest von „Logo-zentrismus“ dekonstruiert werden muss. Wie allerdings Derrida *diese* Einsicht zu *formulieren* und *mitzuteilen* vermag, ist ein Rätsel» (*ibid.*, pp. 11-12).

23 *Ibid.*, p. 12: «Das zeigt sich (...) in dem Umstand, dass er [Gadamer] die *Wahrheit des Verstehens* in letzter Instanz vom geschichtszugehörigen „Vorverständnis“ abhängig macht und deshalb die Möglichkeit eines sachlich oder

En esta línea cabría situar al Heidegger que afirma que la “casa del ser” –en donde éste mora y se deja encontrar– consiste en el lenguaje. Para Heidegger, el ser “se da” en la historia según la diversidad de concepciones metafísicas que se han sucedido en el tiempo. «Sólo hay ser, en cada caso, según este o aquel cuño históricamente destinado (*geschicklichen Prägung*): *physis*, *logos*, *hen*, *idea*, *energeia*, substancialidad, objetividad, subjetividad, voluntad, voluntad de poder, voluntad de voluntad»²⁴. La comprensión del ser abre el espacio en el que acontece cada época, con su cultura; espacio que, al igual que el claro de un bosque (*Lichtung*) en el que penetra la luz, permite encontrar el ente y orientarse. El evento histórico del ser (*Ereignis*), en cuanto comprensión preliminar del ente en general, fundamenta cada época. La historia, en último término, es la “historia del ser”, es decir, la historia de sus interpretaciones. Sin embargo, Heidegger añade un juicio a lo dicho, en el que es menester detenerse: la historia del ser, en cuanto historia de la metafísica occidental, se caracteriza porque en ella acaece el “olvido del ser”, es decir, el ser permanece impensado en cuanto presupuesto implícito.

Es significativo que en el mismo Heidegger se perciba una tensión no superada entre su concepción del ser como “acontecer histórico de una comprensión del ser” (*Ereignis*) y su crítica a la metafísica occidental como historia del “olvido del ser”. ¿Cómo es posible que una inteligencia que se ejerce según una precomprensión histórica, en este caso la occidental, desvele las insuficiencias de la misma y denuncie el olvido del ser que acontece en ella? Esta paradoja surge de la dificultad de reflexiv bedingten „besser Verstehen“ im Verhältnis zur Autorität der Überlieferung nicht einzuräumen vermag: Es kann ihm zufolge wegen der Übermacht der Seinsgeschichte über den Logos im Prinzip „kein besser Verstehen“, sondern nur ein immer „anders Verstehen“ geben».

24 M. HEIDEGGER, “Die onto-theo-logische Verfassung der Metaphysik”, cit., p. 58.

reconciliar una visión en la que la antecendencia de la comprensión del ser, de carácter histórico, determina las manifestaciones esenciales de una cultura, con la capacidad de la inteligencia humana de situarse en un horizonte desde el que enjuiciar la comprensión del ser vigente en su época y delatarla como olvido. La crítica supone la virtualidad de identificar insuficiencias y proponer nuevas aperturas. Ahora bien, para alcanzar intelecciones de mayor penetración, es menester reconocer que la última instancia de referencia no la constituye el contexto lingüístico. Si la inteligencia humana no fuese capaz de trascender lo heredado, no habría historia, al menos tal y como la conocemos.

Apel se remite a Peirce, a una teoría de la verdad y de la interpretación de naturaleza pragmática y semiótica, según criterios normativos de índole lógica y empírica, aplicables a una comunidad de investigadores (*sinnkritisch-pragmatische und normativ-semiotische Interpretations- und Wahrheitstheorie*), para elaborar su propia propuesta de filosofía primera. Esta última debe superar la aporías tanto del paradigma kantiano como del planteamiento histórico-lingüístico, ahora aludidos, sin recaer en la metafísica, considerada por él mismo como obsoleta. A este respecto, subraya Apel, Peirce pretende recuperar la noción de “realidad”, no según el significado kantiano de lo “incognoscible”, sino como lo cognoscible idealmente, a pesar de que nunca acabe de ser efectivamente conocido. En otros términos, la verdad constituiría el sentido último, capaz de exigir el consenso de una comunidad ilimitada de investigadores; sentido que no se alcanza nunca y se presenta por ello como un ideal²⁵. Apel retoma de Peirce la distinción entre lo que es meramente “idiosincrático” (opiniones relativas a un individuo o comunidad lingüística) y lo “real” (lo que se manifiesta como existente y así como es, para una

25 Cfr. .-O. APEL, “Metaphysik und die transzendentalphilosophischen Paradigmen der Ersten Philosophie”, cit., pp. 12-18.

comunidad de investigación ilimitada)²⁶. La distinción esbozada corresponde a una exigencia de verdad que, para Apel, constituye un presupuesto imprescindible para un discurso auténticamente argumentativo²⁷. Renunciar a la exigencia de una verdad o estimarla completamente inalcanzable con nuestros recursos intelectuales, considerándola desconectada de toda afirmación fundada y de cualquier discurso de justificación, implica declarar sin sentido el compromiso último de la filosofía y dejar a la humanidad en un estado precario ante las opciones que debe tomar y los modos de comportarse (prácticos y especulativos)²⁸.

La ausencia de una verdad (de un valor en-sí) que deba ser alcanzado y comunicado, es decir, susceptible de un acuerdo en cuanto verdad y no por motivos de mera conveniencia, sustrae a la humanidad la instancia de referencia última, que hace posible la actitud crítica ante uno mismo y ante una pauta cultural. La crítica auténtica implica un juicio (un juzgar, *krinein*); el reconocimiento de cómo están en verdad las cosas, con inde-

26 *Ibid.*, p. 20: «Die Bedeutung von „real“ — im Unterschied zu „nicht real“ — lernen wir nach Peirce dadurch zu verstehen, dass wir in einem andauernden Diskurs das nur idiosynkratisch Vermeinte von dem zu unterscheiden suchen, was sich nicht nur für mich oder eine partikuläre Gemeinschaft, sondern für eine unbegrenzte *Forschergemeinschaft als existent* und *so wie es ist* erweist».

27 *Ibid.*, p. 22: «Da ich selbst den *Wahrheits-Anspruch* im Sinne der transzendental-pragmatischen Letztbegründung von vornherein als unvermeidliche *Präsupposition der Argumentation*, also des *argumentativen Diskurses*, verstehe...».

28 *Ibid.*, p. 24: «Wenn wir *uns die Wahrheit zutrauen* — und das ist *nicht hintergebar*, wenn unser philosophischer Diskurs nicht von vornherein sinnlos sein soll — dann müssen wir es auch für möglich, ja nötig halten, dass Wahrheit als mögliches Ziel eines *epistemisch* implementierten Diskursprozesses aufgefasst (expliziert) werden kann. Es macht dann keinen Sinn — wie heute wieder vielfach vorgeschlagen wird — zwischen einer *epistemischen bzw. diskurspragmatischen* und einer *realistischen* Wahrheitstheorie prinzipiell zu unterscheiden und Wahrheit als etwas über alle mögliche *Erkenntnis, begründete Behauptung und deren Rechtfertigung* Hinausliegendes zu unterstellen».

pendencia de lo usual o lo políticamente correcto. La noción de verdad, con auténtico alcance ontológico, es imprescindible.

La exclusión de una instancia meta-cultural conduce el pensamiento hacia un “contextualismo relativista” –en palabras de Apel–, en el que se renuncia a la presencia-exigencia de una posible verdad de valor universal y el discurso, en lugar de estar abierto a las correcciones y al progreso de la investigación, se encierra en una retórica que se limita a ejercer “procesos de persuasión y de deliberación relativos al contexto”²⁹.

Ahora bien, el intento de Apel por superar las angosturas, unilateralidades y aporías de los planteamientos del paradigma trascendental o histórico-lingüístico se sostiene sobre un presupuesto que es precisamente lo que la metafísica pretendía dilucidar. Superar las insuficiencias puestas de manifiesto requiere retomar el quehacer intelectual que caracteriza al pensamiento metafísico, evitando ingenuidades y asumiendo logros alcanzados en la modernidad y en la postmodernidad. Que las observaciones de Apel no le conduzcan a reconsiderar la legitimidad de la metafísica como filosofía primera quizás se deba a una concepción sesgada de la misma o al influjo tácito de pre-juicios asumidos en no pocos círculos filosóficos.

El debate a distancia entre Heidegger y Apel nos sitúa ante un resultado bivalente. Por una parte, Apel impele a trascender la actitud intelectual que se limita a asumir el marco lingüístico en el que se mueve cada razón, en pro de una actitud que se oriente hacia un concepto de verdad

29 *Ibid.*, p. 27: «...[der *relativistische Kontextualismus*], der sowohl den Wahrheitsanspruch als Anspruch auf *universale Gültigkeit* als auch die Möglichkeit eines kontinuierlichen, sich korrigierenden Diskurs- und Forschungsprozesses der Wissenschaft als Weg zur Wahrheit aufgeben muss. Statt dessen kann es nur *kontextrelative Deliberations- und Persuasionsprozesse* geben, d. h. *Quasi-Diskurse*, in denen der *universale Wahrheitsanspruch* der Argumentation ersetzt wird durch den rhetorischen Versuch, einem partikularen Publikum „persuasiv“ erfolgreich zu suggerieren, was jetzt „good to believe“ ist».

que supere el contextualismo de tenor historicista. Por otra, Heidegger recuerda que todo pragmatismo remite a una comprensión preliminar del ser, que delimita sus condiciones de posibilidad. La articulación de ambos resultados, ¿no sugiere retomar la cuestión planteada por la metafísica, sin menoscabar su alcance?

Dejando de lado, en la presente ocasión, un análisis detallado y una valoración argumentada de la hermenéutica heideggeriana y de la propuesta de Apel, del recorrido llevado a cabo se obtienen dos conclusiones que, superando el marco de ambos pensadores, nos reconducen hacia la exigencia de una metafísica para el pensamiento responsable. En primer lugar, la inteligencia debe enfrentarse con la cuestión del ente y del ser, implícita en toda operatividad teórica o científica y en la acción. Dicho enfrentarse es de carácter crítico, en el sentido del término *krinein*: un juzgar que consiste en un entender, en alcanzar una intelección más penetrante. Por este motivo, en segundo lugar, tal enfrentarse apunta hacia una intelección ulterior de la dimensión radical de la realidad, con el objetivo de profundizar en la determinación del horizonte último de sentido de la existencia y en el conocimiento de la realidad.

3. Filosofía primera y trascendencia

Decíamos que un modo de acercarse a la cuestión de la filosofía primera y adentrarse en ella cabe expresarlo como el paso de las preguntas e investigaciones que versan sobre los *qué*, a la que concierne el *cómo* radical del ente en cuanto ente, en su ser; y de ahí penetrar con el pensamiento en la cuestión ontológica, en la pregunta por el ser. Es claro que trascender el ámbito de los *qué*, propio de las diferentes ciencias en virtud de la diversidad cualitativa de dichos *qué* (biología, astronomía,

fisiología, arqueología, etc.), para enfrentarse con la pregunta por el *cómo* del ser del ente, supone un ejercicio intelectual que deja de lado la inmediatez de lo que nos sale al paso, con toda su riqueza variopinta y sus intereses, en ocasiones urgentes. La filosofía primera se sitúa ante lo presupuesto y se esfuerza por penetrar en ello para dilucidar sus implicaciones. No se dirige hacia la *inteligibilidad* de los diferentes *qué*, de las mitocondrias –como pretende el biólogo– o de una institución social –como hacen el jurista o el sociólogo–, para desentrañarlas progresivamente, sino hacia el *cómo* de su ser: el que sean inteligibles, su *carácter de inteligible*. No obstante lo “abstracto” de la temática –el carácter inteligible en cuanto tal–, detenerse a explicitar el presupuesto de todo quehacer científico, permite alcanzar un horizonte de comprensión desde el que obtener una visión de mayor alcance de la realidad que la que ofrecen las ciencias sectoriales. En definitiva, la radicalidad de la pregunta metafísica conduce hacia la visión sapiencial. Desde la raíz, por seguir con la metáfora, se accede a lo nuclear, a la dimensión desde la que se puede obtener una comprensión integral de quiénes somos y del ser del mundo.

La sabiduría no reemplaza las ciencias, ni las considera superfluas o marginales; exige, eso sí, un acto de trascendencia: superar el ámbito de las ciencias, de lo entitativo, para ascender a un horizonte de comprensión de mayor alcance. A la cuestión ontológica, en otros términos, no se accede gracias a una abstracción más general a partir de las objetivaciones científicas. Por el contrario, requiere una actitud intelectual que trasciende la epistemología característica de las tematizaciones propias de la ciencia, para considerar lo que estas presuponen. Indicarla recurriendo a la distinción entre la pregunta por el *qué* y la pregunta por el *cómo es* de cada *qué*, se reduce a un intento por señalar la necesidad de trascender la operatividad racional de la objetivación científica para

pensar de otro modo, dado que el *cómo es* no consiste en ningún *qué* específico.

La trascendencia a la cuestión ontológica o del ser conduce, por su parte, a un segundo acto de trascendencia: al pensar que dirige la mirada intelectual hacia el Trascendente.

Los itinerarios por los que la filosofía primera discurre para llevar a cabo la doble trascendencia de las conceptualizaciones científicas y pragmáticas a la pregunta ontológica y de esta a Dios, son variados. Retomemos el escogido para las presentes reflexiones. Detenerse a considerar los presupuestos, veíamos, significa reparar en que todo acto intelectual, teórico o práctico, se sostiene gracias a la presunción de que las diferentes realidades con las que nos relacionamos son inteligibles. De no ser así, carecería de sentido el quehacer intelectual y la actitud práctica con la que constantemente nos situamos en la vida. La pregunta acerca de *cómo es* cada *qué* recibe una primera respuesta: por encima de la multiplicidad de los *qué* –cada uno de ellos con su propia inteligibilidad–, somos conscientes de que son inteligibles.

Pensar el “ser inteligible” de los diferentes *qué* supone trascender lo categorial para adentrarse en el ámbito de los trascendentales. De ahí surgen una serie de reflexiones que conducen a cuestiones como la identidad y la diferencia, en la medida en que toda inteligibilidad supone una identidad constitutiva y su diferenciarse del resto. Desde aquí se accede a temas clásicos –y por tanto de actualidad, como acontece con lo auténticamente “clásico”– como son el resto de los trascendentales (unidad, bondad, etc.), o la esencia, la substancia y otros de semejante tenor. Desde ellos, se penetra en la cuestión del ser como acto.

Sin embargo, la trascendencia a lo ontológico no se detiene con la tematización de lo presupuesto; por el contrario, suscita una nueva pregunta que remite a la segunda trascendencia que mencionábamos, pregun-

ta que podríamos describir como cuestionar las implicaciones de dichos presupuestos. En efecto, la inteligibilidad «implica que el universo mismo está estructurado de manera inteligente, de modo que existe una correspondencia profunda entre nuestra razón subjetiva y la razón objetiva de la naturaleza. Así resulta inevitable preguntarse si no debe existir una única inteligencia originaria, que sea la fuente común de una y de otra. De este modo, precisamente la reflexión sobre el desarrollo de las ciencias nos remite al *Logos* creador»³⁰.

Penetrar en lo ontológico significa asumir la tarea de pensar el ser y adentrarse en ella, pero dicha tarea apunta allende sí misma. El ser se anuncia como lo siempre presupuesto, tanto ontológica como cognoscitiva y prácticamente. Todo dinamismo causal de la naturaleza presupone el ser. Toda acción humana presupone el ser. Y lo presuponen como una instancia a la que ni la naturaleza ni la acción del hombre acceden. Se mantiene inalcanzable. No se puede disponer de él; ni se otorga el ser ni se substraen el ser. Como indicaba Tomás de Aquino, la causalidad de lo finito consiste en un transformar, tanto en el ámbito de la naturaleza como en el de la praxis humana; toda transformación concierne a la forma, pero supone el ser. Éste trasciende la acción de lo finito en cuanto presupuesto inaccesible³¹.

Sin embargo, el ser del ente es siempre finito, se entrelaza con la negación. La experiencia de la finitud constituye otro de los presupuestos sobre los que es menester detenerse a reflexionar, porque a pesar de su relevancia existencial, habitualmente la damos por descontada y en los momentos en los que se presenta con vehemencia –estados de dolor o postración– pueden faltar recursos para tematizarla intelectualmente. La finitud nos atañe en lo más profundo de nuestra identidad. Nada escapa

30 BENEDICTO XVI, discurso del 19 de octubre de 2006.

31 Cfr. *Q. D. De potentia Dei*, q. 3, a. 1.

a ella. El *cómo* es del ente finito, no obstante la diversidad de los *qué*, se expresa también con el término “contingencia”.

Desde lo alcanzado, a pesar de lo sucinto del esbozo de un recorrido intelectual que requiere su tiempo, el pensamiento se abre a una cuestión que conduce hacia la segunda trascendencia. Si nos enfrentamos con los presupuestos y sus implicaciones, con la pretensión de no dejarlos impensados, surge una pregunta que afecta directamente al ser en su situarse ante la nada, es decir, la cuestión del origen *sin presuponer nada*: el ser *ex nihilo*. El interrogante planteado se suscita a partir de la experiencia de la finitud cuando se piensa desde su incidencia existencial y su alcance ontológico, considerando la nada con toda su radicalidad. La pregunta enunciada enfrenta al pensamiento con la última instancia (*das Nichtintergehbare*); no cabe ir más atrás, nos enfrentamos con la cuestión del ser ante la nada.

En este punto crucial, en el que el ser humano se sitúa ante la encrucijada decisiva desde la que comprenderse sapiencialmente y orientarse en la existencia, la argumentación de Tomás de Aquino sigue siendo, en su carácter conciso, una de las indicaciones más penetrantes acerca de un itinerario que acceda al núcleo especulativo del problema y se adentre en la entraña ontológica del mismo. Limitémonos a un texto elocuente, en el que se presenta la esencia de la cuestión³². Para el pensador ci-

32 *S. Th.*, I, q. 45, a. 5, ad 3: «Virtus facientis non solum consideratur ex substantia facti, sed etiam ex modo faciendi, maior enim calor non solum magis, sed etiam citius calefacit. Quamvis igitur creare aliquem effectum finitum non demonstret potentiam infinitam, tamen creare ipsum ex nihilo demonstrat potentiam infinitam. Quod ex praedictis patet. Si enim tanto maior virtus requiritur in agente, quanto potentia est magis remota ab actu, oportet quod virtus agentis ex nulla praesupposita potentia, quale agens est creans, sit infinita, quia nulla proportio est nullius potentiae ad aliquam potentiam, quam praesupponit virtus agentis naturalis, sicut et non entis ad ens. Et quia nulla creatura habet simpliciter potentiam infinitam, sicut neque esse infinitum, ut supra probatum est, relinquatur quod nulla creatura possit creare».

tado, la pregunta metafísica se orienta hacia la cuestión del ser sin presuponer nada y ésta conlleva interrogarse acerca de su situarse ante la nada, ante su originarse radical. Vale la pena insistir: la pregunta de la filosofía primera atañe al ser en ausencia de presupuestos. Ahora bien, la causalidad natural o humana actúan a partir de algo preexistente, que transforman. Por otra parte, las posibilidades de su virtualidad causal dependerán de su cualidad ontológica. Tomás de Aquino lo indica recurriendo a una imagen expresiva: cuanto mayor sea la “distancia” ontológica que debe salvar una causa, mayor grado ontológico se le requiere a la causa. En este sentido, la distancia infinita entre la nada y el ser finito explica metafísicamente el motivo por el que el ente finito suponga siempre el ser al causar, como algo que le excede. De ahí que el ser finito, en su distinguirse de la nada, remita a un Ser infinito: únicamente un Ser infinito puede donar el ser. En definitiva, la cuestión de la filosofía primera conduce al reconocimiento de Dios³³.

Dilucidar la cuestión del ser y percatarse de Dios permite adquirir una comprensión sapiencial de la realidad y de nosotros mismos con un rendimiento existencial evidente. En definitiva, la pregunta por antonomasia de la existencia concierne a la existencia en cuanto tal, en su totalidad, en su origen y sentido. Y dicha pregunta la genera la misma existencia antes que la especulación. La existencia se nos presenta como una tarea irrenunciable, a saber, la de llevarse a cabo. Pero esta exigencia –índice de nuestra dignidad de seres libres– se enfrenta día tras día con la tensión que surge del anhelo de plenitud que late en la interioridad del ser humano y su contraste con la finitud de nuestra condición.

33 A este respecto, Zimmermann ha precisado la cuestión del objeto de la metafísica y de cómo entra Dios en ella desde la perspectiva de Tomás de Aquino, temática con repercusiones en la cuestión del alcance de la célebre crítica de Heidegger a la onto-teo-logía: cfr. A. ZIMMERMANN, *Ontologie oder Metaphysik? Die Diskussion über den Gegenstand der Metaphysik im 13. und 14. Jahrhundert*, Peeters, Leuven 1998, pp. 222 y ss.

Ningún resultado en la existencia responde cabalmente a tal anhelo. La experiencia del límite, de la temporalidad, de la insuficiencia, del sufrimiento, acompañan también los logros de cada uno y de la humanidad en general. A lo mencionado se añade la experiencia de la muerte y del mal. De ahí surge la exigencia existencial de la sabiduría, que aspira a una comprensión del ser y de la existencia en cuanto tal, sin limitarse a algunas dimensiones, así como a ofrecer una orientación existencial y no meramente funcional o pragmática.

El acceso a Dios desde una ontología de la persona humana constituye un momento imprescindible en el recorrido del pensamiento sapiencial, en la medida en que, por un lado, surge de la misma experiencia radical del ser humano –de su carácter irreducible y de la exigencia existencial de su libertad– y, por otro, de la persuasión de que el tema de la persona pertenece a la metafísica. Retomemos por un instante lo aludido acerca de la cuestión del ser como pregunta que se enfrenta con lo primario y *presupuesto*, para considerarlo sin dejar *presupuestos* por pensar, es decir, en su diferenciarse de la nada. De ahí se perfila un recorrido intelectual hacia Dios como quien dona el ser. Ahora bien, «el hombre no podría reconocer la absoluta libertad de Dios» (elemento central de la noción de creación *ex nihilo*) «si él no se conociese y no se sintiese libre, como tampoco podría reconocer en Dios la producción total de la realidad en la alternativa entre la nada y el ser, si él no fuese causa productiva de la realidad según la alternativa entre posibles»³⁴. En último término, y dicho sintéticamente, «a partir de la presencia originaria de la persona finita a sí misma, en la tensión de las exigencias de la existencia, puede aflorar la posibilidad de la afirmación de la persona infinita creadora»³⁵.

34 C. FABRO, *La preghiera nel pensiero moderno*, Edizioni di storia e letteratura, Roma 1979, p. 35.

35 *Ibid.*, p. 36.

La modernidad nos ha enfrentado con la entraña antropológica de la filosofía primera, en la medida en que tematiza el carácter ontológicamente irreducible de la subjetividad. La sabiduría aborda su tema sin dejar de lado las repercusiones existenciales, porque preguntarse e indagar acerca de los principios presupuestos implica dirigir la mirada hacia la cuestión del sentido definitivo. Como Aristóteles observa, la consideración de la teleología es intrínseca al pensar de la metafísica³⁶. Santo Tomás vuelve sobre ello, subrayando la conexión entre metafísica y orientación existencial³⁷. La filosofía primera se constituye como sabiduría porque permite una comprensión de totalidad del hombre y de la realidad y ofrece orientaciones existenciales para enfocar la vida según su sentido definitivo. Por eso la metafísica –por su alcance intelectual y por su incidencia y relevancia existencial– se presenta como una exigencia racional y vital para el ser humano, que no deja indiferente, incluso en una época presuntamente post-metafísica.

36 *Met I*, 2, 982 b 7-10: la filosofía primera «es la más digna de mandar entre las ciencias, y superior a la subordinada la que conoce el fin por el que debe hacerse cada cosa. Y este fin es el bien de cada una, y, en definitiva, el bien supremo en la naturaleza toda. Por todo lo dicho, corresponde a la misma ciencia el nombre que se busca. Pues es preciso que ésta sea especulativa de los primeros principios y causas. En efecto, el bien y el fin por el que se hace algo son una de las causas».

37 TOMÁS DE AQUINO, *In Metaphysic., Prooemium*: «Sicut docet philosophus in politicis suis, quando aliqua plura ordinantur ad unum, oportet unum eorum esse regulans, sive regens, et alia regulata, sive recta. (...) Omnes autem scientiae et artes ordinantur in unum, scilicet ad hominis perfectionem, quae est eius beatitudo. Unde necesse est, quod una earum sit aliarum omnium reatrix, quae nomen sapientiae recte vindicat. Nam sapientis est alios ordinare».

II. EL RETORNO A LA METAFÍSICA. UN INTENTO DESDE TOMÁS DE AQUINO

La investigación que concierne a un pensador del pasado se orienta en primer lugar según la metodología y los objetivos propios de la historia de la filosofía: esclarecer con la mayor precisión posible sus conceptos fundamentales y la evolución de su pensamiento, identificar los influjos históricos que recibe, entresacar lo peculiar de sus doctrinas, establecer la continuidad de sus ideas en el transcurso de los siglos (la *Wirkungsgeschichte* de su obra), etc. Sin embargo, la envergadura de un pensador se pone de manifiesto, entre otras cosas, en su capacidad de entablar un diálogo con el lector contemporáneo, lo cual depende de la calidad especulativa y hermenéutica de su filosofía. De ahí que la investigación de su pensamiento también se lleve a cabo desde una perspectiva en la que se entrelazan el interés teórico con el diálogo con el contexto contemporáneo, con el objetivo de impulsar el pensamiento actual e intervenir en el desarrollo cultural de la sociedad. A ello pretendemos aludir de un modo sucinto en estas breves páginas, centrándonos en la cuestión de la exigencia de la metafísica para el hombre tal y como aparece en Santo Tomás de Aquino¹.

1 El texto retoma una ponencia leída durante las *XLIII Reuniones filosóficas* de la Universidad de Navarra (España): “Panorama de la investigación con temporánea en Tomás de Aquino” (25-27 de abril de 2005), y fue publicado como “El retorno a la metafísica. Un intento desde Tomás de Aquino”, *Acta philosophica*, 15-1 (2006), pp. 55-66.

1. La crítica a la metafísica y la cultura postmoderna

La crítica a la metafísica constituye una de las actitudes de fondo que ganan en intensidad y extensión a lo largo del desarrollo de la modernidad y llegan a definir uno de los trazos maestros de la llamada cultura post-moderna. En los últimos siglos no es fortuita la alternancia de corrientes de pensamiento de carácter preponderantemente metafísico, como el racionalismo o el idealismo, con filosofías refractarias de un planteamiento ontológico, como es el caso de las diversas versiones del positivismo o de los historicismos. La oscilación responde –en mi opinión, en una parte considerable– al modo moderno de concebir la metafísica². En la modernidad, la ontología es ante todo una cuestión “racional”, en la medida en que la *ratio*, entendida como razón autorreferencial, determina la verdad desde sí, identificando en sí misma el punto de partida inconfutable desde el que llevar a cabo una dilucidación o deducción de lo verdadero (según el *cogito* cartesiano o la noción hegeliana de conciencia)³. O bien, la razón es vista como la instancia autónoma a partir de la cual constituir lo inteligible o determinar lo que puede ser considerado como intelectualmente aceptable (en el horizonte del trascendental kantiano o de la razón ilustrada). Desde estas perspectivas, el abrirse paso de la conciencia de la historicidad del hombre en la cultura moderna conduce a considerar las concepciones intelectuales como meras expresiones del contexto histórico en el que se formulan, relativizando

2 Cfr., por ejemplo, la conocida reconstrucción heideggeriana de la modernidad en M. HEIDEGGER, “Der europäische Nihilismus”, en *Nietzsche II*, Neske, Pfullingen 1989, pp. 31-256.

3 Es clara la contraposición entre una metafísica deductiva que parte de principios inconfutables, según el ideal moderno, y una metafísica heurística que va en busca de los principios (cfr. al respecto A. MACINTYRE, *First principles, final ends and contemporary philosophical issues*, Marquette University Press, Milwaukee 1990).

sus pretensiones de ser intelecciones de la “verdad del ente”.

El rechazo de la metafísica en aras de una concepción historicista del *logos* humano condiciona el modo en el que el hombre se sitúa intelectualmente ante la realidad en general y ante uno mismo, tanto con respecto a la razón teórica, especulativa, como con respecto a la razón práctica y a la acción. Así, por ejemplo, el perspectivismo que Nietzsche asigna a las elaboraciones intelectuales es paralelo a su consideración de la voluntad como fuente autónoma de valores. Por su parte, tampoco carecen de consecuencias la denuncia heideggeriana de la onto-teología como lugar de la imposición del *logos* sobre el ente —en donde las pretensiones despóticas de la *ratio* impiden el reconocimiento de la verdad del ser y la manifestación de lo divino— y su reivindicación del lenguaje como “la casa del ser” y el ámbito de su experiencia. Dichas posiciones han inducido, en no pocos casos, la actitud de limitarse en el uso de la inteligencia al ejercicio de una hermenéutica que se agota en su dimensión histórico-lingüística. Tal actitud supone la disolución del ser en la semántica cultural.

La equiparación de la “verdad del ser” con “sentido o significado lingüístico” remite lo que puede ser considerado como verdadero al contexto lingüístico en el que se expresa, substrayendo a la inteligencia la posibilidad de abrirse a una instancia metalingüística desde la que ser capaz de tomar una postura crítica ante los contenidos semánticos —teóricos o prácticos— de la cultura dominante. La posibilidad de ejercer una “razón crítica” (en el sentido de juzgar, *krinein*) ante las pautas hegemónicas de interpretación y de acción en una sociedad, depende de la capacidad de la inteligencia de trascender la *semántica cultural* de dichas pautas y concebir un juicio sobre la realidad a la que ellas se refieren (sobre su *semántica ontológica*, podríamos decir). Esta capacidad es lo que niega en definitiva una actitud historicista o una filosofía del lenguaje que clau-

sure la inteligencia en los juegos lingüísticos en que se ejerce.

Simultáneamente, las críticas de matriz positivista dirigidas a la metafísica han sido retomadas por diferentes reduccionismos científicos, persistentes en algunos sectores culturales.

El rechazo de la metafísica genera una cultura que podría ser caracterizada por las siguientes notas: en primer lugar, el *logos* (palabra-pensamiento) veritativo es relegado a patrimonio de la racionalidad científica o se disuelve en una hermenéutica de tenor historicista; el *logos* práctico cede ante instancias pragmáticas o se equipara sin más con la razón técnica o instrumental; el *logos* axiológico es abandonado en brazos del emotivismo, del voluntarismo o de pautas de conducta asumidas acríticamente; el *logos* estético genera o se inserta en una semántica inmanentista, en ocasiones incluso arbitraria, sin espacio para el significado ontológico de una realidad dotada de sentido. En segundo lugar, la ausencia de un pensamiento metafísico acarrea la falta de un horizonte global en el que articular las diferentes modalidades de *logos* ahora aludidas, en el que orientar los distintos dinamismos individuales y sociales que componen el entramado de la existencia, y en el que resolver los conflictos que surgen entre las diferentes esferas de la vida. En tercer lugar, la pluralidad desconectada de instancias vitales, de discursos, de conocimientos sectoriales, de subsistemas sociales, etc. provoca una cultura fragmentada, con repercusiones inmediatas en la existencia cotidiana del individuo y en la vida pública. En cuarto lugar y como consecuencia de lo anterior, el yo se experimenta así mismo como escindido, sede de tensiones interiores y exteriores susceptibles de equilibrios precarios, condenados a una irremediable provisionalidad en la medida en que el hombre carece de identidad y teleología. El hombre se percibe no simplemente como un ser extraviado –lo cual es todavía índice de un horizonte perdido–, sino como un ser que vaga sin un sentido último.

2. Lo peculiar de la metafísica

La metafísica no se ocupa directamente de la elucidación de las distintas esencias, ni de la identificación de los dinamismos específicos de cada una de las dimensiones de la realidad. No es competencia de la filosofía primera la determinación de los contenidos: lo óntico o categorial (lo físico, lo biológico, lo sociológico, etc.) es objeto de las diferentes ciencias. Lo propio de la filosofía primera es lo ontológico o trascendental, es decir, la reflexión en torno a los principios que subyacen en todo lo real y a lo que estos remiten⁴. Aristóteles observa que la investigación metafísica tematiza lo que se encuentra presupuesto en toda acción humana intelectual y libre, y al mismo tiempo constituye la base de lo real en cuanto real⁵. En la medida en que la metafísica saca a la luz lo presupuesto en el dinamismo consciente del hombre, la filosofía primera se nos muestra como una exigencia irrenunciable para un ser inteligente, que pretende actuar respondiendo de lo que hace.

La metafísica, dirigiendo la atención hacia lo radical de la realidad (el ente en su ser) aspira, por decirlo así, a desentrañar su constitución primordial, a remitirla a su origen primero y a identificar su finalidad última⁶. La metafísica responde a la actitud de preguntar con radicalidad, con el objetivo de alcanzar una comprensión más acabada de lo real y de uno mismo, sin darse por satisfecho con intelecciones que dejen en la sombra el fondo o núcleo de aquello sobre lo que versan⁷.

4 Cfr. ARISTÓTELES, *Met.*, IV, 1, 1003 a 20-32.

5 Cfr. J. A. AERTSEN, “La scoperta dell’ente in quanto ente”, en S. BROCK (ed.), *Tommaso d’Aquino e l’oggetto della metafisica*, Armando, Roma 2004, pp. 35-48.

6 Cfr. ARISTÓTELES, *Met.*, VI, 1, 1025 b 3-10.

7 Me he detenido en la cuestión en L. ROMERA, *Introduzione alla domanda metafisica*, Armando, Roma 2003. Cfr. R. SCHÖNBERGER, “Das Verstehen und seine Grenze. Über die Bedingung der Möglichkeit der Metaphysik”, en *Me-*

La actualidad del pensamiento de Tomás de Aquino se nos revelará, para empezar, en su capacidad de mostrar la necesidad de la metafísica en una cultura postmoderna. Detengámonos a esclarecerlo, poniendo de manifiesto cómo la metafísica responde a una exigencia de la intelectualidad del hombre, tanto desde un punto de vista especulativo como existencial. Por cuestiones de espacio nos centraremos principalmente en uno de los lugares en los que Santo Tomás aborda la cuestión de la naturaleza de la metafísica.

3. Exigencia y relevancia de la metafísica

Tomás de Aquino empieza el proemio de su comentario a la *Metafísica* de Aristóteles indicando que la unidad del hombre, y su consiguiente teleología unitaria, requieren una ciencia que sea capaz de ordenar y orientar la pluralidad de conocimientos que el ser humano obtiene⁸. En efecto, la unidad de la persona exige superar la mera yuxtaposición o la amalgama desarticulada de los contenidos que corresponden a las diferentes esferas de la existencia. La inteligencia jerarquiza, distingue y relaciona, elaborando unas nociones que se refieren a lo radical o último de la realidad, gracias a las cuales los contenidos intelectuales y vivenciales adquiridos se sostienen, se integran, son interpretados, y se obtienen además criterios para orientarse existencialmente en el ejercicio de la libertad. Estas nociones delinean un horizonte hermenéutico de

taphysik. Herausforderungen und Möglichkeiten, cit., pp. 31-57.

⁸ TOMÁS DE AQUINO, *In Metaphysic., Prooemium*: «Sicut docet philosophus in politicis suis, quando aliqua plura ordinantur ad unum, oportet unum eorum esse regulans, sive regens, et alia regulata, sive recta. (...) Omnes autem scientiae et artes ordinantur in unum, scilicet ad hominis perfectionem, quae est eius beatitudo. Unde necesse est, quod una earum sit aliarum omnium rectrix, quae nomen sapientiae recte vindicat».

carácter global.

Los conocimientos de lo real ahora aludidos no son tematizados de continuo, a pesar de permanecer implícitos en los actos intelectuales y libres que el hombre realiza, y ser por ello imprescindibles. A ellos les compete normalmente un estatuto cognoscitivo de naturaleza “habitual”. Concretamente, dichas concepciones se refieren, en último término, a lo originario del conocimiento y a lo radical de la realidad, a eso de lo que el hombre empieza a saber de un modo impreciso desde que comienza a despertarse su inteligencia: el carácter real de lo real (el “ser” de lo real, su condición de “ente”), el carácter peculiar del yo y del tú (su índole “personal”), el carácter de identidad y distinción tanto de las cosas como de las acciones (su unidad y diferenciación). En este sentido, se remiten a lo que podría denominarse la experiencia primordial del hombre. Su consideración temática llama en causa a la metafísica.

Es evidente que las comprensiones básicas y el horizonte global a que nos referimos no se limitan a lo que aporta la reflexión metafísica. No pocos de sus elementos constitutivos provienen de otras vías intelectuales, como por ejemplo el conocimiento por connaturalidad, las humanidades (el arte, la historia, la narrativa), las tradiciones o el testimonio vital de una persona, a veces más elocuente que muchos discursos especulativos y con un poder de convicción y de discernimiento o penetración intelectual mayor. Por lo demás, la instancia definitiva para realizar los actos intelectuales y libres por los que se alcanzan dichas comprensiones y se delinea su horizonte, corresponde a la religión. De todos modos, el papel que juega la metafísica, por lo menos esa metafísica espontánea que todo hombre elabora, es imprescindible.

En efecto, la metafísica es llamada en causa porque se enfrenta temáticamente con lo presupuesto y lo implicado en toda acción intelectual y libre: el carácter de ente, de identidad y diferencia, de actualidad y po-

tencialidad, anteriormente mencionados. Los diversos contenidos de las ciencias y de las acciones libres presuponen tales *principia maxime universalia*, cuya dilucidación responde a la exigencia de un ser intelectual, capaz de responder de lo que hace⁹. Aunque en el desarrollo intelectual la metafísica venga por último, dada la dificultad que conlleva, es imprescindible en la medida en que vuelve sobre lo supuesto en los restantes ámbitos intelectuales¹⁰. De ahí que Santo Tomás la denomine *philosophia prima*¹¹. Todo ello insta una cierta circularidad entre las ciencias especulativas o prácticas y la metafísica, sin que se dé un círculo vicioso¹².

9 «Illa scientia maxime est intellectualis, quae circa principia maxime universalia versatur. Quae quidem sunt ens, et ea quae consequuntur ens, ut unum et multa, potentia et actus. Huiusmodi autem non debent omnino indeterminata remanere, cum sine his completa cognitio de his, quae sunt propria alicui generi vel speciei, haberi non possit. Nec iterum in una aliqua particulari scientia tractari debent: quia cum his unumquodque genus entium ad sui cognitionem indigeat, pari ratione in qualibet particulari scientia tractarentur. Unde restat quod in una communi scientia huiusmodi tractentur; quae cum maxime intellectualis sit, est aliarum regulatrix» (*ibid.*).

10 TOMÁS DE AQUINO, *Super De Trinitate, pars 2 q. 3 a. 1 co. 2*: «Hoc patet in ordine scientiarum, quia scientia quae est de causis altissimis, scilicet metaphysica, ultimo occurrit homini ad cognoscendum, et tamen in scientiis praeambulis oportet quod supponantur quaedam quae in illa plenius innotescunt; unde quaelibet scientia habet suppositiones, quibus oportet addiscentem credere». Esto no constituye a las ciencias particulares en “partes” de la metafísica: cfr. *Id.*, *Super De Trinitate, pars 3 q. 5 a. 1 ad 6*.

11 TOMÁS DE AQUINO, *Super De Trinitate, pars 3 q. 5 a. 1 co. 3*: «Dicitur etiam philosophia prima, in quantum aliae omnes scientiae ab ea sua principia accipientes eam consequuntur».

12 TOMÁS DE AQUINO, *Super De Trinitate, pars 3 q. 5 a. 1 ad 9*: «Quamvis scientia divina sit prima omnium scientiarum naturaliter, tamen quoad nos aliae scientiae sunt priores. (...) Nec tamen oportet quod sit circulus, quia ipsa supponit ea, quae in aliis probantur, cum ipsa aliarum principia probet, quia principia, quae accipit alia scientia, scilicet naturalis, a prima philosophia, non probant ea quae item philosophus primus accipit a naturali, sed probantur per alia principia per se nota; et similiter philosophus primus non probat principia,

A la metafísica le compete, en el contexto al que antes nos referíamos, la justificación y el esclarecimiento de la dimensión metalingüística y metaempírica que es objeto de las comprensiones últimas, si son auténticamente comprensiones, es decir, si se entienden como poseedoras de verdad. Si todo fuese lingüístico o no cupiese trascender el ámbito de la experiencia inmediata, las comprensiones últimas se resolverían en la nulidad de una razón cerrada en sí misma, en sus juegos autorreferenciales. Dicho resultado difícilmente evita el peligro de la arbitrariedad o del voluntarismo en el modo que genera de enfocar la existencia personal y el desarrollo político de una sociedad.

4. La constitución de la metafísica

Tomás de Aquino ilustra la idiosincrasia de la metafísica apelándose a tres nociones: la *resolutio*, la *separatio* y la índole *intellectualiter* de la filosofía primera. Gracias a ellas se justifica la legitimidad, es más, la exigencia de la metafísica.

La *resolutio* o *via resolutionis* consiste en el dinamismo intelectual que reconduce lo derivado a lo originario, lo fundado a su principio; a diferencia de la *via compositionis vel inventionis*, que procede de lo esencial, de lo originario, de los principios o causas hacia lo fundado. La *resolutio* remite la inteligencia a los principios de lo real, tanto a sus principios intrínsecos (a las dimensiones nucleares, resolutivas de lo real), como

quae tradit naturali, per principia quae ab eo accipit, sed per alia principia per se nota. Et sic non est aliquis circulus in diffinitione. Praeterea, effectus sensibiles, ex quibus procedunt demonstrationes naturales, sunt notiores quoad nos in principio, sed cum per eos pervenerimus ad cognitionem causarum primarum, ex eis apparebit nobis propter quid illorum effectuum, ex quibus probabantur demonstratione quia. Et sic et scientia naturalis aliquid tradit scientiae divinae, et tamen per eam sua principia notificantur».

a los principios extrínsecos (causas de lo real)¹³. En el primer caso se tematiza el carácter de ente de lo real y lo que le compete de suyo. En el segundo, la inteligencia se remonta hasta las causas últimas, definitivas del ente, tanto por lo que respecta a su origen o causa eficiente, como a su finalidad¹⁴. Hay, por tanto, un doble orden en la reconducción de lo originado a lo primordial, que configura la constitución de la metafísica como “*onto-logía*” (*resolutio* de las diversas dimensiones de lo real en su carácter radical de ente en su ser), como “*proto-logía*” (*resolutio* de

13 «El método de la metafísica tomista no es ni intuitivo ni demostrativo, sino *resolutivo* que consiste en pasar de las determinaciones más vagas a las más propias, de acto en acto, de potencia en potencia, de tal modo que de los actos múltiples y superficiales se pasa a los más constantes y así hasta el último o primero, que es el *esse*. Esta forma de *pasar* no es demostración ni intuición, pero podría ser llamada *fundamentación*; ésta no puede darse sin una cierta experiencia o aprehensión directa. En primer lugar, está claro, está la aprehensión directa del *pasar* mediante el cual se actúa el proceso de *fundamentar*; después, y como consecuencia, tal proceso de fundamentación no tendría sentido si no implicase la emergencia en la conciencia del acto último, el *esse*, en el cual se aquieta el proceso mismo porque el proceso, para formarse, exige una cierta aprehensión del punto de llegada y según un modo que la tenga sólidamente» (C. FABRO, *Partecipazione e causalità*, Società Editrice Internazionale, Turín, 1960, p. 64).

14 TOMÁS DE AQUINO, *Super De Trinitate, pars 3 q. 5 a. 4 co. 2*: «*Omnia entia, secundum quod in ente communicant, habent quaedam principia quae sunt principia omnium entium. Quae quidem principia possunt dici communia dupliciter secundum Avicennam in sua sufficientia: uno modo per praedicationem, sicut hoc quod dico: forma est commune ad omnes formas, quia de qualibet praedicatur; alio modo per causalitatem, sicut dicimus solem unum numero esse principium ad omnia generabilia. Omnium autem entium sunt principia communia non solum secundum primum modum, quod appellat philosophus in XI metaphysicae omnia entia habere eadem principia secundum analogiam, sed etiam secundum modum secundum, ut sint quaedam res eadem numero existentes omnium rerum principia, prout scilicet principia accidentium reducuntur in principia substantiae et principia substantiarum corruptibilium reducuntur in substantias incorruptibiles, et sic quodam gradu et ordine in quaedam principia omnia entia reducuntur*».

lo no autárquico en su Principio primero) y como “teleo-logía” (*resolutio* de los fines derivados en el fin último). La *resolutio* como protología y como teleología conduce a Dios: por eso la metafísica es denominada “teo-logía” o ciencia divina¹⁵.

La *separatio*, por su parte, indica que la metodología de la metafísica se distingue de la que se utiliza en las ciencias de la naturaleza y en las ciencias matemáticas o formales. Mientras en las segundas la inteligencia procede de un modo abstractivo en función de dos modalidades diferentes de abstraer, en la primera la inteligencia se ejerce según lo peculiar de la operación de juzgar, que consiste en volver sobre el ser de las cosas. La abstracción se dirige hacia las esencias (*respicit ipsam naturam rei*), dando lugar a las diversas ciencias sectoriales; el juicio, por el contrario, mira hacia el ser (*respicit ipsum esse rei*)¹⁶. De la referencia al ser surge la metafísica, con la modalidad de pensamiento analógico que la distingue.

15 Cfr. TOMÁS DE AQUINO, *In Metaphysic., Prooemium*: a la misma ciencia le compete tematizar lo radical de lo real (en ente en cuanto ente) y su causa en cuanto tal (en su ser), es decir, la causa primera que se identifica en Dios: «Secundum igitur tria praedicta, ex quibus perfectio huius scientiae attenditur, sortitur tria nomina. Dicitur enim scientia divina sive theologia, in quantum praedictas substantias considerat. Metaphysica, in quantum considerat ens et ea quae consequuntur ipsum. Haec enim transphysica inveniuntur in via resolutionis, sicut magis communia post minus communia. Dicitur autem prima philosophia, in quantum primas rerum causas considerat». Para la teleología de la metafísica cfr. *Id., In Metaphysic., lib. 1, l. 2, nn. 15 et 16*. Para la constitución teológica de la metafísica cfr. TOMÁS DE AQUINO, *Super De Trinitate, pars 3 q. 5 a. 4 co.* Un estudio riguroso del carácter ontológico, protológico, teleológico y teológico de la metafísica de Santo Tomás pone de manifiesto que no se ve afectada por la crítica heideggeriana a la “onto-teología” (cfr. al respecto L. ROMERA, “L’oggetto della metafisica include Dio?”, en S. BROCK (ed.), *Tommaso d’Aquino e l’oggetto della metafisica*, cit., pp. 115-148; y L. ROMERA, *Dalla differenza alla trascendenza. La differenza ontologica e Dio in Heidegger e Tommaso d’Aquino*, G. Marietti, Genova 2006.

16 *Super De Trinitate, pars 3 q. 5 a. 3 co. 1.*

Por último, a la metafísica compete un modo de pensar eminentemente intelectual (*intellectualiter*). El pensamiento humano se ejerce como *ratio*, en la medida en que para alcanzar un conocimiento el hombre razona, pasando de una cosa a otra. Sin embargo, el discurrir del pensamiento, con su multiplicidad de momentos y contenidos, se dirige hacia una intelección en la que comprender lo que se persigue en cada indagar racional¹⁷. Si la multiplicidad y la discursividad especifican el razonar, la intelección se distingue porque consiste en la consideración de una verdad en su simplicidad. Cuanto mayor es la unidad de una verdad, mayor es la intelectualidad de su intelección¹⁸. Por eso, al saber que versa sobre lo radical y último de lo real, y que por ello mismo goza de universalidad peculiar, le competen intelecciones más intelectuales¹⁹. Entre el *intellectus* y la *ratio* vuelve a instaurarse una cierta circularidad: el *intellectus* da origen a un razonar, en el sentido amplio de la palabra, según la *via inventionis*, cuando se pasa de las causas o principios a lo que deriva de ellos²⁰. Dicho razonar puede adquirir diversas figuras,

17 *Super De Trinitate, pars 3 q. 6 a. 1 co. 22*: «Sic ergo patet quod rationalis consideratio ad intellectualem terminatur secundum viam resolutionis, in quantum ratio ex multis colligit unam et simplicem veritatem».

18 *Super De Trinitate, pars 3 q. 6 a. 1 co. 21*: «Differt autem ratio ab intellectu, sicut multitudo ab unitate. Unde dicit Boethius in IV de consolatione quod similiter se habent ratio ad intelligentiam et tempus ad aeternitatem et circulus ad centrum. Est enim rationis proprium circa multa diffundi et ex eis unam simplicem cognitionem colligere. (...) Intellectus autem e converso per prius unam et simplicem veritatem considerat et in illa totius multitudinis cognitionem capit, sicut Deus intelligendo suam essentiam omnia cognoscit».

19 «Sicut rationabiliter procedere attribuitur naturali philosophiae, eo quod in ipsa maxime observatur modus rationis, ita intellectualiter procedere attribuitur divinae scientiae, eo quod in ipsa maxime observatur modus intellectus» (*ibid.*).

20 *Super De Trinitate, pars 3 q. 6 a. 1 co. 22*: «Intellectualis consideratio est principium rationalis secundum viam compositionis vel inventionis, in quantum intellectus in uno multitudinem comprehendit».

que van desde la deducción al ejercicio de la hermenéutica o incluso a la orientación de la praxis. Por su parte, la *ratio* se dirige según la *via resolutionis* a un acto de intelección (*intellectus*) de lo esencial u originario, que será de mayor alcance cuanto mayor sea el nivel resolutivo al que accede²¹. Es evidente que la *resolutio* radical de la metafísica conduce a una intelección eminentemente intelectual, tanto por lo que respecta a la tematización de lo nuclear del ente (su carácter de ente en cuanto tal), como por lo que se refiere a la reconducción de lo finito a la Causa última²². Desde esta perspectiva se pone de manifiesto que una inteligencia coherente consigo misma, rigurosa y responsable, no puede truncar su dinamismo resolutivo, evitando la metafísica²³. De ahí que las ciencias y la razón práctica conduzcan a la metafísica, sin que por eso se consideren partes o contenidos deducibles de la misma²⁴.

21 «Illa ergo consideratio, quae est terminus totius humanae ratiocinationis, maxime est intellectualis consideratio» (*ibid.*).

22 «Ratio enim, ut prius dictum est, procedit quandoque de uno in aliud secundum rem, ut quando est demonstratio per causas vel effectus extrinsecos: componendo quidem, cum proceditur a causis ad effectus; quasi resolviendo, cum proceditur ab effectibus ad causas, eo quod causae sunt effectibus simpliciores et magis immobiliter et uniformiter permanentes. Ultimus ergo terminus resolutionis in hac via est, cum pervenitur ad causas supremas maxime simplices, quae sunt substantiae separatae. Quandoque vero procedit de uno in aliud secundum rationem, ut quando est processus secundum causas intrinsecas: componendo quidem, quando a formis maxime universalibus in magis particulata proceditur; resolvendo autem quando e converso, eo quod universalius est simplicius. Maxime autem universalia sunt, quae sunt communia omnibus entibus. Et ideo terminus resolutionis in hac via ultimus est consideratio entis et eorum quae sunt entis in quantum huiusmodi. Haec autem sunt, de quibus scientia divina considerat, ut supra dictum est, scilicet substantiae separatae et communia omnibus entibus. Unde patet quod sua consideratio est maxime intellectualis» (*ibid.*).

23 «Tota autem consideratio rationis resolventis in omnibus scientiis ad considerationem divinae scientiae terminatur» (*ibid.*).

24 «Et exinde etiam est quod ipsa largitur principia omnibus aliis scientiis, in quantum intellectualis consideratio est principium rationalis, propter quod dic-

En conclusión, la metafísica se nos presenta como el requerimiento intrínseco de una razón responsable y crítica, en su sentido más noble de capacidad de enjuiciar lo que nos viene al encuentro, sin actitudes de sumisión ante las pautas imperantes en un contexto social. Una inteligencia rigurosa no deja de tematizar los presupuestos y las implicaciones de su ejercicio especulativo, científico o práctico, ni soslaya las preguntas que conciernen lo radical del hombre y de la realidad que nos circunda. Cabe hablar, por tanto, de una exigencia de la metafísica según el dinamismo resolutivo del pensamiento (*resolutio*). Por su parte, la metafísica implica una vuelta al ser, trascendiendo las metodologías que se fundamentan en la abstracción propia de las ciencias (*separatio*). Dicha trascendencia da lugar a un pensamiento analógico que indaga los principios y se remonta al Origen último de lo real. Por último, la metafísica se encamina a intelecciones resolutivas y de carácter integral, global o de totalidad, desde las que se puede volver a los contenidos de las diferentes esferas de la existencia, para articularlos, orientarlos, interpretarlos desde la instancia definitiva (*intellectualiter*). Como es lógico, que la metafísica se dirija hacia lo resolutivo no significa que su conocimiento de ello sea exhaustivo: la metafísica es resolutiva en cuanto a la instancia a la que abre, no en cuanto a la comprensión de la misma. Por todo lo dicho, Tomás de Aquino sigue interpelando a la cultura contemporánea con su elaboración de la metafísica.

itur prima philosophia; et nihilominus ipsa addiscitur post physicam et ceteras scientias, in quantum consideratio intellectualis est terminus rationalis, propter quod dicitur metaphysica quasi trans physicam, quia post physicam resolviendo occurrit» (*ibid.*).

III. SER, DIFERENCIA Y LIBERTAD

1. Constitución y sentido de la metafísica en la cultura postmoderna

En los capítulos precedentes nos hemos detenido a considerar la exigencia intelectual de la filosofía primera y la demanda existencial de sabiduría³⁰. De ambos análisis surge la conciencia de la necesidad de la metafísica, también en un contexto postmoderno. La referencia al pensamiento del Estagirita era de rigor. Aristóteles observa que la investigación metafísica tematiza lo que contemporáneamente se encuentra presupuesto en toda acción humana intelectual y libre, y constituye la base lo real en cuanto real³¹. En la medida en que la metafísica saca a la luz lo presupuesto en el dinamismo consciente del hombre, la filosofía primera se nos muestra como una exigencia irrenunciable para un ser inteligente que pretende actuar responsablemente. Por su parte, la metafísica, dirigiendo la atención a lo radical de la realidad (el ente en su ser) aspira, por decirlo así, a desentrañar la realidad, a remitirla a su origen último y a identificar su finalidad definitiva³². La metafísica responde a la actitud de preguntar con radicalidad, con el objetivo de alcanzar

30 El presente texto corresponde a una conferencia pronunciada el 17 de febrero del 2004. En él se prosigue la reflexión en torno a la metafísica, cuya primer eslabón fue publicado como L. ROMERA, *El retorno a la metafísica. Un intento desde Tomás de Aquino* (cfr. el capítulo anterior), en donde la atención se concentraba, tras una introducción, en aspectos epistemológicos de la metafísica. En las páginas que siguen se retoma la introducción inicial del citado artículo, para pasar a una cuestión de contenido: la especulación metafísica ante el tema de la identidad y la diferencia, concretamente en el ámbito de la libertad.

31 Cfr. ARISTÓTELES, *Met.*, IV, 1, 1003 a 20-32.

32 Cfr. *Met.*, VI, 1, 1025 b 3-10.

una comprensión más acabada de lo real y de uno mismo, sin darse por satisfecho con intelecciones que dejen en la sombra el fondo de aquello sobre lo que versan.

Por su parte, la elaboración del horizonte último de referencia, cuya ausencia provoca la desarticulación de las dimensiones del individuo y de la sociedad a que hacíamos mención, se lleva a cabo integrando lo que se adquiere a lo largo de la existencia por medio de un conjunto de instancias vitales y de fuentes de conocimiento de diversa índole. La experiencia personal, con la madurez que alcanza a medida que se enriquece, dialoga con lo que se recibe con la educación; las relaciones humanas transmiten criterios hermenéuticos, nociones y pautas de comportamiento que se conjugan con lo aprehendido por uno mismo; los estudios específicos se confrontan con las situaciones existenciales por las que el sujeto pasa; la contemplación del arte se entrelaza con la recepción de contenidos ofrecidos por la literatura; la información cotidiana que el individuo recibe se enfrenta con las críticas provenientes, por ejemplo, de una persona cercana o con las propias convicciones, etc. y todo ello en la unidad de la persona. La riqueza de lo que el sujeto obtiene es heterogénea en sus contenidos, dada la diversidad de modalidades de *logos* y de ámbitos a los que estas se refieren: lo práctico y lo teórico, lo vivencial y lo especulativo, lo intimista y lo perceptible, lo individual y lo intersubjetivo, lo inmediato y lo abstracto, etc. Sin embargo, la heterogeneidad no impide su articulación si los diferentes contenidos se remiten a un horizonte superior, que trasciende los horizontes específicos de cada ámbito o modalidad de *logos*, aunque sea posible y se elabore gracias a ellos.

La unidad de la persona conduce tanto a superar la mera yuxtaposición de los distintos contenidos, como a limitarse a una amalgama caótica de los mismos. La inteligencia, decíamos anteriormente, jerarquiza, distingue e coordina, separa y conecta, analiza y sintetiza, deduce e induce, fundamenta y justifica, elaborando unas nociones que se refieren a la instancia definitiva de la realidad, gracias a las cuales los contenidos intelectuales y vivenciales se integran, son interpretados y se obtienen

criterios para orientarse existencialmente en el ejercicio de la libertad. Estas nociones definen un horizonte hermenéutico de carácter global. Las comprensiones de lo real ahora aludidas que se van alcanzando en la existencia, por una parte, se mantienen con un estatuto cognoscitivo de carácter “habitual”. Como tales, no comparecen constantemente ni son tematizadas de continuo, a pesar de permanecer implícitas en los actos intelectuales y libres que el hombre realiza, y ser por ello imprescindibles. Por otra parte, dichas comprensiones de totalidad se refieren a lo originario del conocimiento y de la realidad, a eso de lo que el hombre ya empieza a saber de un modo impreciso desde que comienza a despertarse su inteligencia: el carácter real de lo real, el yo y el tú, la determinación y distinción tanto de las cosas como de las acciones. En este sentido, las comprensiones de totalidad se remiten a lo que podría denominarse la experiencia radical del hombre. Por lo demás, las comprensiones de que venimos hablando se enriquecen a lo largo de la existencia, en ocasiones a través de momentos de crisis en los que se pone de manifiesto la insuficiencia de las intelecciones desde las que un hombre se orientaba en su vida.

La elaboración del horizonte último, y por tanto de las comprensiones que lo delinear, posee de por sí un carácter metafísico, en la medida en que las dimensiones que corresponden a la experiencia radical y son constitutivas de dicho horizonte son de naturaleza meta-física. El hombre existe con una metafísica, al menos implícita, incluso en el caso de quien considere que no es legítimo el intento de identificar un sentido último en la existencia y esclarecer dimensiones de la realidad que superen las objetivaciones científicas o un contexto lingüístico. Sostener que no hay un horizonte de sentido en el que englobar los diferentes modos de *logos* humano y sus correspondientes esferas en la realidad, supone una toma de postura intelectual que trasciende lo científico y lo específico de los modos de racionalidad sectoriales. La existencia que se mueve presuponiendo una fragmentación insuperable entre los diferentes ámbitos de la vida individual y social, se desarrolla desde una suposición metafísica que subyace en cada una de las acciones que

efectúa. De ahí que, cuando el hombre toma conciencia explícita de su ser personal, en cuanto ser inteligente y libre que tiene en sus manos su propia existencia con la misión de llevarla a cabo de un modo responsable en sus relaciones con la alteridad, se planteen cuestiones últimas o radicales acerca de sí mismo y la realidad. La tematización de las ultimi-dades llama en causa la metafísica³³.

Las comprensiones últimas y el horizonte global a que nos referimos no son competencia exclusiva de la metafísica en cuanto disciplina filosófica. No pocos de sus elementos constitutivos provienen por otras vías intelectuales, como por ejemplo el conocimiento por connaturalidad o el testimonio vital de una persona, a veces más elocuente que muchos discursos especulativos y con un poder de convicción y de penetración intelectual mayor. Por lo demás, la instancia definitiva para realizar los actos intelectuales y libres por los que se alcanzan dichas comprensiones y se delinea el horizonte, corresponde a la religión. De todos modos, el papel que juega la metafísica, por lo menos esa metafísica que todo hombre desarrolla en su vida, es imprescindible, tanto por el carácter mismo de la filosofía primera como por el contexto cultural en el que nos encontramos.

En efecto, la filosofía primera es llamada en causa porque se enfrenta temáticamente con lo presupuesto en toda acción intelectual y libre. A ella le corresponde, en el contexto al que antes nos referíamos, la justificación y dilucidación de la dimensión meta-científica, meta-lingüística y meta-pragmática que es objeto de las comprensiones últimas, si son auténticamente comprensiones, es decir, si se entienden como poseedoras de verdad. Si todo fuese lingüístico o no cupiese trascender el ámbito de la experiencia empírica, las comprensiones últimas se resolverían en la nulidad de una razón cerrada en sí misma, en sus juegos autorreferenciales; resultado que difícilmente puede alejar del peligro de acabar en la arbitrariedad o en el voluntarismo. A la metafísica le compete enfrentarse con un problema de tal envergadura, problema cuya solución además abre o cierra las puertas tanto al reconocimiento de lo

33 TOMÁS DE AQUINO, *In XII Met., Proemio*.

Trascendente, como a una actitud veritativa, y no meramente emotiva o cultural, ante lo religioso.

La filosofía primera es llamada en causa también porque se interroga por la raíz de lo real en cuanto tal, ya sea desde una perspectiva intrínseca o immanente a ello, al preguntar por el ente en cuanto ente y por su ser; ya sea desde una perspectiva extrínseca o trascendente, porque se cuestiona el origen primero y el fin definitivo de lo real. En otras palabras, la metafísica está implicada en la elaboración de las comprensiones últimas por su naturaleza ontológica (pregunta por el ser del ente), por su naturaleza protológica (pregunta acerca del origen radical) y por su naturaleza teleológica (pregunta en torno a la finalidad y sentido del ente)³⁴. De nuevo se comprueba la relevancia que poseen, en los diversos ámbitos de la existencia, las respuestas a las preguntas metafísicas. No es lo mismo, tanto para el enfoque existencial de lo cotidiano como para la

34 *In Metaphysic.*, L. I, l. 2, n. 50: «Illa scientia se habet ad alias ut principalis, sive ut architectonica ad servilem sive ad famulantem, quae considerat causam finalem, cuius causa agenda sunt singula; sicut apparet in his, quae supra diximus. Nam gubernator, ad quem pertinet usus navis, qui est finis navis, est quasi architector respectu navisfactoris, qui ei famulatur. Sed praedicta scientia maxime considerat causam finalem rerum omnium. Quod ex hoc patet, quia hoc cuius causa agendo sunt singula, *est bonum uniuscuiusque*, idest particulare bonum. Finis autem bonum est in unoquoque genere. Id vero, quod est finis omnium, idest ipsi universo, est hoc quod est optimum in tota natura: et hoc pertinet ad considerationem praedictae scientiae: ergo praedicta est principalis, sive architectonica omnium aliarum». A lo que añade: «Quod ex omnibus praedictis apparet, quod in eadem scientiam cadit nomen sapientiae, quod quaerimus; scilicet in illam scientiam, quae est theórica, idest speculativa primorum principiorum et causarum. Hoc autem manifestum est quantum ad sex primas condiciones, quae manifeste pertinent consideranti universales causas. Sed, quia sexta conditio tangebatur finis considerationem, quae apud antiquos non manifeste ponebatur esse causa, ut infra dicitur; ideo specialiter ostendit, quod haec conditio est eiusdem scientiae, quae scilicet est considerativa primarum causarum; quia videlicet ipse finis, qui est bonum, et cuius causa fiunt alia, est una de numero causarum. Unde scientia, quae considerat primas et universales causas, oportet etiam quod consideret universalem finem omnium, quod est optimum in tota natura» (*In Metaphysic.*, L. I, l. 2, n. 51).

actitud de fondo ante la ciencia, si lo real debe ser considerado también en términos de esencia (en un sentido amplio) o por el contrario no cabe establecer una identidad en cosas, acontecimientos, acciones; si el ente exige ser entendido a la luz de la distinción de sustancia y accidentes o por el contrario cada uno de nosotros se agota en una sucesión de vivencias, estados, eventos, etc. sin que sea legítimo hablar de un yo que permanece en cuanto tal y responde de sí ante los demás; si lo finito remite a un Infinito o por el contrario es completamente autónomo en su ser y destinación. En todo lo aludido se espera de la metafísica una palabra rigurosa, con la que enfrentarse con los temas decisivos para una existencia responsable.

La conciencia de las carencias inherentes a una cultura sin metafísica y el convencimiento de su insuficiencia, se han incrementado en las últimas décadas y han sido puestos de manifiesto desde perspectivas diversas. Steiner lo ha subrayado desde el punto de vista de la reflexión sobre el arte, e incluso antes que ella, desde la experiencia del arte en cuanto tal³⁵. Por lo que respecta a la praxis, MacIntyre ha indicado que la ética vive de una serie de precomprensiones que requieren ser reconocidas e indagadas, en particular la teleología que orienta un comportamiento virtuoso³⁶. Desde la perspectiva de la antropología, Spaemann ha mostrado la importancia de la metafísica en orden a justificar el concepto de persona y a determinar el ámbito de su aplicación, evitando el riesgo de restringirlo en función de intereses más o menos inconfesados, o según criterios parciales que condenen a no ser personas a determinados grupos de seres humanos (no nacidos, disminuidos física o psíquicamente, etc.)³⁷. Desde la perspectiva teológica, Pannenberg se apela a la metafísica, por una parte, para abrir el espacio intelectual en

35 Cfr. G STEINER, *Presencias reales: ¿hay algo en lo que decimos?*, Destino, Barcelona 1991; *id.*, *Gramáticas de la creación*, Siruela, Madrid 2002.

36 Cfr. A. MACINTYRE, *Tras la virtud*, Crítica, Barcelona 1987; *id.*, *Tres versiones rivales de la ética. Enciclopedia, Genealogía y Tradición*, Rialp, Madrid 1992.

37 Cfr. R. SPAEMANN, *Personen. Versuche über den Unterschied zwischen "etwas" und "jemand"*, Klett-Cotta, Stuttgart 1996.

el que reconocer que Dios existe y, por otra, para elaborar una teología que sea auténticamente teológica, es decir, considerada en términos de verdad y por ello transmitible a todo hombre, sin relegarla a la esfera de la mera experiencia subjetiva³⁸.

Una síntesis de los motivos por los que la metafísica responde a una exigencia irrenunciable del carácter intelectual y libre del hombre, y se revela imprescindible en una elaboración rigurosa, nos la ofrece Aristóteles cuando presenta la naturaleza sapiencial de la filosofía primera en el capítulo segundo del libro A de la *Metafísica*.

Un caso emblemático de la importancia de la metafísica para la consideración de un tema medular nos lo ofrece la libertad. Ésta constituye de por sí una cuestión prioritaria en la existencia de cada uno y goza además de una vigencia evidente, tanto por la centralidad temática que ha adquirido en la modernidad, como por las dificultades de comprensión con que se presenta en el contexto postmoderno. Para mantenernos dentro de los límites asignados, intentaré perfilar un enfoque metafísico del problema de la libertad desde la perspectiva del binomio identidad y diferencia. Acercarse a la libertad desde el debate sobre las nociones de identidad y diferencia posee dos ventajas, que quizás justifiquen el inconveniente de que ninguna de ellas otorgue la clave definitiva de la libertad. La primera ventaja es de orden metafísico: el tratamiento de la cuestión de la identidad y la diferencia nos introduce en un aspecto central de la ontología desde el *Sofista* de Platón, si no desde antes. De ahí que, si bien el acceso a la temática de la libertad desde la identidad y la diferencia requiera una fenomenología que solamente sugeriremos, el nivel en que la reflexión deberá moverse es de orden metafísico. El enfoque de la identidad y la diferencia, en este caso, no puede limitarse a la esfera formal o lógica. La segunda ventaja proviene de la actualidad

38 Cfr. W. PANNENBERG, *Metaphysik und Gottesgedanke*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1988; *id.*, *Problemgeschichte der neuen evangelischen Theologie in Deutschland. Von Schleiermacher bis zu Barth und Tillich*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1997; *id.*, *Teología sistemática*, vol. I, Upco, Madrid 1992, pp. 1-201.

del problema planteado por el binomio identidad y diferencia desde el famoso *Identität und Differenz* de Heidegger y la centralidad del tema en el pensamiento postmoderno. La perspectiva elegida permite retomar un debate abierto en la modernidad, que no ha menguado en su validez.

2. Lo real y la diferencia

Es un lugar común referirse a Platón y a Aristóteles para indicar que la filosofía, y especialmente la metafísica, nacen de la admiración ante el evento del ser³⁹. Estupor en el doble sentido de lo que causa asombro por su maravilla y suscita la conciencia de encontrarse ante un enigma. No es infrecuente que la “experiencia de la admiración”, que conduce hacia *filo-sofía*, se avive ante circunstancias o acontecimientos existencialmente incisivos, como el nacimiento o la muerte de un ser querido, la realización repentina de un deseo latente o una catástrofe de envergadura, la vivencia de la lealtad o el padecimiento de la injusticia, la belleza de un panorama o de una obra de arte o el sufrimiento. La dualidad de las experiencias mencionadas subraya los vaivenes de la existencia humana, con lo que ésta tiene de positivo y negativo. De todos modos, tanto en un caso como en otro, el hombre reacciona con estupor, ya sea con el asombro que origina lo admirable o con el aturdimiento que genera el mal en quien lo padece⁴⁰. Y, a su vez, en cada caso la reacción

39 Cfr. *Theaet.*, 155 d; *Met.*, I, 2, 982 b, 12-21.

40 Como poéticamente afirma Becquer en *Rimas*, IV [39]: «No digáis que agotado su tesoro, // de asuntos falta, enmudeció la lira. // Podrá no haber poetas, pero siempre // habrá poesía. // //Mientras las ondas de la luz al beso // palpitén encendidas; // mientras el sol las desgarradas nubes // de fuego y oro vista; // mientras el aire en su regazo lleve // perfumes y armonías; // mientras haya en el mundo primavera, // ¡habrá poesía! // //Mientras la ciencia a descubrir no alcance // las fuentes de la vida, // y en el mar o en el cielo haya un abismo // que el cálculo resista; // mientras la Humanidad, siempre avanzando, // no sepa a dó camina; // mientras haya un misterio para el hombre, // ¡habrá poesía! // //Mientras sintamos que se alegra el alma, // sin que los labios rían; // mientras se llore sin que el llanto acuda // a nublar la pupila; // mientras

contiene la bipolaridad de la conmoción por lo vivido y el desconcierto de enfrentarse con algo que se resiste a ser explicado con las ideas preconcebidas con las que nos acercamos a él.

En otras ocasiones es la misma reflexión especulativa quien pone de manifiesto la cuestionabilidad de lo asumido, o bien muestra que las comprensiones alcanzadas no agotan todo lo que cabe pensar sobre la realidad. La conciencia de hallarse ante un enigma despierta el deseo de penetrar con mayor profundidad en la realidad en cuestión, para comprenderla mejor. De ahí nace el deseo de saber. De lo dicho se concluye, además, que el carácter problemático de la realidad se nos manifieste dotado de una dimensión especulativa y de una dimensión existencial.

Lo propio de la metafísica consiste, en primer lugar, en descubrir que lo real es digno de admiración en su núcleo último, en cuanto “es”. Ello acontece, como observa Platón en el *Sofista*, cuando el hombre se detiene a considerar que lo existente está atravesado por la dualidad de ser y de no-ser, y por lo tanto no es evidente ni puede darse por descontado. Tanto desde el punto de vista de la temporalidad –con la fugacidad y contingencia que constatamos de continuo–, como desde la perspectiva de las formalidades de lo real –con su diversidad–, el hombre se enfrenta con una realidad que es simultáneamente afirmación y negación de ser: esto no es aquello, esto es y antes no era ni después será. En definitiva, el asombro ante el ente en cuanto ente proviene de la conciencia de la finitud; conciencia a la vez de la problematicidad intelectual y de la relevancia existencial de la finitud de nosotros mismos y de lo que nos concierne.

El orden de lo finito es el ámbito de lo fragmentario y temporal, de lo plural y en devenir. En otros términos, es el ámbito de la *diferencia*: de la diversidad y de la transformación. No obstante, en lo finito se constatan espontáneamente ciertas identidades, que es lo que nos permite hablar el corazón y la cabeza// batallando prosigan;// mientras haya esperanzas y recuerdos, // ¡habrá poesía!// //Mientras haya unos ojos que reflejen// los ojos que los miran;// mientras responda el labio suspirando// al labio que suspira;// mientras sentirse puedan en un beso// dos almas confundidas;// mientras exista una mujer hermosa, // ¡habrá poesía!».

de nosotros, dirigirnos a un tú, emprender un proyecto de investigación o realizar un trabajo manual. Un yo, un tú, un ello carentes de identidad impiden cualquier relación que englobe el pasado y se abra al futuro; y sin embargo la vida está llena de ellas. De ahí que la metafísica se haya enfrentado con la cuestión de la identidad y de la diferencia: ¿lo real se agota en un puro diferenciarse sin detenimiento o, por el contrario, hay entidades y acontecimientos dotados de una cierta identidad? ¿El orden de lo que continuamente deviene es todo lo real o remite a un ser que es plenitud de identidad? De ser así, dicho ser ¿cómo se relaciona con lo finito? ¿Es inmanente o trascendente con respecto a lo finito? ¿Es estático o dinámico en su identidad?

El recorrido de la reflexión ontológica, en el que ahora no podemos detenernos por evidente falta de espacio, conduce a concluir que tanto la identidad como la diferencia requieren ser pensadas diferenciando, es decir, de un modo analógico. No es la misma la identidad divina que la identidad humana, ni ésta es susceptible de ser homologada con la identidad de lo meramente físico. La identidad de la sustancia no es unívoca con la identidad que cabe reconocer en un accidente, ni todas las sustancias poseen el mismo grado de identidad. A su vez, la diferencia entre dos entes sustanciales no es equivalente a la diferencia entre dos de los estados en que puede encontrarse una misma sustancia, ni coincide a su vez con la diferencia entre Dios y lo finito.

3. La libertad y la diferencia

El problema de la identidad y de la diferencia ha recobrado actualidad como reacción ante las pretensiones de reducción de lo real a identidad, que caracteriza de un modo manifiesto o latente importantes corrientes del pensamiento moderno. La dialéctica que pretende reconducir las diferencias, que constantemente percibimos y causamos, a una identidad unitaria, puede caer sin excesivas dificultades en el deseo de imponer una uniformidad a la diversidad, en detrimento del pluralismo y de la

diferenciación propios de lo real y, en concreto, de la libertad y de la dignidad del hombre. Una razón que reclame exclusivamente conceptos unívocos y transparentes en los que encajar lo real, se encamina a la elaboración de un sistema de carácter omnicomprensivo o totalitario, cuya transcripción en la praxis no es extraño que se revista de actitudes despóticas. En efecto, la homogeneidad de lo unívoco no responde en tantas ocasiones a la diversidad del mundo de la vida, de ahí que el racionalismo o el idealismo deriven hacia lo ideológico, con el reduccionismo que implica su pretensión de ajustar lo real a sus ideaciones, en lugar de abrirse intelectualmente a la riqueza de la existencia. La traducción de las ideologías en términos de acción se lleva a cabo con actitudes que son preponderantes en los regímenes totalitarios. Como Levinas ha indicado a su modo, la razón uniformista elabora una totalidad que violenta lo real, sin respetar la dignidad del ser humano ni dejar espacio para el Infinito⁴¹.

La libertad se nos muestra en nuestra experiencia cotidiana como una fuente de diferencias. El ejercicio de la libertad en la decisión contiene una dualidad de dimensiones. Por una parte, el acto de libertad compromete a su autor, dejando en él su huella. El acto libre implica una autodeterminación por parte del sujeto. Es lo que podríamos denominar dimensión inmanente de la libertad, en la medida en que su primer resultado permanece (*in-manere*) en el sujeto libre. Por otra parte, el acto libre implica siempre una relación con la alteridad, con un tú, un él, un ello, en grados diversos en función del acto de que se trate. Esta dimensión transitiva de la libertad se enraíza en la autotrascendencia que distingue al hombre tanto desde un punto de vista cognoscitivo como volitivo.

Las dos dimensiones aludidas son ámbitos de diferenciación. Con respecto a la esfera inmanente de la libertad, la decisión imprime su carácter en el sujeto que la toma, plasmándolo de un modo personal y único. La novedad en el yo que la decisión introduce podría no haber sido y sin embargo es. La libertad origina una *diferencia* con respecto a

41 Cfr. E. LEVINAS, *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad*, Sígueme, Salamanca 1997.

sí mismo y, al mismo tiempo, con respecto a los demás, dado de forja una *identidad* que es distinta de los otros. Con respecto a la dimensión de trascendencia, la libertad introduce novedades en la historia, tanto en las relaciones intersubjetivas por la naturaleza irreplicable de cada encuentro entre personas, como por las innovaciones sociales, culturales, ecológicas etc. que provocan las relaciones del yo con lo otro en general. El reconocimiento de la alteridad y su relación con ella coimplican al yo, y en ambos aspectos se originan diferencias. Las novedades intencionales, que determinan la historia personal y de la humanidad, implican diferenciaciones que expresan la apertura de la inteligencia y de la libertad del hombre. De ahí que la uniformidad atente contra la libertad. La crítica a las ideologías y a sus pretensiones de identidad unitaria ha generado un movimiento de reivindicación de la diferencia, legítimo en sí mismo, en cuanto volvía a dirigir la atención hacia lo real y se erguía en promotor de la libertad y de los derechos del hombre. Sin embargo, en algunos sectores culturales dicho movimiento se ha enfocado desde una afirmación de la diferencia que implicaba la negación de la identidad. De la univocidad se habría pasado a la equivocidad. En un contexto de este estilo, empiezan a difuminarse las diferencias cualitativas entre las diversas modalidades de diferencia. Me explico: tanto en el caso de la univocidad como en el de la equivocidad, se diluye la línea divisoria entre la *modalidad de diferencia* que corresponde a las diversidades culturales en cuanto expresión de la riqueza del hombre, y la *modalidad de diferencia* propia de las discrepancias entre actitudes culturales que fomentan, por ejemplo, la promoción de la mujer o la impiden. En el primer caso, se trata de diferencias no sólo legítimas, sino también que promover. En el segundo, nos encontramos ante una situación en la que no es legítimo apelarse al derecho a la diferencia por parte de quien mantiene unas pautas culturales represivas. Las diferenciaciones culturales no son homogéneas. Ahora bien, distinguir entre modalidades de diferencia supone que las actuaciones, actitudes, instituciones etc. poseen una identidad que no es éticamente indiferente con respecto a la identidad del hombre en cuanto hombre. Si la univocidad menoscaba la

libertad al expulsar las diferencias, la equivocidad introduce la indiferencia moral en la libertad, al negar al hombre y a su actuar una identidad. Traer a colación el caso de la libertad para ilustrar el interés contemporáneo por el tema de la identidad y la diferencia no responde a una mera estrategia argumentativa. Por lo demás, como decíamos, la metafísica no se ocupa del estudio de las esencias ni de los dinamismos que tienen lugar en un determinado sector de la realidad. A ella no le compete esclarecer el contenido de los diferentes entes; eso cae a cargo de las ciencias ópticas. La metafísica se centra en lo ontológico, en lo que trasciende lo categorial: no considera las esencias sino lo que significa “esencia”; no se detiene en las diferentes sustancias o en los múltiples actos, sino en lo que es “ser sustancia” y en lo que significa “acto”, en las modalidades de ser sustancia y de acto que se encuentran en la raíz y, por decirlo así, preceden a la multiplicidad de los contenidos de la sustancia y del acto. La metafísica no se detiene a indagar los contenidos de las identidades y sus diferencias, sino lo que significan identidad y diferencia en su carácter analógico.

De lo dicho se deduce que la metafísica no substituye la antropología ni hace superflua la ética. De todos modos, Aristóteles considera que, en el desarrollo de la reflexión metafísica, surge necesariamente la temática de las sustancias que no son reductibles a lo físico o biológico, como una exigencia propia de la ontología, que la caracteriza esencialmente. Es decir, si bien la ontología no se detiene a estudiar los diferentes actos sustanciales o los diversos dinamismos y operaciones de lo real, la metafísica, enfrentándose con la cuestión del ente en su ser, tematiza la sustancia y el acto en cuanto tales y en su análisis se introduce en la cuestión de la sustancia y del acto que no implican materialidad⁴².

Por eso, aunque la antropología mantenga su idiosincrasia, la metafísica

42 *Met.*, VI, 1, 1025 b 27-32: «Pues bien, si no hay ninguna otra sustancia aparte de las constituidas por la naturaleza, la física será ciencia primera; pero, si hay alguna sustancia inmóvil, éstas será anterior y filosofía primera, y universal precisamente por ser primera; y a ésta corresponderá considerar el ente en cuanto ente, su quiddidad y las cosas que le son inherentes en cuanto ente».

debe abordar el tema del espíritu desde la perspectiva que le es propia. Concretamente, en un contexto histórico que hereda temáticas planteadas por la modernidad, ¿cómo articular la libertad, en cuanto manifestación primordial de lo que no es reductible a *physis*, con la dicotomía identidad y diferencia?

4. La libertad originaria

La libertad, expresándose en multitud de esferas y actos, se distingue por ser origen de dichos actos desde sí misma, con una originariedad irreductible a los dinamismos del mundo físico o de lo meramente biológico. En cuanto inicio desde sí, a la libertad le compete una iniciativa que surge de sí y repercute en sí misma. Por eso, el análisis de la libertad no puede limitarse a la consideración de los diversos ámbitos en los que ésta se ejerce, identificando las peculiaridades de cada uno de ellos; también debe orientarse hacia su núcleo constitutivo, que no puede ser otro que el del mismo “yo”. Como subrayaba Fabro, el yo se forma por medio de él mismo: la libertad no es un tránsito desde el “no poseer el yo” a “poseer el yo”, sino un actuar desde el yo en el yo, que supone una actuosidad de la libertad en la libertad, la cual se ejerce originando un incremento de sí o, por el contrario, en detrimento de la misma⁴³. De ahí

43 Cfr. C. FABRO, *Libro dell'esistenza e della libertà vagabonda*, Piemme, Casale Monferrato 2000, n. 736: «L'io forma se stesso mediante se stesso, l'io forma se stesso mediante le proprie forme, è un io che è attivo radicale e diventa attivo reale; non è un passaggio dal non avere l'io all'avere l'io, è un passaggio dell'io nell'io, della libertà nella libertà. Questa è la contingenza ponente, positiva, responsabile, accrescitiva, diminutiva, formativa. Sintesi dell'apertura infinita della coscienza all'infinito» (p. 131). En el texto inédito *L'io e l'esistenza*, se afirma: «L'io si costituisce, si attua e si rivela come soggetto mediante la libertà: la libertà è pertanto il fondamento della soggettività ed insieme il suo compimento. (...) Nella sfera esistenziale l'io si attua come libertà e la libertà a sua volta decide della sorte e qualità ovvero dell'«esistenza» dell'io stesso: esso infatti non può procedere che per un'autogenesi» (Dispense dell'anno accademico 1975-76, Università di Perugia

que el análisis de la libertad llame en causa a la ética de las virtudes y exija así mismo un estudio ontológico de su dimensional fontal u originaria.

Los ejercicios de la libertad se extienden desde los ámbitos más intimistas hasta las esferas más exteriores de la persona. La libertad se ejerce en la intimidad, tanto con respecto a uno mismo, en actos que apenas son perceptible por otros –por ejemplo, cuando el hombre se dirige a Dios–, como con respecto a las personas más allegadas, en el seno de la familia. Sin embargo, ella se expresa también en las relaciones fortuitas, que habitualmente pasan casi sin dejar huella, como si se agotasen en una pura exterioridad. Ahora bien, como hemos aludido, en todos ellos la libertad nos habla de la interioridad del hombre y de su apertura originaria al ser personal y ajeno; una apertura que es simultáneamente intelectual y volitiva: presencia del yo al yo y presentación de la alteridad en su diferencia; autodeterminación y relacionalidad creativa en la historia. La libertad dice en sí inmanencia y trascendencia.

La diversidad de ámbitos ónticos o categoriales en los que se vive la libertad y se definen las “libertades de” (expresión, afiliación política, laboral etc.), constituyen una multiplicidad, en la que ningún ámbito agota de por sí la libertad en cuanto tal. Además, en dicha multiplicidad pueden surgir conflictos, entre los intereses profesionales y la familia, por citar un ejemplo. Las libertades ónticas remiten a una libertad originaria que se ejercita en la historia y en el orden de lo categorial, pero al mismo tiempo lo trasciende⁴⁴. La libertad originaria se actúa con los contenidos que se van presentando, sin agotarse en ellos⁴⁵. De todos modos, la libertad se ejerce en lo histórico y es en ese ejercicio donde se lleva a

[Pro manuscrito], n. 5, p. 4). Por su parte, en el curso *Essere e libertà*, también inédito, señala: «L'essenza della libertà è l'appartenenza dell'io a se stesso (...); è il costitutivo ultimo dell'io» (C. FABRO, *Essere e libertà*, Dispense dell'anno accademico 1967-68, Università di Perugia [Pro manuscrito], p. 72).

44 Cfr C. FABRO, *Essere e libertà*, cit., pp. 16-26, 241-255.

45 Por ello, y dado su carácter de acto, Fabro concluye que la libertad no es estrictamente objetivable: cfr. *Essere e libertà*, cit. pp. 45-51.

cabo en cuanto acto.

La trascendentalidad de la libertad es susceptible de ser mostrada en atención a tres aspectos de la persona, en cuanto originariamente libre y actuante de la libertad. La persona posee un carácter trascendental, en primer lugar, por su apertura intelectual y volitiva a todo el ser, como Tomás de Aquino alude al enumerar las dimensiones trascendentales del ente. En efecto, en el conocido texto del *De veritate*, Santo Tomás, tras presentar los trascendentales del ente con respecto a sí mismo (como el *unum*), hace referencia a unas dimensiones trascendentales del ente con respecto al alma, en cuanto ésta está abierta *ad omnia* tanto intelectual como volitivamente (de ahí el *verum* y el *bonum* como trascendentales del *ens*)⁴⁶. La conexión entre trascendentales del ser y persona sugiere la índole trascendental de ésta última⁴⁷. La trascendentalidad de la persona, y por ende de la libertad, se manifiesta, en segundo lugar, por la referencia del hombre a Dios, en cuanto ser querido por sí mismo por parte de Dios y llamado a la comunión con Él. En tercer lugar, la trascendentalidad de la persona se constata, o debería constatare al menos, en las relaciones interpersonales, en la medida en que cada persona goza de una dignidad que la hace poseedora de una valor intangible. Dicho kantianamente, la persona no es instrumentalizable. Dicho cristianamente, el segundo mandamiento (amar al prójimo) es semejante al primero (amar a Dios). Evidentemente, ilustrar y justificar lo dicho requiere un itinerario especulativo todavía por llevar a cabo; si lo señalo por adelantado, es para hacer más comprensible lo que ahora nos ocupa, apelándome a nociones que forman parte de la tradición en la que nos movemos.

Dado el carácter trascendental de la libertad originaria, su ejercicio en la historia no se reduce a una actuación meramente categorial, a cuyo

46 Q. D. *De veritate*, q. I, a. 1.

47 Cfr., a este respecto, J. A. AERTSEN, *Medieval Philosophy and the Transcendentals. The Case of Thomas Aquinas*, Brill, Leiden-New York-Köln 1996; L. POLO, *Antropología trascendental*, Vol. I: *La persona humana*, Eunsa, Pamplona 1999.

margen se daría un ejercicio estrictamente trascendental. En otros términos, los ejercicios ónticos de la libertad poseen también una dimensión ontológica en mayor o menor grado, mas siempre presente, porque en todos ellos se tiene que ver consigo mismo, con el prójimo y con Dios.

Percatarse de la libertad originaria del hombre permite introducirse en la dimensión ontológica de la misma sin limitarse a la consideración de sus dimensiones ónticas. Cuando se concentra la atención en la libertad originaria, una de las primeras características que la inteligencia advierte es su autonomía. La libertad, en su orden, no se actúa desde instancias extrínsecas. Sin embargo, la autonomía de la libertad plantea de entrada dos cuestiones. Por una parte, ¿la autonomía es absoluta? Es decir, ¿la libertad es autosuficiente para ser sí misma y ejercerse en plenitud? La constatación de nuestra finitud nos previene ante respuestas precipitadas que denotasen una confianza en sí mismos excesiva e ingenua. A ello se añade la naturaleza relacional de la persona.

En efecto, si la libertad fuese autorreferencial, es decir, si su ejercicio colmado consistiese en un acto que se refiere exclusivamente a sí mismo, se podría conjeturar una autosuficiencia de la libertad. Por el contrario, si la libertad se orienta hacia la relación con una alteridad personal, y la persona –el otro– se abre para la relación desde sí misma, de un modo libre, entonces la autosuficiencia no es posible. Las relaciones interpersonales suponen que ambas partes se abran para la relación de carácter personal. La relación depende de mí, pero no está a mi disposición: depende también del otro. En el caso de que se ejerza violencia, no se establece una relación entre personas, pues el otro no es reconocido y tratado como persona. En este ámbito, la libertad no es completamente autosuficiente.

Ante la autonomía surge un segundo problema. La libertad, en cuanto apertura a nuevas posibilidades, ¿dice de por sí indiferencia con respecto a sus actuaciones? O, por el contrario, ¿posee en sí misma una teleología, que le es intrínseca en cuanto libertad humana? Desde esta perspectiva se nos presenta una dicotomía en cuanto al enfoque de la libertad. Por una parte, la libertad podría considerarse desde el prisma

de la posibilidad, identificando sin más libertad con posibilidad o con potencialidad. Por otra, podría ser enfocada desde la perspectiva del acto, considerando la libertad originaria como actualidad llamada a actuarse ulteriormente, hacia su actualidad en plenitud. En el primer caso nos encontramos con un enfoque en el que la libertad originaria consiste en una potencialidad amorfa, sin teleología que la oriente y, por lo tanto, en la ausencia de una actuación en la que ser en plenitud. En el segundo, el enfoque de la libertad se remite a la noción aristotélica de acto, tal y como aparece en los libros IX y XII de la *Metafísica* y en el *De anima*. Detengámonos un momento a considerarlo.

5. Identidad y diferencia en la libertad

Las cuestiones que la autonomía de la libertad originaria suscita nos conducen a la temática de la identidad y de la diferencia con respecto a la libertad. Es evidente que la libertad del hombre implica potencialidad, posibilidad, y que dejarlo de lado entrañaría una comprensión utópica de la libertad o su supresión. Sin embargo, si la libertad se considera unilateralmente desde la óptica de la potencia, entonces se concluye con la coincidencia de libertad y posibilidad.

El enfoque de la libertad desde la posibilidad, con la equivalencia entre libertad y potencialidad, supone considerar que la libertad no es susceptible de ser entendida en términos de identidad. La potencia es indeterminación, falta de identidad. Por eso, según este enfoque, la libertad carece de teleología. Es más, en dicho supuesto la pretensión de reconocer a la libertad una cierta finalización se juzga como una amenaza, cuya demostración sería la facilidad con la que los que hablan de teleología introducen en su discurso instancias morales. Las nociones de identidad y *telos* conducen a la noción de norma y ésta es interpretada como coercitiva. Lo propio de la libertad, por el contrario, sería el ámbito de la diferencia y en este ámbito lo decisivo no es atenerse a lo presuntamente preceptivo, sino decidir sin prejuicios o coacciones. Autonomía

significa entonces que no hay otro *nomos* que el de la autoafirmación de una voluntad sin verdad.

Ahora bien, en esta perspectiva nos encontramos con dos dificultades, una de orden práctico, otra de carácter especulativo. El enfoque desde la potencialidad implica que la libertad originaria, al carecer de identidad, es indiferente ante las concreciones de sus actos. La imagen de Nietzsche del niño que juega es emblemática. Como se recordará, en el periplo que Nietzsche, en *Así habló Zaratustra*⁴⁸, exige del hombre para ser auténticamente libre, se suceden tres etapas. En la primera, el hombre yace como un animal de carga ante el peso de la moral. En la segunda, el hombre se rebela ante la opresión de las instancias morales, metafísicas, religiosas, como una fiera, para reivindicar su libertad. Pero esta última sólo se alcanza auténticamente en la tercera metamorfosis del hombre, cuando éste cae en la cuenta de que, en la ausencia de normas, su libertad consiste en una autoafirmación lúdica e inocente, que no va a ninguna parte ni debe responder ante nadie: semejante a la creatividad inocente e inagotable de un niño que juega. El atractivo de la imagen nietzscheana tropieza, sin embargo, con la dificultad de carecer de criterios para juzgar los actos libres, dejando la puerta abierta a interpretaciones despóticas de la libertad, y con la perspectiva de una libertad que tiene que ver con la finitud y debe hacerse cargo de una facticidad en la que el gozo se entrelaza con el sufrimiento. Desde la potencialidad, la libertad está condenada al desasosiego de tener que expresarse en la reiteración fugaz e inconsistente de lo finito, sin encontrar una plenitud en cuanto acto de libertad.

La dificultad especulativa del enfoque de la libertad desde la posibilidad radica en que la reconducción de los ejercicios ónticos a la libertad originaria no se lleva a cabo como una *resolutio* de acto en acto, sino como una reconducción del acto a la potencia; expediente criticado por Tomás

48 F. NIETZSCHE, *Also sprach Zaratustra*, Kritische Gesamtausgabe, Hrg von G. Colli und M. Montinari, Walter de Gruyter, Berlin 1970, Bd. VI/1, concretamente: *Von den drei Verwandlungen*, pp. 25-27.

de Aquino como ontológicamente inconsistente⁴⁹. Desde un punto de vista metafísico, la prioridad del acto sobre la potencia excluye la fundamentación del acto en la mera potencia.

Por el contrario, el enfoque desde el acto supera ambas dificultades. En la perspectiva del acto se lleva a cabo una fundamentación del acto en el acto, lo cual permite reconocer una identidad constitutiva al acto originario y plantearse la cuestión de la teleología de la libertad, el “para qué” de la misma.

Para empezar, el planteamiento desde el acto responde a la experiencia, que constata continuamente que la libertad se realiza en su actuar, en el ejercicio de la decisión. Al decidir, la libertad se pone en obra. El acto de libertad, en cuanto “decidirse” con una dualidad de dimensiones (inmanente y trascendente), remite a un acto originario al que compete actualizar actuando. Nos encontramos ante un doble orden del acto: el del acto originario y el del acto que consiste en el operar del primero. A este respecto, la referencia a Aristóteles es obligada.

No es necesario recordar que el estudio del acto en Aristóteles se caracteriza por la ductilidad de sus análisis, con una atención constante por no precipitarse hacia las conclusiones, confundiendo órdenes o modalidades de acto que en sí son diferentes. La distinción entre acto en cuanto sustancia, acto como hábito y acto como operación expresa la diversidad de órdenes en los que se reconoce el acto (acto como *entelequia* y acto como *energeia*). Lo mismo acontece con la distinción entre acto como *praxis* o acción y acto como *poiesis* u operación; o con la que señala entre *praxis teleia* y *kinesis*. Sin embargo, las distinciones aristotélicas no forman un esquema rígido, que acabaría por violentar la realidad tanto o más que un pensamiento confuso. Es claro que Aristóteles distingue en el *De anima* entre acto sustancial y acto segundo, identificando en el primero el acto originario del ser vivo y en el segundo la operación, como actuarse de la vida; como también es notoria la diferencia, que establece en el libro IX de la *Metafísica*, entre la operación que es praxis perfecta en cuanto posesión en sí de su fin (como es el

49 Cfr. *De substantiis separantibus*, VI, n. 67.

caso del conocer) y la operatividad transitoria que implica movimiento hacia un fin que le es extrínseco (como en el construir). Ahora bien, no puede tampoco olvidarse que en el libro XII de la misma obra, el Estagirita se remonta hasta un acto que, siendo completamente acto, es sustancia viva en cuanto puro conocer y felicidad plena. La distinción entre acto sustancial y operación se supera en la pura actualidad divina.

La metodología especulativa de Aristóteles no consiste únicamente en el análisis de lo que la experiencia nos muestra, con el objetivo de conceptualizar adecuadamente la realidad, sino también en la reconducción de lo derivado o fundado a lo originario o fundante. El itinerario de fundamentación se recorre gracias a una reflexión que identifica en la potencia del ente la contingencia de éste y, consecuentemente, se remite a un acto más originario, remontándose en último término hasta el acto sin potencia que es Dios. El desarrollo intelectual se lleva a cabo en una metafísica del acto, cuyo proceder consiste, en primer lugar, en trascender los ámbitos de los contenidos categoriales unívocos (característicos de las ciencias) para pasar al ámbito propiamente metafísico de la analogía y concentrarse en el acto⁵⁰. En segundo lugar, la reflexión metafísica consistirá en purificar progresivamente el acto de toda potencia, pasando de los movimientos y operaciones transitivas al actuar como praxis perfecta, de los actos segundos a los actos primeros, de las

50 «Para saber qué es sustancia hay que abandonar los conceptos unívocos, la forma como especie y pasar a los conceptos modales y analógicos de actualidad y posibilidad, acto y potencia. Lo que con este paso se consigue es llegar así a abarcar todo el ámbito de la sustancia, entendiendo por sustancia en primer lugar los seres vivos: plantas, animales, hombres. Si uno se atiene al contenido de las diversas especies de seres vivos, entonces su mirada queda circunscrita a cada ámbito particular. (...) En cambio, si uno se fija en el modo como en cada uno de estos diversos ámbitos las cuatro causas – material, formal, eficiente y final– actúan conjuntamente para hacer posible la vida de esta o la otra especie, entonces uno se percata de que, pese a la diversidad de contenidos, la función posibilitante es la misma. (...) La diferencia entre materia y forma deja entonces de ser una diferencia de contenido (...) y pasa a ser una diferencia de modo de ser» (F. INCIARTE, *Actualidad de la metafísica aristotélica*, cit., p. 28).

formas sustanciales en la materia a las sustancias inmateriales, de las sustancias que no son su actuar al acto puro, en quien sustancia es vida plena como conocer incondicionado y felicidad cumplida⁵¹.

Retornando al tema de la libertad finita, dos indicaciones de Aristóteles pueden revelarse pertinentes para aproximarse a la libertad desde el acto. La primera se encuentra en el tratado sobre la sustancia de la *Metafísica*. Después de haber analizado en el libro VI los distintos modos de decir “ente”, Aristóteles se detiene a dilucidar en los libros VII y VIII qué significa ente en cuanto sustancia, para pasar en libro IX a la cuestión del acto y la potencia. En el contexto del esclarecimiento de lo que es “ser como sustancia” y de la expresión de una sustancia en la definición de la misma, el Estagirita afirma que “la última diferencia será la sustancia de la cosa y su definición”⁵², lo cual quiere decir que, por ejemplo, en la determinación de la sustancia del hombre y en su definición como “animal racional”, lo definitivo –en el doble sentido de la palabra– radica en “racional”. La óptica en que nos encontramos es metafísica, por eso “*racional* indica un modo de comportamiento, de funcionar, de actuar, de vivir y, en definitiva, de ser”⁵³, no únicamente un componente lógico junto a otros⁵⁴. Racional no se yuxtapone a animal,

51 «Con este cambio de orientación desde lo unívoco hasta lo análogo o, lo que equivale a lo mismo, desde el contenido hacia la función, desde el qué hacia el cómo, la investigación metafísica (...) sólo ha recorrido una parte del camino. Sustancia es más actualidad que potencialidad, más alma que cuerpo. Pero sustancia propiamente dicha (...) no es actualidad de una potencialidad (...) sino actualidad sin potencialidad, (...) intelecto (*nous*) sin cuerpo» (*Ibid.*, p. 29).

52 *Met.*, VII, 12,

53 F. INCIARTE, *Actualidad de la metafísica aristotélica*, cit., p. 26. Cfr. C. FABRO, *La nozione metafisica di partecipazione*, Società Editrice Internazionale, Torino 1950, pp. 148 ss.

54 *In Metaphysic.*, L. VII, l. 2, n. 1564: «Unde patet quod multae partes definitionis non significant multas partes essentiae ex quibus essentia constituitur sicut ex diversis; sed omnes significant unum quod determinatur ultima differentia. Patet etiam ex hoc, quod cuiuslibet speciei est una tantum forma substantialis; sicut leonis una est forma per quam est substantia et corpus, et

sino que lo determina como el acto determina la potencia, englobándolo al especificarlo. De ahí que no se limite a indicar lo propio de una facultad del hombre y la modalidad de los actos de la misma. El término señala lo específico, por esencial, de la vida humana, es decir, que la vida específicamente humana es la vida racional, englobando en ello el resto de dimensiones del hombre (corporalidad, relacionabilidad, etc.) en cuanto humanas (corporalidad humana, relacionabilidad humana).

Si ahora nos trasladamos a la temática de la libertad, a la luz de lo visto cabe afirmar que, de un modo análogo a como ocurre con “racional”, la vida humana puede especificarse como vida libre, donde “libertad” no se limita a nombrar una característica de una facultad del hombre (la voluntad) y de los actos de ésta, sino que se refiere a lo peculiar del vivir humano. Si —en la óptica aristotélica— para los vivientes, vivir es ser⁵⁵; vivir para el hombre es ser racional y libremente (en su corporalidad, relaciones, actuaciones íntimas y sociales, etc.). Es decir, a su acto radical le compete la libertad.

La segunda indicación la tomamos del libro II del *De anima*, en el que Aristóteles se detiene a esclarecer algunas cuestiones del principio vital del viviente (el alma) y de sus operaciones. Por lo que respecta al alma

animatum corpus et animal, et leo. Si enim essent plures formae secundum omnia praedicta, non possent omnes una differentia comprehendere, nec ex eis unum constitueretur». De lo que se concluye lo siguiente: «sed dicendum est, quod partes definitionis significant partes rei, in quantum a partibus rei sumuntur partes definitionis: non ita quod partes definitionis sint partes rei. Non enim animal est pars hominis, neque rationale; sed animal sumitur ab una parte, et rationale ab alia. Animal enim est quod habet naturam sensitivam, rationale vero quod habet rationem. Natura autem sensitiva est ut materialis respectu rationis. *Et inde est quod genus sumitur a materia, differentia a forma, species autem a materia et forma simul*» (In *Metaphysic.*, L. VII, l. 9, n. 1463); «*Aliter diversificatur materia per formas et aliter genus per differentias. Forma enim non est hoc ipsum quod est materia, sed facit compositionem cum ea. Unde materia non est ipsum compositum sed aliquid eius. Differentia vero additur generi non quasi pars parti sed quasi totum toti*» (In *Metaphysic.*, L. X, l. 10, n. 2114).

55 Cfr. *De anima*, B, 4, 415 b 8-22.

en cuanto principio vital, el Estagirita muestra en primer lugar que ésta debe ser considerada acto sustancial del viviente. Ahora bien, en segundo lugar, y con el objetivo de ilustrar mejor sus características, Aristóteles establece una comparación entre el principio vital de orden sustancial (el alma) y dos modalidades de acto distintas, propias del hombre: la ciencia, en cuanto hábito poseído, y el teorizar, en cuanto ejercicio del pensamiento. La ciencia es acto, en la medida en que indica la posesión de una serie de conocimientos adquiridos por el hombre, para los que antes estaba en potencia. Sin embargo, la posesión de la ciencia no implica que el sujeto esté considerando lo sabido constantemente. El teorizar, por su parte, en cuanto acto de contemplación intelectual de lo aprendido, consiste en una actualización de lo poseído por el hábito de la ciencia; acto en el que el sujeto actualiza operativamente la ciencia. En este sentido, el teorizar se asienta en la ciencia y consiste en su actualización natural (en el nivel de la operación).

Una vez establecida la relación entre ciencia y teorizar, Aristóteles se pregunta a qué se asemeja más el alma, si a la ciencia o al teorizar. El Estagirita presupone que el lector no ha olvidado que estamos hablando de un acto sustancial y que, por tanto, lo preguntado no deja de ser una comparación, sin ánimo de elaborar concepciones unívocas. La respuesta reza así: “Es evidente que el alma es como la ciencia; y es que teniendo alma se puede estar en sueño o en vigilia y la vigilia es análoga al teorizar mientras que el sueño es análogo a poseer la ciencia y no ejercitarla”⁵⁶. En otras palabras, el acto originario y constitutivo del

56 El texto completo es el siguiente: «Luego el alma es necesariamente sustancia en cuanto forma específica de un cuerpo natural que en potencia tiene vida. Ahora bien, la sustancia es entelequia, luego el alma es entelequia de tal cuerpo. Pero la palabra *entelequia* se entiende de dos maneras: una, en el sentido en que lo es la ciencia, y otra, en el sentido en que lo es el teorizar. Es, pues, evidente que el alma lo es como la ciencia: y es que teniendo alma se puede estar en sueño o en vigilia y la vigilia es análoga al teorizar mientras que el sueño es análogo a poseer la ciencia y no ejercitarla. Ahora bien, tratándose del mismo sujeto la ciencia es anterior desde el punto de vista de la génesis, luego el alma es la entelequia primera de un cuerpo natural

viviente es susceptible de actualizaciones en el orden de los actos segundos. Dichas actualizaciones no son indiferentes con respecto al acto primero, como el teorizar no lo es para la ciencia. Lo propio de la ciencia, en cuanto hábito de la inteligencia, es el que el pensamiento ejerza la teoría, ya que es en tal estado cuando el pensamiento es plenamente acto.

El paso de la ciencia al teorizar consiste, en último término, en una actualización de la teleología de la primera y, por eso, en expresión de Aristóteles, un *encaminarse hacia sí mismo, hacia su actualización*⁵⁷. Retornando a la comparación establecida por el Estagirita, el acto sustancial del viviente requiere ser “actualizado” en plenitud, como la ciencia por el teorizar, y tal actualización no es más que la realización de su teleología. Dicho con otras palabras, el viviente posee una identidad constitutiva o esencial, que proviene de su acto sustancial y lo constituye en el ente que es. Sin embargo, tal identidad no consiste todavía en su identidad definitiva o plena. Esta se obtiene al realizar su *telos*. Por eso, el ente es plenamente sí mismo cuando alcanza su finalidad. En el caso del viviente, la finalidad no consiste en una alteración, sino en ser sí mismo en el ejercicio acabado del propio vivir, actuando su acto más propio. Desde lo alcanzado, por una parte, sigue la antropología del *De anima*, con la determinación de los contenidos de lo que significa lo visto para el hombre, y, por otra, empiezan la *Ética* a Nicómaco y la *Ética* a Eudemo para discernir en qué consiste la vida cabal en el hombre (felicidad como *eudaimonia*), cómo se alcanza (a través de las virtudes y su ejercicio) y en qué acto radica su plenitud última (el fin último como contemplación de Dios)⁵⁸.

que en potencia tiene vida» (*De anima*, B, 1, 412 a 19-28).

57 *De anima*, B, 5, 417 b 6-9: «El que posee el saber pasa a ejercitarlo, lo cual o no es en absoluto una alteración -puesto que se trata de un proceso hacia sí mismo y hacia la entelequia- o constituye otro género de alteración. De ahí que no sea correcto afirmar que el que piensa sufre una alteración cuando piensa, como tampoco cabe decir que quien edifica sufre alteración alguna al edificar».

58 Aristóteles señala: «todos dicen ser la felicidad el sumo bien, y el vivir bien

Santo Tomás retoma la reflexión aristotélica, por un lado, subrayando que los órdenes de acto no deben confundirse⁵⁹, pero, por otro, indica que alcanzar o no su teleología no es indiferente para el acto sustancial del ente: su fin se da en el ejercicio del acto más propio⁶⁰.

Si volvemos a la conexión entre libertad y acto sustancial del hombre, análoga a la señalada por Aristóteles entre “vida humana” y “racional”, lo que hemos reconocido con respecto a la teleología del vivir permite aproximarse a la cuestión de la identidad y de la teleología de la libertad, sin “cosificarla” o reducirla a espontaneidad biológica o cultural. La libertad originaria se nos muestra como propia de un ente dotado de una identidad y de la consiguiente teleología, en un ser finito como es el hombre; identidad y teleología que no provienen exclusivamente de las dimensiones somáticas e históricas del hombre, aunque estas ocupen un lugar relevante en la determinación de la identidad de cada hombre.

y el obrar bien juzgan ser lo mismo que vivir prósperamente [ser feliz, *eudaimonein*], *Et. Nic.*, I, 4, 1095 a 18-20. Cfr. al respecto I. YARZA, *La racionalità dell'etica di Aristotele. Uno studio su "Etica Nicomachea I"*, Armando, Roma 2001, concretamente lo concerniente la explicitación del *ergon* del hombre en pp. 116ss y 144ss.

59 *S. Th.* I-II, q. 3, a. 2 ad 1: «Vita dicitur dupliciter. Uno modo, ipsum esse viventis. Et sic beatitudo non est vita, ostensum est enim quod esse unius hominis, qualecumque sit, non est hominis beatitudo; solius enim Dei beatitudo est suum esse. Alio modo dicitur vita ipsa operatio viventis, secundum quam principium vitae in actum reducitur, et sic nominamus vitam activam, vel contemplativam, vel voluptuosam. Et hoc modo vita aeterna dicitur ultimus finis».

60 *S. Th.* I-II, q. 3, a. 2: «Secundum quod beatitudo hominis est aliquid creatum in ipso existens necesse est dicere quod beatitudo hominis sit operatio. Est enim beatitudo ultima hominis perfectio. Unumquodque autem intantum perfectum est, inquantum est actu, nam potentia sine actu imperfecta est. Oportet ergo beatitudinem in ultimo actu hominis consistere. Manifestum est autem quod operatio est ultimus actus operantis; unde et actus secundus a Philosopho nominatur, in II *De anima*, nam habens formam potest esse in potentia operans, sicut sciens est in potentia considerans. Et inde est quod in aliis quoque rebus res unaquaeque dicitur esse propter suam operationem, ut dicitur in II *De caelo*. Necesse est ergo beatitudinem hominis operationem esse».

La identidad y la teleología ontológicas son constitutivas para la libertad humana, como lo son para lo racional. El acto sustancial o constitutivo del hombre posee una identidad (por la que el hombre es quien es) y una teleología (en la que el hombre alcanza su identidad definitiva), de ahí que el itinerario de la libertad en la existencia humana sea un “encaminarse hacia sí mismo” o bien un alienarse.

La perspectiva del acto, apenas apuntada, permite superar la unilateralidad que reconocíamos en la equivalencia libertad-posibilidad, a través de la articulación de acto y potencia en el orden de la libertad del hombre. Junto a ello, en el enfoque desde el acto, la autonomía de la libertad significa, por una parte, que su *telos* es intrínseco, lo cual comporta que los ejercicios de la libertad impliquen una ganancia en sí hacia su realización plena o una pérdida de sí encaminada hacia la alienación. Su *nomos* radica en ella, pero sin disociar libertad y verdad. Por otra parte, autonomía denota que la libertad es siempre actuación desde sí que repercute en sí.

Es evidente que el camino no ha hecho más que empezar. Quedan todavía etapas importantes, tanto para precisar el modo de considerar la identidad y la teleología en el caso de la libertad humana, como para analizar su articulación con las diversas dimensiones de la persona humana (cuerpo, psique, relaciones, etc.). Por lo demás, es menester proseguir con el esclarecimiento de la libertad originaria, considerándola, en una óptica tomista, a luz de la noción de espíritu en el hombre y de la distinción de esencia y acto de ser⁶¹. A este respecto, sirva como sugerencia una última indicación de Fabro: “La búsqueda de la determinación del sentido de la libertad supone penetrar en el mismo núcleo del hom-

61 Fabro tiene, en estos puntos, afirmaciones audaces que merecerían un estudio equilibrado: «Il *volò* nella sfera esistenziale è l'atto di tutti gli atti, come è lo *esse* (nel senso tomistico e forse anche in quello hegeliano e heideggeriano) nella sfera metafisica. Il *volò* è l'atto di tutti gli atti nel senso diretto e primario che esso *può* muovere tutte le altre facoltà» (C. FABRO, *L'io e l'esistenza*, cit., n. 11, p).

bre como espíritu y fundamentarlo como persona⁶².

62 C. FABRO, *Essere e libertà*, cit., p. 241.

IV. EL ITINERARIO HACIA DIOS: DIMENSIONES EXISTENCIALES, HERMENÉUTICAS Y METAFÍSICAS

1. El dinamismo antropológico

Constituye un lugar común de la reflexión antropológica contemporánea subrayar que el hombre es un ser dinámico, susceptible de ser considerado con rigor sólo si se aborda su estudio desde una perspectiva que tematice su peculiar dinamicidad¹. La experiencia común testimonia que el hombre no posee un carácter estático, ni es constitutiva y existencialmente un ser que estribe en dejarse llevar por unos procesos extrínsecos —o incluso intrínsecos— con los que interacciona de un modo meramente espontáneo, sea éste natural o adquirido culturalmente. El hombre ha recibido en sus manos su existencia con el *imperativo* de *llevarla a cabo*. Él la conduce a lo largo del tiempo, en constante relación con el contexto que le circunda y con sus contemporáneos.

El protagonismo de cada cual en su propia biografía se pone de manifiesto tanto en las decisiones con las que determina el rumbo de su existencia en las circunstancias por las que transita, como en el cuño que se imprime a sí mismo con dichas decisiones. El uso de la libertad repercute evidentemente en el contexto social y ecológico en el que se encuentra y determina la modalidad de las relaciones interpersonales que establece; no obstante, la acción libre deja su primer resultado en el mismo sujeto. El ser humano, en su individualidad insustituible y con

1 El capítulo retoma el artículo “El itinerario hacia Dios: dimensiones existenciales, hermenéuticas y metafísicas”, *Acta philosophica*, 13-1 (2004), 99-123.

su libertad intransferible, *configura temporalmente la identidad* que va adquiriendo y le caracteriza personalmente. Es un ser biográfico.

Sin embargo, la amplitud del protagonismo de cada uno es parcial, dado que se halla condicionada por las circunstancias que determinan su entorno —cultura, situación social, prójimo— y por el estado en el que cada uno se encuentra, con su corporeidad y psiquismo: salud o enfermedad, edad, aptitudes, etc. El contexto y los estados condicionan las posibilidades efectivas de la libertad, aunque, de todos modos, no la anulen. La experiencia cotidiana nos muestra la diversidad con que reaccionan y se orientan diferentes personas en estados o contextos semejantes. Lo que se padece (enfermedad, contrariedades, limitaciones) o se recibe (dotes, educación, bienes) no aniquila la iniciativa del hombre, ni le subtrae su capacidad activa, excepto en casos extremos. De ahí que el hombre sea un ser histórico en el doble sentido de un ser que existe en un contexto heredado e influye en el mismo. Hay “curso” en la historia —es decir, hay historia en cuanto tal— porque el dinamismo del hombre es capaz de superar los parámetros que definen un contexto histórico recibido y darse una nueva configuración social, política, cultural, etc.

A raíz de lo visto, se puede concluir que la índole autoconfigurante del hombre posee una dimensión tanto biográfica como histórica, en la medida en que cada uno modela su persona con los actos con los que asume la situación en la que se encuentra, y decide sobre sí mismo y sobre lo que le circunda según sus posibilidades. La capacidad de autoconfigurarse remite a la libertad y a la inteligencia, como a sus condiciones de posibilidad. Si el hombre no fuese consciente de sí mismo, de lo otro (lo impersonal) y de los otros (el otro personal) y no poseyese la prerrogativa de decidir sobre sí mismo en las relaciones con la alteridad, el ser humano carecería de biografía “humana” e historia de la “humanidad”.

Ahora bien, el dinamismo configurante de la propia identidad y constructor de historia es tal, porque el hombre experimenta la *insuficiencia* de lo alcanzado y la reconoce en cuanto carencia. Por eso, su dinamismo

libre no se detiene. Éste vive de la tensión entre una *exigencia* intrínseca del mismo hombre por llevarse a cabo de un modo pleno y la conciencia del carácter insuficiente de lo realizado o adquirido. El quietismo sólo es posible en quien considere que su ser ya ha alcanzado su plenitud o en quien desconfíe totalmente de la existencia, con un pesimismo insuperable.

La conciencia de la insuficiencia encierra una dualidad: por una parte, impulsa a seguir adelante, trascendiendo lo heredado o adquirido; por otra, constata la insatisfacción que deja en el hombre todo lo realizado por él. Subsiste un hiato incolmado entre las realizaciones y configuraciones históricas, y la exigencia intrínseca del hombre de ser cabalmente que se expresa en su anhelo de felicidad. Estos dos aspectos señalan sendos rasgos fundamentales del hombre en su dinamismo esencial, que pueden ser designados con los términos *apertura* y *finitud*. Detengámonos en ellos.

2. Las aperturas de la existencia humana

a) El carácter abierto del hombre y la experiencia de la apertura

El hombre es un ser abierto tanto con respecto a sí mismo, como en sus relaciones con la alteridad (lo otro y el otro). Apertura con respecto a sí mismo indica que el ser humano no se encuentra encerrado en un dinamismo instintivo, de índole natural o fruto de hábitos de comprensión y comportamiento impuestos. La experiencia de tomar decisiones manifiesta que la existencia se enfoca en ocasiones en oposición a lo natural o a las pautas culturales. La crítica y la resistencia o intento de innovación con respecto a los propios impulsos naturales o culturales nos hablan de una apertura con relación a uno mismo, que se realiza en el uso responsable de la inteligencia y de la libertad, en cuanto capacidad

autoconfigurante y exigencia intransferible de llevarse a cabo.

La apertura del dinamismo humano se refiere también a lo otro y al otro. En el primer caso, dicha apertura se muestra en la capacidad de ir más allá del contexto recibido, tanto ecológico como cultural, e introducir novedades, impulsando la historia. En el segundo —en las relaciones con los otros—, la apertura se manifiesta como reconocimiento del tú, respeto de su dignidad y respuesta ética al llamamiento que su misma presencia me dirige, como han subrayado Buber, Levinas, Guardini, entre otros². Dicha respuesta se realiza según una multiplicidad de formas en las relaciones interpersonales, en función de la diversidad de la interpe-lación que caracteriza a cada modalidad de relación humana (familiar, de amistad, de solidaridad, fortuita, etc.).

Como aludíamos, la apertura con respecto a sí y a la alteridad sólo es posible en un ser que sea consciente de sí y de la alteridad en cuanto tales, y que posea el poder-deber de autoconfigurarse relacionándose con lo otro y los otros. De ahí que la apertura a la que nos referimos sea exclusiva de un ser que esté presente ante sí mismo y haya sido dado a sí mismo. Con otras palabras, la apertura es propia de un ser con interioridad o intimidad, con una dimensión *inmanente*, en cuanto permanencia en sí y pertenencia a sí, autoconciencia y autoconfiguración. Al mismo tiempo, es evidente que la apertura indica de suyo que el hombre no es una entidad clausurada, sino alguien a quien compete trascender. La dimensión *trascendente* es constitutiva del hombre.

La apertura que caracteriza al ser humano y le capacita para desarrollar su dinamismo personal e histórico se fundamenta operativamente, en la multiplicidad de sus modalidades y aspectos, en la *apertura originaria* de la persona *al ser*. No nos detendremos, por razones de espacio, a explicar temáticamente este presupuesto de la apertura histórica del hom-

2 Cfr. M. BUBER, *Yo y tú*, Caparrós editores, Madrid 1998; E. LEVINAS, *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad*, Sígueme, Salamanca 1997; R. GUARDINI, *Mundo y persona. Ensayos para una teoría cristiana del hombre*, Guadarrama, Madrid 1963, *id. Libertad, gracia y destino*, Dinor, San Sebastián 1957.

bre, ni a delinear sintéticamente las maneras y los ámbitos en los que esta última se actúa. Para nuestro propósito será suficiente indicar que la apertura originaria al ser —base de todo el dinamismo de apertura del hombre— consiste, por un lado, en el reconocimiento de la realidad en cuanto tal —que subyace en cualquier acto cognoscitivo o práctico estrictamente humano— y, por otro, en la conciencia de las dimensiones trascendentales del ser, tematizadas en la denominada doctrina de los trascendentales (*ens, verum, bonum, pulchrum*), y de la persona.

La observación, frecuentemente repetida por Tomás de Aquino, de que lo originario en el conocimiento (*primum cognitum*) es el saber del “siendo” de lo real (*ens*), subraya la principalidad del reconocimiento de la realidad en su carácter activo de “ser”. Este reconocimiento constituye una condición indispensable para la acción creativa de la libertad humana. La conciencia de la realidad en cuanto tal permite caer en la cuenta de que los estímulos que se reciben de ella, no la agotan. La realidad es susceptible de ser considerada como tal, más allá de lo estimulante que se percibe de ella, de su atracción o repulsión instintiva o cultural. Gracias a lo cual, el hombre es capaz de emprender un proyecto cognoscitivo o bien plantearse encontrar usos nuevos en lo que le circunda. Así mismo, el saber de lo real es presupuesto indispensable de la acción libre con la que el yo se autoconfigura intencionalmente y establece relaciones de índole personal.

El reconocimiento de lo real en cuanto tal no acontece como conciencia de un “todo indiferenciado”, sino en cuanto ser consciente del carácter de “siendo” del yo, del tú y del ello —de cada uno a su modo—, imprescindible para establecer una relación libre. El saber incipiente del “soy” del yo, del “eres” del tú y del “es” del ello constituye la base de las interrogaciones que se plantea el hombre y de su apertura a la realidad, tanto cognoscitiva como prácticamente.

La experiencia personal e histórica nos muestra que el dinamismo humano conduce a ganar en altura o profundidad en su carácter de apertura.

La educación es un proceso por el que la persona accede —se abre— a ámbitos para los que antes estaba cegada. Los conocimientos y hábitos que adquiere le permiten ampliar sus posibilidades en el ejercicio de llevarse a cabo. En muchas ocasiones, los nuevos ámbitos alcanzados le facilitan crecer como persona, aunque en sí mismos no sean imprescindibles para serlo plenamente. Sin embargo, hay algunos ámbitos que son requeridos como una exigencia intrínseca para llevarse a cabo como persona de un modo cabal. Uno de ellos es el ámbito de la ética. La historia testimonia que el de la religión es otro. En ambos casos nos encontramos ante dimensiones de la existencia que no son accesorias o sectoriales, ni meramente culturales, pues se refieren al núcleo de la persona y la implican en su totalidad. Lo ético y lo religioso no atañen al hombre en un aspecto, sino en cuanto hombre; no lo califican sólo óptica o categorialmente, sino sobre todo ontológica y trascendentalmente.

La apertura en estos ámbitos no acontece como un acto singular, con el que se accede a dicha dimensión de un modo directo y definitivo, de suerte que, una vez introducidos en ella, se permanece estáticamente. La apertura a estas dimensiones es dinámica, tanto en sus primeros pasos como después. En estas dimensiones se debe crecer: su acceso exige continuar en el proceso de apertura. Nos encontramos en unos ámbitos en los que la apertura es progresiva. Su acceso y desarrollo constituyen un *itinerario* que cada persona recorre con el uso de su inteligencia y libertad.

En muchas ocasiones, el acceso y el crecimiento en dichas dimensiones tiene lugar de un modo natural gracias a la educación que se recibe y a la madurez de la experiencia que el hombre alcanza en el curso de su existencia. En otras, el acceso o desarrollo pueden requerir un proceso más explícito de apertura. En todos ellos, sin embargo, es necesaria la asimilación consciente de la apertura y la respuesta libre a lo que ella implica. Detengámonos un momento a considerar, aunque sea de un modo somero, algunas experiencias de apertura que nos permitan com-

prender mejor lo que llevamos dicho.

b) Diferentes modalidades de apertura

La experiencia estética es muy rica en sus contenidos y grados de intensidad. No es lo mismo la vaga sensación de belleza que puede despertar un objeto de buen gusto, que la conmoción de quien se enfrenta con una auténtica obra de arte. La experiencia estética no equivale al interés que pueden suscitar unos restos arqueológicos de indudable valor histórico, ni a la sensación placentera de una decoración agradable. La obra de arte conmueve, y lo hace porque el sujeto se siente interpelado por ella. La obra, ya sea una pieza literaria o musical, un cuadro o una representación de teatro, se dirige al lector, oyente o espectador, y reclama de él una actitud activa. Solicita una respuesta interior. La obra puede suscitar en el sujeto interrogantes radicales que hagan oscilar convicciones precedentes; es capaz de acompañarle a reconsiderar la existencia o le confirma en sus comprensiones y actitudes, alentándole a penetrar más en ellas. La obra de arte insta a la inteligencia y exhorta a la libertad a ejercerse en la interioridad del sujeto, para repercutir luego en su acción externa. El “Guernica” de Picasso o “El Cristo” de Velázquez son vistos como lo que son, únicamente cuando el sujeto penetra en el “orden de cosas” que el cuadro indica y en el que la obra es obra. Dicha penetración reclama la inteligencia y la libertad; sin ella, el cuadro se limita a ser un mero objeto decorativo o un simple vestigio de una época o acontecimiento histórico. Algo análogo sucede con la lectura de una obra maestra de la literatura, oír una pieza musical o contemplar una obra arquitectónica³.

La conmoción que provoca la obra no se limita a la esfera afectiva o

3 Cfr. G. STEINER, *Presencias reales*, Destino, Barcelona 1991; M. HEIDEGGER, “Der Ursprung des Kunstwerkes”, en *Holzwege*, Gesamtausgabe, Vittorio Klostermann, Frankfurt a. M. 1977, Bd. 5, pp. 209-267.

sensitiva; por el contrario, repercute también en la inteligencia y en la libertad, en la medida en que es la persona en cuanto persona quien es llamada en causa. Por eso, la experiencia estética es —en los casos en los que acontece con intensidad— una experiencia de apertura a una dimensión de la existencia para la que el sujeto estaba cerrado, o bien es una experiencia de apertura en cuanto penetración ulterior en una dimensión para la que ya se estaba abierto.

Otra modalidad de experiencia de apertura, muy cercana a la anterior, tiene lugar a través de la narrativa, de la alegoría o el simbolismo. Un ejemplo de ello es la conocida página del *II Libro de Samuel (II Sam 12, 1-14)*, en la que el profeta Natán se dirige al rey David para relatarle la historia de un hombre rico, que agasaja a una visita no con una de sus numerosas ovejas, sino substrayéndole a su vecino la única que poseía. Ante la ira que se desata en David por el comportamiento claramente injusto del protagonista de la narración, el profeta le indica que es precisamente su acción de hacerse con la mujer de Urías y mandar a éste a una muerte segura, lo que se describe alusivamente en el relato. David recapacita y eleva su clamor de arrepentimiento. La narración ha inducido la apertura de David a la dimensión ética de la acción cometida, gracias a la cual David es capaz de comprender plenamente lo que ha ejecutado. La apertura consiente una hermenéutica más certera de lo acontecido y reclama una respuesta de su libertad; en este caso, la contrición.

Los modos en los que se realiza una apertura son muy variados; sin embargo, en todos ellos la persona se sabe interpelada en su libertad. Es más, la apertura solamente acontece cuando la libertad se decide a asumir lo que ella implica. En este sentido, la experiencia estética es una experiencia hermenéutica peculiar en la que la interpretación conduce a situarse en un horizonte de comprensión de la existencia más amplio, o a penetrar más en él, solicitando del sujeto una respuesta libre.

La apertura de que tratamos implica el *reconocimiento* de una dimensión

de la existencia, que supone de algún modo una actitud crítica, en la medida en que requiere ser consciente de la insuficiencia del horizonte de comprensión y de la actitud existencial en la que antes el yo se movía. El reconocimiento conlleva una exigencia sin la cual no tiene lugar la apertura. Cuando el reconocimiento tiene que ver con una persona, la apertura acontece como *encuentro*. Esto último es de especial relevancia en el caso de una religión en la que Dios es reconocido como ser personal. Como indicábamos, la obra de arte conmueve en la medida en que el sujeto se descubre interpelado por ella. Interpelar significa pro-vocar, es decir, dar lugar a una llamada o apelo que, proviniendo de una alteridad, se dirige al yo. La pro-vocación de la obra acaece porque su voz encuentra una resonancia interior en el sujeto. La resonancia tiene lugar en la medida en que la provocación corresponde a una exigencia latente, que la obra despierta. La provocación *responde* a una *exigencia* ontológica del sujeto y *exige* de éste una *respuesta*. Este doble orden de exigencia y respuesta, uno ontológico del sujeto que evoca la obra y otro existencial que la apertura demanda al sujeto, está contenido en la experiencia hermenéutica intensa. Todo ello pone de manifiesto la relación entre el *pulchrum* de la obra, la verdad que muestra o alude y la pretensión ética que conlleva o supone.

Otro contexto en el que puede tener lugar una apertura lo constituye la amplia gama de experiencias del sufrimiento, que tantas veces hacen vacilar la ubicación existencial en la que la persona se encontraba instalada. Sufrir física o psíquicamente, padecer una desgracia, ser sometido a la injusticia, enfrentarse con la muerte, demarcan un conjunto de experiencias humanas que interrogan al hombre, reclamando de él una respuesta. En estas situaciones, lo evidente de la existencia se pone en entredicho; el orden operativo y hermenéutico en el que discurría la vida empieza a resquebrajarse; lo inmediato no se presenta ya con el cariz de lo definitivo o de lo único real. El hombre que padece —y, más todavía, el que hacer sufrir si cae en la cuenta de lo que ejecuta— es impulsado

a interrogarse acerca de la existencia y de sus dimensiones esenciales, superando ya de este modo el ámbito u horizonte anterior. La pregunta, en cuanto expresión de perplejidad y conciencia del carácter insuficiente de lo asumido preliminarmente, es una de las primeras modalidades de un acto de trascendencia, ya que implica ir críticamente más allá del marco de comprensión previo. La pregunta es un modo de abrirse que, en ocasiones, conduce a reconocer una dimensión del ser que antes se mantenía velada.

De nuevo aquí, la experiencia despierta una exigencia latente; en este caso, la exigencia de un sentido para la existencia que trascienda lo inmediato: el sufrimiento que se padece. Junto a ello, la experiencia de la aflicción solicita del sujeto una respuesta libre: la reacción ante el sufrimiento que se especifica en el modo concreto de asumirlo y contrastarlo en función del sentido global de la existencia, que el mismo sufrimiento ha cuestionado o inducido.

En otros casos, la experiencia de apertura, reconocimiento y exigencia acontece con motivo de un encuentro personal, como el pensamiento dialógico y el personalismo han analizado⁴. Las modalidades de un encuentro con un tú, que conlleve una experiencia como la señalada, son múltiples. El enamoramiento abre a la persona a una dimensión de la existencia, que se reconoce en el encuentro con el tú, e interpela al yo como una exigencia intrínseca suya que requiere una respuesta libre. El ejemplo o ejemplaridad de vida que puede ofrecer un tú, su modo de conducirse en la existencia y de enfrentarse con sus eventos, puede incitar al yo a abrirse a una dimensión del ser para la que estaba cerrado y que el tú muestra testimoniándola. El mártir —tanto en el sentido amplio del vocablo griego de quien testifica, como en el restringido del que confiesa con fidelidad a costa de la vida— provoca al yo, poniendo en evidencia una dimensión de la existencia, invitándole a adentrarse en ella

⁴ Cfr. B. CASPER, *Das dialogische Denken: F. Rosenzweig, F. Ebner, M. Buber*, Herder, Freiburg 1967.

y suscitando la conciencia de una responsabilidad que no puede eludir. La apertura no es susceptible de ser impuesta con violencia ni de ser obligada manipulando. Abrirse corre a cargo de cada uno, con una respuesta intelectual y libre que pertenece a la intimidad de la persona. Por ello, la experiencia ética de la responsabilidad ante el prójimo menesteroso constituye otro ámbito en el que acontece una apertura. Como ha recordado Levinas, el rostro necesitado del otro —y todo otro es indigente— se dirige al yo requiriendo una respuesta moral. El encuentro con el prójimo menesteroso, y su reconocimiento como tal, tienen lugar sólo si el yo supera una existencia centrada en su *ego*, identifica la penuria del otro, no se ensordece ante su súplica y contesta éticamente a su imperativo. La apertura a la dimensión ética de la existencia acontece como un reconocimiento de la misma, que permite adentrarse en un modo de vivir más intenso y auténtico, y por eso se muestra como una exigencia propia de la identidad ontológica del hombre. Por lo demás, y retomando sugerencias de Buber, sólo así el yo encuentra al tú como un tú, sin transformarlo en un objeto utilizable, y únicamente así el yo es un yo verdadero. La ausencia del reconocimiento de la dimensión ética ciega al yo ante el tú; dicha ausencia se expresa como objetualización o instrumentalización del tú. Cada vez que el yo no se considera éticamente comprometido ante el otro, mira al tú como a un ello, susceptible de ser manipulado, y no le reconoce su identidad. Esta actitud de cerrazón intelectual y de clausura ética conduce a cometer una injusticia con respecto al otro y simultáneamente aliena al yo, el cual pierde progresivamente su autenticidad.

Las experiencias de apertura que hemos reseñado tienen lugar en el dinamismo temporal de la existencia. Existir significa para el hombre recorrer un itinerario en el que la persona se abre a las dimensiones ontológicas, radicales, del ser y se adentra en ellas con el uso de su inteligencia y su respuesta libre. Abrirse implica ganar en inteligibilidad; con otras palabras, posee un rendimiento en términos cognoscitivos. Aper-

tura a una dimensión y reconocimiento de la misma, implica penetrar en el conocimiento del ser propio y ajeno, comprendiéndolo con una profundidad creciente, situándose en un horizonte de consideración de mayor alcance.

Ahora bien, la experiencia de apertura, reconocimiento y exigencia — en el doble sentido de *exigencia intrínseca* del hombre, que se desvela ante la conciencia, y de *exigencia de una respuesta* por parte del yo a lo que conlleva dicha exigencia intrínseca— acrecienta en la persona la conciencia de la necesidad de no conformarse con comprensiones de la existencia someras o parciales. La ganancia en inteligibilidad que la apertura origina, induce en el hombre la actitud de detenerse a reflexionar sobre lo alcanzado. El dinamismo de apertura convierte al hombre en un ser advertido, que percibe la urgencia de pensar ulteriormente y preguntar. El dinamismo intelectual que se desencadena, conduce a no conformarse con comprensiones asumidas gracias a presupuestos no indagados. La reflexión vuelve sobre lo asumido para dilucidar sus presupuestos ontológicos e intelectuales, gracias a un interrogar cada vez más radical. La hermenéutica de la existencia conduce hacia la metafísica.

c) De la apertura existencial a la metafísica

La actitud meta-física consiste, a este respecto, en desentrañar lo que en otros ámbitos cognoscitivos, como en las ciencias (de carácter sectorial por su misma naturaleza) o en la actitud pragmática, se presume sin tematizar explícitamente. De ahí que Aristóteles afirme: «Hay, en efecto, una causa de la salud y del bienestar, y de lo matemático hay principios y elementos y causas y, en suma, toda ciencia basada en la razón o que participa en algo del razonamiento versa sobre causas y principios, ora más rigurosos ora más simples. Pero todas estas ciencias, habiendo circunscrito algún ente y algún género, tratan acerca de él, y no acerca

del ente como tal y en cuanto ente»⁵. Las ciencias indagan entidades, procesos y eventos que acontecen en un determinado ámbito de la realidad (lo físico, lo biológico, lo sociológico, etc.), acotado metodológicamente. Sin embargo, lo estudiado en las ciencias presupone el ser de lo tematizado por ellas. Qué significa, en último término, *ser* en el sentido activo, verbal, que resuena en el participio presente *ens* (del que proviene el neologismo “ente”, como caminante es quien activamente camina y oyente, el que oye), es algo que las ciencias no cuestionan, sino que presuponen. Esto es lo que inquiere la metafísica.

La radicalización intelectual que se ejerce en la metafísica consiste en un preguntar que atañe a lo presupuesto y no pensado; se encamina — en cuanto radicalización — hacia la raíz. «Hay una ciencia que considera el ente en cuanto ente y lo que le corresponde de suyo. Y esta ciencia no se identifica con ninguna de las que llamamos particulares, pues ninguna de las otras especula en general acerca del ente en cuanto ente»⁶. En este sentido, la metafísica estriba en un movimiento que se dirige de lo presupuesto a la base que lo sostiene, a su fondo o fundamento, para considerarlo intelectualmente. «Buscamos los principios y las causas de los entes, pero es claro que en cuanto entes»⁷, en su “siendo”, en su ser. Así surge el imperativo de plantearse preguntas radicales que, por referirse a la raíz, atañen a lo integral de lo que existe y no sólo a una o algunas de sus dimensiones. La experiencia de la apertura encauza hacia la reflexión intelectual, gracias a la cual se puede acceder a una nueva apertura o a penetrar ulteriormente en lo ya entrevisto. Como es lógico, la interrogación requiere ser elaborada e impele a ponerse en camino hacia una respuesta. También, en este sentido, la reflexión teórica o especulativa es un itinerario intelectual. La radicalización del preguntar encamina hacia la raíz o fundamento; su itinerario puede ser designado

5 *Met.*, VI, 1, 1025 b 4-10.

6 *Met.*, IV, 1, 1003 a 21-24.

7 *Met.*, VI, 1, 1025 b 3-4.

entonces como fundamentar. Pero en cuanto tal, es una travesía. Desde un punto de vista ontológico, el libro XII de la *Metafísica* de Aristóteles, en donde la pregunta por el ente se radicaliza hasta tematizar el interrogante acerca de Dios, es comprensible sólo si antes se han recorrido, por lo menos, las etapas en las que el pensamiento se enfrenta con los problemas de los libros IV, VI, VII, VIII y IX. El acceso a Dios que sintetiza Tomás de Aquino en sus famosas formulaciones de los comienzos de la *Suma Teológica* son vías; como también son trayectorias especulativas las restantes consideraciones presentes en sus obras con las que la inteligencia se remonta hacia Dios.

Una de las vías que conducen a abrirse a la dimensión radical de la existencia personal y ajena, y a plantear interrogantes últimos, radicales y de carácter global, es la experiencia de la finitud. Gracias a ella, el hombre se ha percatado de la cuestionabilidad de la propia existencia y del ser de lo que le rodea. Movidado por la conciencia de la finitud, el ser humano ha elevado la mirada más allá de lo inmediato. Estimulado por la urgencia que despierta, el hombre se ha planteado cuestiones metafísicas. En efecto, la experiencia de la finitud no se reduce a algunos aspectos o sectores de lo real, sino que abarca todo lo que constituye nuestro ámbito inmediato de experiencia. Junto con la apertura, la experiencia de la finitud es un elemento constitutivo esencial del dinamismo histórico y biográfico del hombre; por ello, requiere ser tematizada si se pretende alcanzar una comprensión rigurosa del hombre y de su modo de conducir la existencia.

3. La inteligencia y la libertad ante la finitud

La comprensión espontánea de la existencia que todo hombre posee y acrecienta con su madurar, manifiesta que existir implica para la persona humana llevarse a cabo temporalmente. Como indicábamos, entender

la existencia como una misión supone la conciencia del yo, de la libertad y de la alteridad, tanto de lo otro impersonal como del otro personal. La relación consigo mismo que la autoconfiguración implica, se realiza junto con la relación con el tú y lo otro. Sin embargo, el resultado del esfuerzo de la libertad en la existencia no está asegurado de antemano. En efecto, la apertura a la alteridad contiene una cierta ambigüedad en el hombre histórico. Si bien, por una parte, ésta ofrece el ámbito en el que llevarse a cabo según lo más genuino del hombre; por otra parte, se halla expuesta al riesgo de *enajenar* a la persona.

El Kierkegaard de *La enfermedad mortal*, por ejemplo, y el Heidegger de *Ser y tiempo* se detienen, desde perspectivas distintas y con resultados de alcance desigual, a considerar el peligro de frustración de la existencia, al que se arriesga necesariamente cada hombre. La relación con la alteridad puede conducir al olvido del yo o del sí-mismo, identificándolo con los asuntos que le ocupan o con la “masa” de coetáneos despersonalizados. Cuando el yo se asimila sin más con las ocupaciones laborales, lúdicas, culturales, etc., hasta situar en ellas —en su éxito— la propia identidad, el hombre no solamente se *degrada* al estado de dispersión en la multiplicidad de *lo otro*, que mina la identidad del yo, sino que llega incluso a *disolverse* en *lo otro*, enajenándose.

Algo análogo ocurre cuando la persona se identifica con pautas sociales o modas históricas y culturales, que atañen a las más diversas esferas de la existencia, con una intensidad tal que el yo se confunde con el impersonal “se dice”, “se piensa”, “se valora”, “se actúa”, etc., hasta diluirse en ello, como Heidegger describió con agudeza. La pérdida u olvido de ser un sí-mismo que tiene como tarea en la existencia llevarse a cabo de un modo intransferible e insustituible, encamina a un estado de inautenticidad que —de no corregirse— termina con la enajenación, es decir, frustrando la existencia.

El peligro de malograrse que acecha a cada hombre obliga a reconsiderar la propia biografía y la actitud con la que se acomete el vivir cotidiano.

De todos modos, junto al riesgo señalado, hay un segundo motivo que cuestiona la existencia en su globalidad: la finitud.

La experiencia común no cesa de advertir acerca del carácter finito del yo, de lo que éste realiza y de la alteridad con la que se relaciona. La finitud se pone de manifiesto, por ejemplo, en la *temporalidad* del ser propio y ajeno. Empezar a existir no es sin más un mero hecho de experiencia empírica, ante el que sólo cabe una constatación positivista. Para un ser libre, el empezar propio o de las personas relevantes para él, no deja indiferente; por el contrario, incita a interrogarse sobre el *origen del ser*. La fugacidad e índole transitoria de lo acometido y ejecutado, de los éxitos o fracasos, de los estados interiores y circunstancias exteriores, conduce a plantear la pregunta acerca del *sentido último* de lo que se emprende en la existencia. La respuesta a estos interrogantes es de importancia vital, ya que especifica el enfoque de la existencia en su globalidad. No es indiferente para el vivir cotidiano si, ante la cuestión del origen, la respuesta reza que el hombre es un ser arrojado a la existencia desde una instancia anónima o, por el contrario, es fruto de un don; como tampoco es irrelevante la respuesta a la pregunta acerca del sentido, es decir, si la temporalidad es la última instancia de la existencia —con lo que todo se dirige hacia la nada— o la temporalidad remite a una eternidad.

Temporalidad no significa únicamente *distensión*, en cuanto transito sin detenimiento, sino también que lo que es y acontece posee un carácter parcial y fragmentario. El hombre no halla lo definitivo en nada del yo y de su entorno. Lo temporal es provisional, también desde un punto de vista cualitativo. La *provisionalidad* de todo lo alcanzado o sufrido se muestra en que nada se presenta como definitivo o pleno. De ahí el sentido de insuficiencia que cualquier acto o situación humana suscita. El carácter inacabado de la existencia se percibe también en las experiencias positivas: ninguna situación, estado o acto aislado es capaz de colmar la existencia; por eso, la historia y la propia biografía continúan, y no sólo en el sentido de que siguen corriendo las agujas del reloj y pasan

las páginas del calendario.

De todos modos, la conciencia de la muerte es lo que engendra con más urgencia y seriedad la cuestión del sentido de una existencia marcada por la finitud. La muerte aparece como lo que anula todo lo que tenía valor en la vida, hasta la propia existencia. Ella se encarga de enfrentar al hombre con la pregunta acerca del sentido de existir libremente y de la libertad en cuanto tal. También en este caso, la respuesta no es indiferente para el vivir cotidiano, afectando al hombre no sectorialmente, sino de un modo integral.

La finitud se constata también en los fenómenos de *disociación* que vive el yo o se le anuncian como un riesgo. Es experiencia común la percepción de tensiones en la interioridad de la persona entre los distintos estratos que la componen. El imperativo ético puede encontrar resistencias en uno mismo por el esfuerzo o sacrificio que requiere, de tal modo que el hombre se viva como desdoblado o, al menos, con el deber de reintegrar esferas de sí mismo que parecen ajenas las unas a las otras. El *padecimiento* de una enfermedad, de la pobreza o de la injusticia, son también experiencias que alejan al yo de una visión ingenua de la existencia. Ellas se añaden a las limitaciones que el hombre tiene de por sí: por ser histórico, su libertad se encuentra *situada* en un contexto que delimita sus posibilidades; por ser biográfico, su libertad *acarrea* con las condiciones que recibe y con las consecuencias de sus actos. La finitud se nos presenta por doquier.

Otro aspecto que subraya la finitud del hombre es el riesgo más grave contenido en su libertad: la posibilidad de frustrarse en su núcleo íntimo cuando actúa moralmente mal. En este caso, el hombre no padece el mal, sino que lo causa y se transforma en malo. Cuando el existente emprende esta ruta, se dirige hacia la *alienación* de sí de un modo todavía más intenso que la disolución del yo en lo ajeno (los asuntos o la masa impersonal).

La libertad humana se enfrenta con su finitud como con un problema que

no es susceptible de ser aplazado, porque lo que está en juego es el sentido último del ejercicio mismo de la libertad y el riesgo de alienarse que ella contiene. En este contexto, puede tener lugar una apertura de la persona a la dimensión religiosa, con el reconocimiento de la presencia de Dios y la decisión de dirigirse a Él, como exigencia personal y respuesta a la exigencia que la divinidad le plantea. La apertura a Dios y a la relación con Él (la religión) implican ganar en inteligibilidad, en la medida en que ofrecen una respuesta a las preguntas radicales, otorgan el horizonte de comprensión último de la existencia en el que enfrentarse con sus dificultades y misterios, señalan la orientación definitiva del existir y suscitan la actitud vital básica ante lo cotidiano y la propia biografía como una totalidad, con lo que ella encierra.

4. La experiencia religiosa

Saber de Dios y dirigirse a Él, constituye el núcleo esencial de la religión, donde se dan cita todas las dimensiones fundamentales de la persona: la inteligencia y la voluntad, la intimidad de los afectos y la esfera social, la corporeidad y el espíritu. Es la persona en su integridad quien se percata de Dios y responde. Por eso, no es infrecuente que se designe el ámbito de la religión con el término “corazón”, no para contraponerlo a la inteligencia (con su demanda de verdad) y a la libertad (con su requerimiento ético), como hiciera Schleiermacher en polémica con Hegel y Kant buscando una esfera específica para la religión y situándola en la del sentimiento (*Gefühl*), sino para subrayar que la persona se dirige hacia Dios desde su centro más radical (corazón), hacia donde confluyen, donde se aúnan y desde donde manan todos los actos estrictamente personales⁸.

8 J. ESCRIVÁ DE BALAGUER, *Es Cristo que pasa*, n. 164, Rialp, Madrid 1974: «Cuando hablamos de corazón humano no nos referimos sólo a los senti-

Dios no forma parte de nuestras evidencias inmediatas. La excedencia de ser y de luz del Infinito supera las capacidades cognoscitivas de lo finito⁹. El hombre debe abrirse y reconocer a Dios. La apertura al Transcendente llama en causa a la persona en su núcleo y, por tanto, entran en juego la inteligencia, su actitud libre y el resto de dimensiones aludidas. De modo semejante a como se denomina experiencia ética o experiencia estética al conjunto de actos y hábitos que constituyen las esferas ética y estética del hombre, designamos experiencia religiosa, de un modo amplio, a la totalidad de actos y actitudes que forman y en los que se expresa la relación del hombre con la divinidad: tanto su apertura intelectual a Dios, como su respuesta libre.

mientos, aludimos a toda la persona que quiere, que ama y trata a los demás. Y, en el modo de expresarse los hombres, que han recogido las Sagradas Escrituras para que podamos entender así las cosas divinas, el corazón es considerado como el resumen y la fuente, la expresión y el fondo último de los pensamientos, de las palabras, de las acciones. (...) Al corazón pertenecen la alegría: *que se alegre mi corazón en tu socorro* (Sal 12, 6); el arrepentimiento: *mi corazón es como cera que se derrite dentro de mi pecho* (Sal 21, 15); la alabanza a Dios: *de mi corazón brota un canto hermoso* (Sal 44, 2); la decisión para oír al Señor: *está dispuesto mi corazón* (Sal 56, 8); la vela amorosa: *yo duermo, pero mi corazón vigila* (Cant 5, 2). Y también la duda y el temor: *no se turbe vuestro corazón, creed en mí* (Jn 14, 1). El corazón no sólo siente; también sabe y entiende. La ley de Dios es recibida en el corazón (cfr. Sal 39, 9), y en él permanece escrita (Prv 7, 3). Añade también la Escritura: *de la abundancia del corazón habla la boca* (Mt 12, 34). El Señor echó en cara a unos escribas: *¿por qué pensáis mal en vuestros corazones?* (Mt 9, 4). Y, para resumir todos los pecados que el hombre puede cometer, dijo: *del corazón salen los malos pensamientos, los homicidios, adulterios, fornicaciones, hurtos, falsos testimonios, blasfemias* (Mt 15, 19). Cuando en la Sagrada Escritura se habla del corazón, no se trata de un sentimiento pasajero, que trae la emoción o las lágrimas. Se habla del corazón para referirse a la persona que, como manifestó el mismo Jesucristo, se dirige toda ella — alma y cuerpo — a lo que considera su bien: *porque donde está tu tesoro, allí estará también tu corazón* (Mt 6, 21)».

⁹ Cfr. *Met.*, II, 1, 993 b 9-11: «Pues el estado de las aves nocturnas ante la luz del día es también el del entendimiento de nuestra alma frente a las cosas más claras por naturaleza». A este respecto, cfr. en S. Tomás de Aquino, S. *Th.* I, q. 2, a. 1; y en Platón, *Soph.*, 254 a-b.

La experiencia religiosa consiste, vista en su globalidad, en un itinerario que emprende y recorre la persona a lo largo de su existencia. La experiencia religiosa no es únicamente un conjunto de vivencias, sino un modo de existir, sabiéndose ante un Trascendente, como don suyo y refiriendo todo lo propio a Él. Dichos saber y referir se vierten en actos y actitudes, que a su vez conforman a la persona. La apertura a Dios y su respuesta existencial se incrementan con el transcurso de una existencia vivida religiosamente, de tal modo que el conocimiento de Dios y su relación libre con Él se dan y se configuran en un itinerario.

Saber de Dios es algo a lo que el hombre accede vitalmente de muchas maneras. En ocasiones, la persona se abre a Dios desde la infancia, gracias a la educación recibida¹⁰. En otras, es el encuentro, la palabra o el testimonio de un tú, lo que permite descubrir que la existencia humana está llamada a una dimensión para la cual antes se estaba cegado y que, sin embargo, constituye la realidad última de la misma, ya que la refiere a la Realidad por antonomasia. En otras, podrán ser las experiencias de apertura que antes señalábamos las que conduzcan al hombre hacia Dios. En todo caso, la apertura a reconocer que Dios existe y el crecimiento en el saber acerca de Él, acontecen en el curso de un itinerario personal que cada uno recorre. Incluso cuando la persona se detiene a reflexionar rigurosamente e intenta formular filosóficamente cómo se alcanza el conocimiento de Dios, es evidente que el proceso requiere andar un camino (vía) intelectual, que no es inmediato ni susceptible de ser reproducido o expresado sin unos presupuestos de índole metafísica, que implican un camino especulativo.

10 La educación religiosa, como la ética o la estética, son esenciales para la humanidad del hombre. Cuando se priva de ellas a alguien, se le cierra a dimensiones fundamentales de la persona. La riqueza de un hombre no radica en las posesiones o actitudes para “tener” objetos, sino en lo que “es” en cuanto persona; para ello es imprescindible abrirse y crecer en las dimensiones indicadas (cfr. G. MARCEL, *Ser y tener*, Caparrós editores, Madrid 1996 y *Aproximación al misterio del ser*, Encuentro, Madrid 1987).

El itinerario, también en este último caso, consiste en un proceso progresivo de apertura a Dios y reconocimiento de su Presencia; itinerario que contiene ese escrutar que permite adentrarse en el conocimiento de Dios. Junto a ello, el itinerario implica la conciencia de que la relación con Dios responde a una exigencia ontológica, constitutiva, del hombre, y exige una respuesta por parte de él. Recapitulando, se podría decir que el conocimiento de Dios y la respuesta humana a Él se estructuran —parafraseando a San Buenaventura— como un *itinerarium personae in Deum*.

La experiencia religiosa, en el sentido indicado, posee un grado de riqueza tal, que es dificultoso sintetizarla en pocas palabras. Una de las expresiones concisas más acertadas para referirse a ella es la declaración agustiniana: *quia fecisti nos ad te et inquietum est cor nostrum, donec requiescat in te* (porque nos hiciste para ti y nuestro corazón está inquieto, hasta que no descanse en ti)¹¹. El sentido y la justificación de esta célebre aserción de las *Confesiones* se enraízan en el itinerario biográfico —especulativo, moral, religioso— de San Agustín. Puede ser de provecho identificar sus elementos constitutivos centrales, ya que en ellos se expresan contenidos esenciales de la experiencia religiosa.

La experiencia religiosa incluye, en primer lugar, la experiencia de la *inquietud de corazón*, estrechamente ligada con la *conciencia de la insuficiencia* que antes identificábamos en la base del dinamismo biográfico e histórico del hombre. La inquietud que se despierta en la intimidad de la persona surge de la articulación de la experiencia originaria del ser, de la experiencia de la finitud y de la conciencia de tener que llevarse a cabo, a las que también aludíamos anteriormente. En efecto, la apertura constitutiva del ser humano al ser en cuanto tal y a la propia realización no se colma con los resultados finitos, transitorios y parciales que va alcanzando en su existencia histórica. De ahí el sentido de insuficiencia que adquiere y le impele a seguir adelante en su biografía y en la historia.

11 *Confesiones* I, 1, 1.

La experiencia del *cor inquietum* es tan común en el hombre, que puede pasar desapercibida para la conciencia, incluso en su reflexión explícita. La experiencia de que tratamos no consiste necesariamente en una vivencia intensa, aunque ésta, de darse, la acentúe y obligue a enfrentarse con ella. La experiencia de la inquietud íntima tiene un componente existencial y otro intelectual, en el caso de que sea legítimo establecer aquí esta distinción. El componente existencial se refiere, ante todo, a la conciencia de que la existencia se presenta como una tarea encomendada a cada uno, de la cual no cabe desentenderse y de la que se es responsable, para empezar ante sí mismo en la medida en que es uno mismo el que está en juego. Apoyándose en esta conciencia, se articulan las experiencias de la apertura a lo real —con toda su amplitud potencial— y de la finitud. La *inquietud* ante la tarea de la propia existencia se modela entonces como *anhelo*, dada la insuficiencia que se constata en lo provisional.

La experiencia del *cor inquietum* y su hermenéutica existencial como anhelo que no se colma con lo pasajero y fragmentario, no tienen, estrictamente hablando, una naturaleza sentimental, aunque la afectividad muchas veces las acompañe. Expresan, más bien, una exigencia ontológica, constitutiva, del hombre como ser temporal y libre. Por eso, tampoco son susceptibles de ser interpretadas como algo implantado desde fuera —culturalmente— o como un engaño o máscara, detrás de la cual ocultar una existencia sin sentido. El anhelo se encuentra en la base del dinamismo libre y finito de un ser que sabe que realizarse en la existencia es un imperativo ineliminable.

El componente existencial incluye un componente intelectual, que la conciencia explícita del *cor inquietum* conduce a considerar directamente. La conciencia de la finitud propia y ajena pone de manifiesto que el ser finito no es autárquico, es decir, que su principio originante no se encuentra en sí mismo. Ante ello, surge la demanda, insoslayable para una inteligencia coherente, de plantear temáticamente la *pregunta acerca*

del origen último de lo finito.

Las experiencias de la finitud y de la persona muestran también que el hombre no es un ser autorreferencial, sino que remite al mundo que le rodea y a los demás. No es completamente autónomo: constantemente recibe de la alteridad (de lo otro y de los otros). Junto a lo dicho, el hombre se sabe amenazado por la posibilidad del nihilismo, en el que acabaría una existencia que se dirige hacia la muerte y constata la muerte del otro, si la muerte fuese la última instancia. Si a todo ello se añade la conciencia de la posibilidad de alienarse, que la historia no cesa de recordar, entonces surge también el requerimiento ineludible de *cuestionar el sentido* definitivo de la existencia.

Sin embargo, la finitud es el ámbito en el que desarrollar la propia existencia. En ella el hombre encuentra, junto con lo negativo, innumerables realidades positivas que, en lugar de acallar la inquietud, la aumentan, precisamente porque aluden a un más allá de lo transitorio y parcial. El tú y el *pulchrum* del mundo muestran el valor de la existencia, pero también replantean, con incisividad por su carácter finito y su relevancia existencial, las cuestiones indicadas.

El *cor inquietum* ha conducido históricamente al hombre a reconocer una Realidad allende lo finito, que se manifiesta en lo finito como su Origen radical y Destino definitivo. La apertura a la dimensión religiosa —el reconocimiento de Dios— tiene un valor hermenéutico primordial, en la medida en que permite comprender con mayor profundidad y rigor lo finito. Las preguntas que lo finito suscita encuentran respuesta en ella; ciertamente en el misterio, como ahora constataremos. La apertura a la Trascendencia es una ganancia en inteligibilidad; sin ella, los problemas que presenta lo finito permanecen con todo su carácter aporético (*a-poros*: sin camino de salida si nos cerramos a lo trascendente). Renunciar a la comprensión que se alcanza con la apertura a la dimensión religiosa —cerrándose a ella— supone optar por una línea que conduce a abdicar de un pensamiento (*intellectus*) con pretensiones de intelección,

para abandonarse en una razón (*ratio*) sectorial, pragmática e instrumental, desasistida de criterios al margen de su campo de aplicación. Los peligros inherentes a dicha opción son evidentes, como se pone de manifiesto en el debate en torno a las pautas que deben orientar las biotecnologías o la convivencia en una sociedad pluricultural, y cada vez más globalizada, o la ética del mercado.

La apertura religiosa y el reconocimiento de Dios significan percatarse del *fecisti nos ad te*, es decir, que —por un lado— lo no autárquico remite a un Origen sin principio (*fecisti nos*) y que —por otro— la no autorreferencialidad del hombre remite de nuevo a dicho Origen en cuanto fin y sentido de la existencia (*ad te*). El carácter de *remisión* del hombre en su finitud al Infinito tiene, por tanto, una doble dimensión, *protológica* (de principio u origen) y *teleológica* (de fin), ambas de índole ontológica y alcance existencial. Esta hermenéutica de lo finito desde su referencia a un Origen que, en cuanto definitivo, está allende lo finito —es infinito—, se manifiesta como una exigencia intelectual y vital: exigencia intelectual, ya que lo finito requiere ontológicamente un origen; exigencia existencial, porque el referirse a Dios se comprende como respuesta a la exigencia ontológica de un ser cuya finalidad constitutiva se halla en Dios (*fecisti nos ad te*)¹².

12 Como tendremos ocasión de ver, la argumentación de Tomás de Aquino, en este punto, es de una gran nitidez. Lo finito requiere ontológicamente un origen y si este origen es a su vez finito, el problema se vuelve a presentar. La remisión de lo finito a un origen no se resuelve con la multiplicación indefinida de remisiones finitas, pues la exigencia de remisión aparece de nuevo. La exigencia es, desde un punto de vista ontológico, cualitativa, no cuantitativa: no es suficiente incrementar el número de los dinamismos originantes finitos. La no autarquía de lo finito se refiere al ser y éste es irreductible a la esencia y a los procesos de transformación. El ser en cuanto tal no está al alcance causal de lo finito. La capacidad de ser origen de lo finito es siempre finita y no accede ni logra el ser, que permanece como un presupuesto para el dinamismo originante finito. La remisión de lo finito señala un Origen radical, más allá de cualquier finitud y dinamismo de remisión. Por eso, dado que dicho Origen no tiene fundamento —se encuentra al margen de cualquier comprensión en términos de realidad que posee un fundamento— y es infini-

El reconocimiento del Origen radical de lo finito implica advertir su infinitud y trascendencia; de otro modo, estaríamos todavía en el ámbito de lo no autárquico. Ahora bien, lo infinito sólo es tal, si no está necesitado ni depende de nada. El Infinito se nos muestra como el *Ab-solutus* (Independiente, sin constricciones) que, en cuanto absoluto, si dona el ser, lo concede por liberalidad, sin otro motivo que su bondad. Es ÉL a quien responde y se dirige el hombre.

La inquietud y el reconocimiento de ser originados por Dios y destinados a Él encaminan a caer en la cuenta de que la propia plenitud ontológica —y por ello existencial— se encuentra en Dios: *donec requiescat in te*. El corazón se aquieta en la relación con Dios, pues la identidad de ese ser personal, libre y temporal, que es el hombre, apunta teleológicamente hacia Él. La referencia a Dios es lo que da valor a la existencia y a todo lo que se realiza o acontece en ella. Lejos de abstraer a la existencia cotidiana su valor, referir la propia persona y todo lo que constituye la vida a Dios, confiere significado a lo que se ejecuta y tiene lugar en ella, porque en la referencia al Origen y al Fin absoluto, todo alcanza su plenitud. Por eso, un trazo distintivo de lo divino es la paz (*requiescat in te*), aunque en ocasiones esté acompañada por las contrariedades en la existencia y la vivencia de las dificultades, el sufrimiento o, incluso, la desazón.

Como ocurre con la apertura y el reconocimiento, la referencia a Dios se incrementa, o debería hacerlo, a lo largo del tiempo. La experiencia religiosa es un itinerario, ya que ni la apertura del corazón inquieto, ni el reconocimiento del Origen y Fin, ni la referencia a Dios tal y como tiene lugar en un momento de la vida, son definitivas. Lo definitivo es el referente, por decirlo así. El acto del hombre siempre es susceptible de crecer. El camino dura lo que dure la existencia terrena.

La referencia a Dios puede ser denominada como descanso (*requiescat in te*), también porque exige del hombre un acto radical —con la consi-

to, ha sido designado en ocasiones con la expresión misterio.

guiente actitud de fondo— que cabría designar con el término “abandono”. Ahora bien, el abandono —con el sentido que a continuación especificaremos— requiere una conversión. En efecto, la apertura religiosa y el reconocimiento de Dios exigen una respuesta del hombre, que implica superar la pretensión de autosuficiencia que se esconde en el hombre histórico. Desde la comprensión del hombre en su referencia ontológica y teleológica al Trascendente, la ambición de autosuficiencia se manifiesta como inautenticidad y falseamiento; con otros términos, y en relación a Dios, como pecado.

La autosuficiencia se modula como autoafirmación, es decir, como existencia centrada en el *ego* y que busca sólo la imposición del *ego*; se modaliza también como afán de posesión —de cosas, de poder, de éxito, de goces—, lo que conlleva instrumentalizar en función del *ego* la realidad de lo otro y del otro, con el deseo de una suficiencia en y con dicha posesión; se vierte, así mismo, en la reivindicación ilusoria de autonomía, cerrándose al tú sin aceptar ni agradecer lo que se recibe, con un ansia disparatada de no depender; etc.

Frente a la autosuficiencia, el hombre se vuelve hacia Dios y acepta el don que recibe de Él: la existencia y su realización colmada. La aceptación se expresa en un agradecimiento que permite descubrir la manifestación de su gloria en lo que es un don de Dios: en lo finito, visto en su verdad última. Sin aceptación y agradecimiento, no tiene lugar la apertura para reconocer su gloria y es imposible el descanso (*requiescere in te*). Pero, además, el agradecimiento lleva a glorificar y a penetrar —dejarse conducir— ulteriormente en su gloria. Que el itinerario para ello esté sellado por la cruz, es uno de los elementos centrales que la comprensión cristiana muestra con toda su radicalidad.

La aceptación del don de la existencia y de su realización cumplida se expresa, así mismo, en la súplica ante los riesgos que la finitud implica en nuestra realidad histórica, englobables en el término analógico “mal”. Junto con el agradecimiento y la glorificación, la plegaria y la contrición

modalizan la referencia del hombre a Dios.

Ahora bien, la aceptación del don divino abraza implícitamente una exigencia, que la conciencia religiosa reconoce como un imperativo que corresponde a la demanda ontológica del hombre, y por lo tanto, a su verdad y a su teleología. Aceptar el don, requiere disponerse para donar. Con otras palabras y dicho cristianamente, si aceptar el don y corresponder a él dirigiéndose a Dios significan amar a Dios, ese amor posee la exigencia intrínseca de amar al prójimo. El segundo mandamiento es semejante al primero. En todo ello hay una coherencia, que los textos joánicos no dejan de subrayar: si Dios es amor que gratuitamente crea y salva (concede la plenitud), solamente conoce a Dios el que ama; el amor de Dios (reconocerle y responder con amor) requiere darse al otro (abrirse y amar al prójimo).

Sin esta dimensión ética que demanda de la libertad una respuesta, el hombre no penetra en el misterio de Dios, ni en la verdad profunda de sí mismo. De nuevo es menester recordar que, en todo ello, cabe y se debe crecer: el itinerario continúa, pues el anhelo todavía no se colma. Todo lo visto en torno a la aceptación del don, a sus expresiones y a la disposición a dar(se), es lo que desglosa el contenido del abandono como acto y actitud religiosa, al que nos referíamos. Abandonarse es la respuesta libre de quien sabe que su existencia libre es un don de Dios y que es Él quien libremente llama a sí al hombre, le ofrece la fuerza liberatoria de acercarse y le concede la posibilidad del ejercicio colmado de su libertad merced a la gracia (su plenitud). La iniciativa parte de Dios. El abandono, entendido correctamente, no conduce a la dejación de la libertad, sino todo lo contrario. La fe, en el sentido paulino, por ejemplo, es expresión de un creer que dirige a aceptar y recibir el don divino, a adentrarse en la misión de la existencia de un modo esperanzado y a corresponder al amor divino con una vida orientada hacia la caridad, con el esfuerzo y la iniciativa que todo ello implica. El abandono consiste, dicho cristianamente, en el ejercicio de las virtudes teologales, en las

que se cifra la esencia de la existencia religiosa de un cristiano con su libertad.

De todos modos, no puede pasar desapercibido que, en lo que hemos considerado hasta ahora, se pone de manifiesto que la experiencia religiosa posee contenidos intelectuales, doctrinales o dogmáticos, en relación a Dios y al hombre, que le son esenciales. La experiencia religiosa incluye también una exigencia moral y se expresa en una referencia espiritual y litúrgica —cultural— a Dios, intrínsecamente unidas a los contenidos dogmáticos. Desde aquí es evidente que la religión conlleva necesariamente una exigencia de verdad. Lo que aquí está en juego es la comprensión última y la orientación definitiva de una existencia expuesta al riesgo de la alienación. Por eso, es imprescindible la profundización intelectual.

5. Elaboración intelectual y verdad religiosa

Ya ha sido subrayado que la apertura y el reconocimiento implican ganar en inteligibilidad y ofrecen un nuevo horizonte en el que llevar a cabo la propia existencia. Sin embargo, en el ámbito de la religión, como también sucede en el ético, la historia y la situación contemporánea muestran que la humanidad se ha abierto a lo divino, ha reconocido su existencia y ha enfocado su relación con ello según una multiplicidad de modos. Las diferentes religiones no son homogéneas, ni en sus contenidos intelectuales, ni en sus enfoques morales de la existencia, ni en las modalidades de dirigirse a lo divino.

La respuesta a la cuestión acerca de quién o qué es lo divino, condiciona la comprensión del hombre de sí mismo y, por tanto, la determinación de cómo conducirse en la vida y remitirse a la divinidad. Y viceversa: en las pautas culturales, en las modalidades de espiritualidad y en los planteamientos morales de una religión (tanto en la dimensión individual como

civil de la ética), se contiene una imagen de la divinidad y una comprensión del hombre que constituyen la base —implícita o explícita— en la que dichas pautas se apoyan. Dado que el contenido de la religión se refiere a las ultimidades, es decir, a la instancia definitiva de la verdad, a cuya luz se enjuicia la existencia, y al sentido último de la persona, es claro que en este ámbito no puede ser desatendida la cuestión de la verdad. A ello se añade el desafío que el hombre no religioso plantea al hombre religioso de que le muestre con rigor, sin caer en sofismas o actitudes fundamentalistas, la justificación de la autenticidad de la apertura y de la verdad religiosa¹³.

La demanda de verdad dirigida a la religión corre pareja con la reivindicación de verdad que cualquier religión incluye, con independencia de la modalidad lógica o noética de la formulación de sus contenidos. Corresponder a la exigencia de verdad de la apertura religiosa y del reconocimiento de Dios, supone emprender una elaboración intelectual que debe consentir el acceso a tres cometidos de naturaleza cognoscitiva: 1) garantizar y justificar la apertura y el conocimiento propio de una religión, o ayudar a que se lleve a cabo la apertura y el reconocimiento en el caso de que quien reflexiona o su interlocutor no sean hombres religiosos; 2) profundizar en el conocimiento de Dios, del hombre y del modo de existir en relación con Dios; 3) obtener criterios de discernimiento acerca de la verdad de una palabra religiosa, teniendo en cuenta la multiplicidad de palabras religiosas (o pseudoreligiosas) en una sociedad pluricultural y multireligiosa.

En la elaboración intelectual de “la cuestión de Dios y de la religión” juega un papel primordial —como ha puesto de manifiesto Pannenberg— la coherencia de una comprensión religiosa, de cara a dar respuestas a los interrogantes que el hombre se plantea en el curso de su vida, movido

13 Cfr. R. GUARDINI, *Religion und Offenbarung*, Grünewald-Schöningh, Mainz-Paderborn 1990.

por su experiencia¹⁴. A este respecto, es ilustrativo el caso del profetismo de Israel.

El profeta se presenta como portador de una palabra divina que se yergue ante los avatares de la historia. La palabra profética es una palabra hermenéutica, en la medida en que indica al hombre la esencia de la situación en que se encuentra y experimenta, le muestra los motivos de la misma y le permite comprenderla. En la historia de Israel, el profeta desvela que el sufrimiento que padece el pueblo es fruto de haber vuelto la espalda a Dios, haber pretendido ser autosuficiente y no haber seguido sus caminos. El profeta subraya que solamente cuando se tiene en cuenta lo que su mensaje transmite, es decir, la dimensión religiosa de lo que acontece, el hombre sabe realmente qué es lo que acaece. Pero la palabra profética es también una locución que devuelve la esperanza, ya que —al recordar la misericordia del Dios fiel que no olvida al hombre— abre de nuevo las puertas al futuro. Ahora bien, la palabra tiene auténticamente valor hermenéutico, al iluminar la experiencia, y existencial, al despejar el futuro, en la medida en que se sostiene sobre unos contenidos doctrinales que garantizan su carácter iluminante y esperanzador, y evitan que se trate de una farsa. Por eso, la palabra profética es también palabra dogmática y reveladora de Dios.

En efecto, el profeta —piénsese, por ejemplo, en Isaías o en Jeremías y en la deportación de Israel a Babilonia— es el que interpreta la historia y abre al futuro, porque muestra el pecado del pueblo y anuncia a un Dios que es Señor de la historia. Sólo ante un Dios así, cuando el hombre se da la vuelta, se encamina hacia su desgracia (como también ilustran el libro de la *Sabiduría* y la *Epístola a los romanos*, en estos casos considerando la historia de toda la humanidad y no sólo de Israel). Pero también es cierto que sólo ante un Dios “Señor de la historia”, el hombre es

14 Cfr. W. PANNENBERG, *Metaphysik und Gottesgedanke*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1988; *id.*, *Systematische Theologie*, Bd. I, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1988.

capaz de fiarse de sus promesas, de que no está todo perdido, a pesar de las apariencias. Ahora bien, el Dios Señor de la historia sólo es tal, si Dios es el Dios vivo y misericordioso, es decir, el Dios que se revela con carácter personal: alguien que actúa, a quien cabe invocar, de quien el hombre puede fiarse. Pero además, Dios es Señor de la historia y un Dios en quien confiar, únicamente si es el Dios todopoderoso, el Creador de todo lo que existe. Y, de nuevo, el Dios creador y todopoderoso sólo puede serlo el Dios único y trascendente. En definitiva, la palabra profética es también palabra que anuncia al Dios único y trascendente, creador y todopoderoso; palabra que proclama el monoteísmo.

El carácter doctrinal (veritativo, revelador) de la palabra profética sostiene, así mismo, la dimensión moral del mensaje del hombre de Dios. Si Dios es el Dios fiel y misericordioso que se compadece del hombre pecador, Dios pide al hombre que corresponda a la verdad divina y a la verdad antropológica y sea, a su vez, un ser que ame y se compadezca del desvalido: de la viuda, del huérfano, del menesteroso, del extranjero. La coherencia de la palabra profética se presenta iluminadora; invita al hombre a adentrarse en la verdad que anuncia, a abrirse a ella para ganar en inteligibilidad ante su experiencia histórica y corresponder a sus exigencias intrínsecas de verdad y de cómo conducir la existencia. En este contexto, la coherencia y el valor de inteligibilidad, de verdad, de orientación y de evento histórico de relevancia ontológica y salvífica, se incrementan y alcanzan su plenitud con el Nuevo Testamento. La revelación del misterio del Dios trino, que es amor (*hóti ho theòs agápe estín*)¹⁵, que crea por liberalidad y se compadece del hombre, asumiendo y redimiendo su ser y destino con la encarnación, cruz, resurrección del Hijo y el envío del Espíritu, abren al hombre a la verdad última que le permite ser —por gracia— según su auténtica identidad y destino.

Los contenidos dogmáticos-revelativos del libro de *Isaías* no son indiferentes para cualquier hombre, ni en términos de verdad, ni de cara a

15 / Jn. 4, 8.

la existencia. Si Dios es uno o no; si es personal o no; si es Señor de la historia o no; si es un Dios que ama y se compadece o no; etc., no son cuestiones secundarias ante el cometido de comprender la realidad propia y ajena, y de recorrer el itinerario de la vida. Si lo relevante de la religión fuese exclusivamente el darse de una cierta religiosidad en el hombre, todas las cuestiones dogmáticas perderían su importancia; pero, con ello, se debería renunciar a la pretensión de verdad en el ámbito más radical de la existencia y los contenidos religiosos serían intercambiables o sustituibles.

Las aberraciones a las que puede llegar el hombre invocando la religión son una advertencia constante acerca de la importancia de no dejar desasistido el ámbito último de la existencia —la religión— de un enfoque en términos de verdad. Por lo demás, si Dios es reconocible porque se manifiesta en sus obras —en lo creado, en cuanto hechura de sus manos— es propio de un ser inteligente no renunciar al pensamiento para reconocer la manifestación divina. Todo ello se acrecienta si Dios, además, se revela y actúa salvíficamente en la historia, sin limitarse —por decirlo así— a su acción creadora. En este caso, desentenderse a priori de la cuestión de la verdad de Dios, por considerar que lo único decisivo es poseer una cierta religiosidad que cada uno modulará según su cultura o inclinaciones, significaría cerrarse de antemano al reconocimiento de dicha revelación y a la aceptación de su acción salvífica, en detrimento ontológico y existencial (soteriológico) del hombre.

La elaboración intelectual permite acometer la tarea de garantizar y justificar la apertura o de encaminar hacia ella, de profundizar en el conocimiento del Dios reconocido y de adquirir criterios de discernimiento ante la multitud de palabras religiosas o pseudoreligiosas; y, todo ello, sin actitudes impositivas o cerriles, ajenas a la dignidad del hombre y a la esencia auténtica de la religión y del acto religioso.

La no indiferencia de la cuestión de la verdad de Dios se pone de manifiesto con mayor fuerza, si se compara la comprensión del ser y la

actitud existencial del creyente, con la mirada y el enfoque de la vida del ateísmo radical. Como Nietzsche ha proclamado en *La gaya ciencia*, negar la realidad de la trascendencia significa privar al hombre del marco de referencia en el que comprender lo finito, en el que encontrar el sentido de una existencia sellada con el sufrimiento que acompaña a sus goces, con el que orientarse en el ejercicio de la libertad¹⁶. La “muerte de Dios” supone que el hombre deberá habituarse a “mirar abismos” porque, faltando el Infinito, todo lo finito flota en una ausencia, vagabundea en la nada, se encamina a un vacío¹⁷.

La ausencia que el ateo nietzscheano confiesa es 1) una ausencia ontológica, porque lo finito está rodeado de la nada y se dirige a ella; 2) es también una ausencia de inteligibilidad, ya que falta el horizonte de comprensión último y se declara que no existe la verdad sino solamente interpretaciones fugaces; y 3) consiste así mismo en una ausencia de índole existencial, pues sin fin trascendente, el hombre está condenado a la inquietud sin tregua de quien nunca encontrará lo que le colma, porque no existe. La existencia que bosqueja Nietzsche se enfoca como una creatividad lúdica¹⁸ —en la medida en que no hay teleología en sí— necesitada del valor (*Mut*) de quien debe enfrentarse con su carácter trágico¹⁹.

En este contexto, la libertad se comprende en términos de posibilidad y de potencialidad, reivindicando la superación de pautas éticas, en cuanto se interpretan limitadoras de sus posibilidades. Situarse “más allá del

16 Cfr. F. NIETZSCHE, *Die fröhliche Wissenschaft*, Kritische Gesamtausgabe, Hrg von G. Colli und M. Montinari, Walter de Gruyter, Berlin 1973, Bd. VI/1, n. 125, pp. 158-159.

17 Cfr. F. NIETZSCHE, *Also sprach Zarathustra, Vom Gesicht und Räthsel*, 1, Kritische Gesamtausgabe, cit., 1970, Bd. VI/1, pp. 194ss.

18 Cfr. F. NIETZSCHE, *Also sprach Zarathustra, Von den drei Verwandlungen*, cit., pp. 25ss.

19 Cfr. F. NIETZSCHE, *Nachgelassene Fragmente*, Kritische Gesamtausgabe, cit., 1972, Bd. VIII/3, fr. 14 [89], *Die zwei Typen: Dionysos und der Gekreuzigte*, pp. 58ss.

bien y del mal” y rechazar una teleología en el hombre, implica considerar que éste no es comprensible desde la noción de identidad. Un hombre sin identidad está abierto a todas las posibilidades y su libertad consistirá en la voluntad de sí, en voluntad de su potencialidad (*Wille zur Macht*). La potencia está abierta a todo, cabe sentenciar aristotélicamente. Sin embargo, una libertad enfocada desde la ausencia de identidad, de fin y de Dios, es una libertad fundamentada en la mera potencia —con todas las aporías que conlleva fundamentar el acto en el “no ser” de la potencia— y además una libertad arbitraria, sin indicadores que la salven del peligro del despotismo consigo misma o con el otro. Sin bien ni mal, sin verdad, con la sola potencialidad creativa de un hombre desamparado a sí mismo y a su vacía y tautológica autoafirmación, palabras como compasión, agradecimiento y confianza, abandono y esperanza, lealtad y compromiso, solidaridad, pierden sentido. Por todo lo que llevamos dicho con respecto a Nietzsche y lo visto anteriormente, es evidente la contraposición entre la actitud y la comprensión del hombre religioso y del hombre no religioso, también cuando este último no llega a los extremos que Nietzsche pretendía del ateo. La no indiferencia de las cuestiones concernientes la verdad de Dios y del hombre es clara.

6. El itinerario metafísico hacia Dios

a) Del ser finto a Dios

La apertura religiosa y el reconocimiento de Dios tienen lugar como un descubrimiento y saber que lo finito posee su origen radical en un Ser infinito. Dios se reconoce en sus obras porque se manifiesta en ellas y éstas remiten a Él. Percatarse de ello es un acto intelectual con alcance metafísico. Dicho en términos tomistas, la elaboración intelectual de los problemas suscitados por la experiencia de la finitud conduce, en primer

lugar, a identificar el ser de las realidades como su acto más radical. El ser se muestra, entonces, como irreductible a la esencia y a los dinamis- mos causales del ente finito. El dinamismo finito, en cualquiera de sus ámbitos, consiste en un proceso o dar origen que estriba en transformar. Tanto la naturaleza como la técnica humana conciernen dinamis- mos causales que consisten en trans-formar o in-formar algo preexistente. En este sentido, se refieren a las formalidades de lo real, presuponien- do constantemente el ser. Sin embargo, el ser no puede darse por de- scontado, en la medida en que la finitud de lo finito lo es también del ser. La finitud del ser se constata en la contingencia y fragmentariedad del ente. Surge, de este modo, la cuestión acerca del origen radical del acto radical, cuando éste no es autárquico, como sucede en lo finito. La radicalización del preguntar metafísico se dirige a la raíz presupuesta y no tematizada ni interrogada en las ciencias: el ser. Detengámonos a considerar de un modo sucinto lo que ya hemos aludido en páginas anteriores²⁰.

Para abordar el tema del origen del ser cabe partir de tres observaciones que la experiencia nos manifiesta constantemente. En primer lugar, que la naturaleza está dotada de una multiplicidad de dinamis- mos que, en su diversidad, coinciden en ser origen de los modos de ser —de las formas o esencias— de los entes. En segundo lugar, y consecuentemente, que toda causalidad natural o humana actúa a partir de un presupuesto, no originado por ella. En tercer lugar, el carácter finito de cada hombre y de lo que nos rodea. Detenerse aquí y limitar la indagación especulativa a las *transformaciones* naturales o producidas por la técnica humana significaría no acceder a la cuestión última y eludir la resolución radical. En el pensamiento de Santo Tomás la *resolutio* de la metafísica con- duce al reconocimiento del *catò* de ser como la dimensión última de lo real. Recordemos dos textos sintéticos, particularmente elocuentes al

20 Retomo aquí el desarrollo de la cuestión presentado en L. ROMERA, *El hom- bre ante el misterio de Dios*, Palabra, Madrid 2008, pp- 199-206.

respecto: «Lo que yo denomino *ser* es la perfección máxima, lo cual se muestra porque el acto siempre es más perfecto que la potencia. Cualquiera forma específica no se entiende en acto sino por esto que da el ser. Así, la humanidad o lo ígneo se pueden considerar como existiendo en la potencia de la materia o en la capacidad del agente o también en el intelecto: sin embargo, lo que tiene el ser, es hecho existente en acto. De donde se muestra que esto que denomino ser es la actualidad de todo acto, y por esto es la perfección de toda perfección»²¹. La *resolutio* reconduce todo acto del ente al acto radical de ser: «Porque el ser es la actualidad de toda forma o naturaleza, pues la bondad o la humanidad no son significados en acto, sino en cuanto significamos que existen. Por consiguiente es preciso que el mismo ser se compare a la esencia, que es distinta de él, como el acto a la potencia»²². Desde aquí se la cuestión de si el ser finito es autosuficiente, o si su origen y fin se encuentran en un ser trascendente.

Uno de los lugares en los que se encuentra una reflexión acerca de la cuestión enunciada, que nos permite adentrarnos en la elaboración intelectual que se remonta de lo que somos y nos circunda a Dios, lo constituye el artículo primero de la tercera cuestión del *De potentia Dei*²³. En

21 El texto prosigue: «No se debe entender que, a lo que llamo ser, se le añada algo que sea más formal, determinándolo, como el acto a la potencia: el ser es tal, que es otro según esencia con respecto a aquello a lo que se añade para determinarlo. Ahora bien, nada se puede añadir al ser que le sea extraño pues sólo le es extraño el no-ser, que no puede ser ni forma ni materia. De ahí que el ser no sea determinado por otro como la potencia por el acto, sino más bien como el acto por la potencia. Así, en la definición de las formas se pone la materia propia en el lugar de la diferencia, como cuando se dice que el alma es el acto del cuerpo físico orgánico. De este modo, este ser se distingue de aquel ser, en cuanto que es de tal o cual naturaleza. Por ello dice Dionisio, que si bien los vivientes son más nobles que las cosas que existen, no obstante el ser es más noble que el vivir: los vivientes no sólo tienen la vida, sino que con la vida también tienen el ser» (*Q. D. De potentia Dei*, q. 7, a. 2, ad 9).

22 *S. Th.*, I, q. 3, a. 4.

23 «Todo agente actúa en la medida en que es en acto, de ahí que el modo

este caso, el texto parte de la existencia de Dios y pretende mostrar que Dios, y sólo Él, puede crear de la nada. Sin embargo, en esta página se ofrecen los elementos metafísicos para remontarse metafísicamente hasta Dios a través de un itinerario que: 1) parte de lo finito, 2) se detiene a considerar el origen del ser con respecto a la nada, 3) se percata que tal originar no corresponde a algo finito y 4) de este modo se eleva a Dios. La especulación exige una serie de conocimientos metafísicos, pero la argumentación es en esencia nítida.

La reflexión empieza asentando un principio que se muestra en la experiencia, a saber, que se opera según se es. El dinamismo causal de un ente deriva de su constitución ontológica, de ahí que su actividad

en que un agente actúa corresponda a su ser en acto. La cosa concreta es parcialmente en acto de dos modos. En primer lugar, en atención a sí misma, pues no toda su substancia es acto, ya que tales cosas están compuestas de materia y forma; de ahí que las cosas naturales no actúen según la totalidad de lo que son, sino en virtud de su forma, por la cual son en acto. En segundo lugar, en atención a las cosas que son en acto, pues en ninguna cosa natural se incluyen el acto y las perfecciones de todas las otras cosas que son en acto; cada una de ellas posee el acto determinado a un género y a una especie. De ahí que ninguna de ellas sea capaz de causar el ente en cuanto que es ente, sino un ente en cuanto que es este ente, determinado a esta o aquella especie, pues el agente produce algo semejante a él. Por ello, el agente natural no produce el ente en cuanto tal, sino un ente preexistente y determinado a esto o a aquello, por ejemplo, la especie fuego o el blanco o algo semejante. Por esto, el agente natural actúa moviendo, y por ello necesita la materia, que es el sujeto de la mutación o del movimiento y, por eso, no puede hacer algo de la nada. Por el contrario, Dios es totalmente acto, en comparación a sí, porque es acto puro sin mezcla de potencia, y en comparación con las cosas que son en acto, pues es el origen de todo ente. Luego, por su acción produce todo (el) ente subsistente, sin presuponer cosa alguna, porque es el principio de todo ser y todo según sí mismo. Por esto, puede hacer algo de la nada, y esta acción suya es lo que se denomina creación. De ahí que en el *Lib. De causis* se diga que el ser es por creación, mientras que el vivir y lo restante de este orden por información. Las causalidades del ente en absoluto se reconducen a la causa primera universal; las causalidades de aquello que se añade al ser o que lo especifican, pertenecen a las causas segundas, que actúan por información, como suponiendo el efecto de la causa universal» (*Q. D. De potentia Dei*, q. 3, a. 1).

operativa refleje su modalidad de ser y esté circunscrita por ella. «Todo agente actúa en la medida en que es en acto, de ahí que el modo en que un agente actúa corresponda a su ser en acto»²⁴. Esta afirmación metafísica no se introduce en el campo específico de las ciencias; no se pronuncia sobre aspectos concretos de la modalidad de los procesos físicos, químicos o biológicos. Se limita a expresar la correspondencia entre naturaleza y actuar natural.

A continuación, la reflexión repara tanto en el carácter finito del dinamismo de lo natural como en la finitud de todo ente natural. Desde aquí se encamina a dilucidar metafísicamente el carácter finito de la realidad. Como se ha indicado, los entes de los que tenemos experiencia manifiestan una gran diversidad y, en su diferenciación y temporalidad, su carácter finito. La finitud de los entes materiales radica ontológicamente, en primer lugar, en la composición de materia y forma, fuente de la corruptibilidad y vulnerabilidad de los mismos. Ahora bien, existe un nivel ontológico más profundo, en el que se muestra la finitud del ente con mayor radicalidad, y que afecta a todo ente, también a los entes espirituales finitos: la composición de esencia y acto de ser. En efecto, los entes no son toda la plenitud del ser, sino que poseen el ser de un modo parcial en función de la esencia propia que los determina a ser lo que son. «La cosa natural es parcialmente en acto de dos modos. En primer lugar, en atención a sí misma, pues no toda su substancia es acto, ya que tales cosas están compuestas de materia y forma. (...) En segundo lugar, en atención a las cosas que son en acto, pues en ninguna cosa natural se incluyen el acto y las perfecciones de todas las otras cosas que son en acto; cada una de ellas posee el acto determinado a un género y a una especie»²⁵.

La limitación ontológica comporta la limitación de su actuar; cada ente causa según su actualidad, sin ir más allá de sus virtualidades operati-

24 Q. D. *De potentia Dei*, q. 3, a. 1.

25 Q. D. *De potentia Dei*, q. 3, a. 1.

vas. La finitud de ser explica lo que nuestra experiencia constata continuamente, que las realidades que observamos sean, de un modo u otro, causa de otros entes, pero partiendo de algo preexistente: «De ahí que ninguna de ellas sea capaz de causar el ente en cuanto que es ente, sino un ente en cuanto que es *este* ente, determinado a *esta* o *aquella especie*, pues el agente produce algo semejante a él»²⁶. La causalidad natural o del hombre origina formas sustanciales o accidentales de mayor o menor envergadura en función de la propia constitución ontológica, mas siempre presupone algo preexistente.

En efecto, y con ello se prosigue en la reflexión, todo dinamismo natural presupone una preexistencia ya que, a pesar de su riqueza, se limita a transformar algo que en cierto modo ya es, sin ser capaz de alcanzar directamente el plano mismo del ser. La incapacidad de ser origen del ser en cuanto tal deriva de la finitud ontológica a que se hacía mención: ser parcialmente en virtud de la esencia conlleva que el causar se limite al ámbito de las modalidades de ser (las formas) y no alcance el ser. «Por ello, el agente natural no produce el ente en cuanto tal, sino un ente preexistente y determinado a esto o a aquello; por esto el agente natural actúa moviendo, y por ello necesita la materia, que es el sujeto de la mutación o del movimiento y, por esto, no puede hacer algo de la nada»²⁷.

La cuestión del ser sigue en pie. ¿Dónde se encuentra el origen del ser de entidades finitas, cuya causalidad no alcanza el mismo ser? Al meditar sobre este tema, no puede olvidarse la radicalidad de lo preguntado. Como se indicaba, el origen del ser finito se encuentra en una instancia capaz de fundar el ser desde la nada, es decir, sin presupuestos, ya que estamos hablando del ser y ello significa considerar la causalidad del ser en contraposición al no ser absoluto, a la nada.

Tomás de Aquino subraya a este respecto que la capacidad de causar debe ser proporcionada a la distancia que media entre el no-ser y el ser

26 Q. D. De potentia Dei, q. 3, a. 1.

27 Q. D. De potentia Dei, q. 3, a. 1.

del efecto. Si en nuestro caso consideramos el origen radical del ser del ente, y no meramente el origen de este ente en cuanto tal o cual modalidad de ser, la reflexión atañe al ente en su ser y a su origen en la diferencia con respecto a la nada. El salto ontológico requiere una capacidad de causar infinita, como absoluta es la desproporción o distancia entre la nada y el ser. Esa distancia supera el dinamismo de los entes y su causalidad, como muestra la experiencia, ya que su capacidad causal se encuentra limitada por la restricción en el ser, por su finitud ontológica²⁸. Lo finito no alcanza el ser; éste tiene su origen allende lo finito²⁹. A la luz de lo dicho, la inteligencia reconoce que existe un Ser que es acto puro de ser y cuya capacidad causal se extiende al mismo ser finito. Con términos más precisos, el pensamiento se remonta a Dios, creador de las realidades finitas desde la nada: «Dios, por el contrario, es totalmen-

28 «La potencia de un agente no se computa sólo por la sustancia de la obra, sino también según la manera de efectuarla; pues un mayor calor calienta, no sólo más, sino también con mayor prontitud. Así pues, aunque crear un efecto finito no demuestre potencia infinita; sí es prueba de ésta el crearlo de la nada, como es innegable, según lo que acabamos de decir en la solución anterior. Porque, si la virtud del agente debe ser necesariamente tanto mayor, cuanto la potencia está más alejada del acto; la fuerza de un agente como el creador, que no presupone potencia alguna, no puede menos de ser infinita, porque ninguna proporción hay entre la falta absoluta de toda potencia y alguna potencia —presupuesta por la virtud operativa de todo agente natural—, como del no ente al ente. Y, como ninguna criatura tiene absolutamente potencia infinita, como ni infinito el ser, según queda probado (*S. Th. I, q. 7, a. 2*), síguese que ninguna criatura puede crear» (*S. Th., I, q. 45, a. 5, ad 3*).

29 «Una cosa perfecta, que participa de alguna naturaleza, hace algo semejante a sí, no produciendo absolutamente dicha naturaleza, sino aplicándola a algo. Porque un hombre determinado no puede ser causa de la naturaleza humana en absoluto, pues en tal caso sería causa de sí mismo: pero es causa de que la naturaleza humana exista en tal o cual hombre engendrado; y así presupone en su acción una determinada materia, por la cual existe este hombre. Pero, así como este hombre participa de la naturaleza humana, así todo ente creado participa (por decirlo así) de la naturaleza del ser, puesto que sólo Dios es su propio Ser. (...) Por todas estas consideraciones es evidente que ningún ente creado puede producir cosa alguna, sin presuponerse algo: lo que es contrario a la idea de creación» (*S. Th., I, q. 45, a. 5, ad 1*).

te acto (...); de donde, por su acción produce todo el ente subsistente, sin presupuestos, de tal modo que es el principio de todo ser y es todo en sí. Por ello, puede hacer algo de la nada, y esta acción se denomina creación»³⁰.

Lo alcanzado permite distinguir lo que es exclusivo de Dios, como origen radical de lo finito, y lo que corresponde a los dinamismos causales de la naturaleza o a la acción humana. «El ser es por creación, mientras que el vivir y lo semejante, por información». La distinción entre un originar sin presupuestos —radical— y un originar dependiente es neta: «El causar el ente de modo absoluto se reconduce a la primera causa universal; la causalidad de lo que se añade al ser, o de lo que especifica el ser, pertenece a las causas segundas, que actúan por información, casi presuponiendo el efecto de la causa universal»³¹. La intrínseca relación entre originar o actuar y la constitución ontológica permite identificar la creación como acción exclusiva de Dios y por eso remontarse hasta su reconocimiento partiendo de lo finito³².

30 *Q. D. De potentia Dei*, q. 3, a. 1.

31 *Q. D. De potentia Dei*, q. 3, a. 1. «Las mutaciones toman su especie y su dignidad, no del punto de partida, sino del final. Por consiguiente una mutación es tanto más perfecta y principal, cuanto lo es el término al cual se dirige; (...) así la creación es más perfecta y principal que la generación y la alteración, porque tiene por objeto final la sustancia íntegra de la cosa, y lo que se concibe como el término de partida es el no ente en absoluto» (*S. Th.*, I, q. 45, a. 1, ad 2)

32 *S. Th.*, I, q. 45, a. 5: «A primera vista aparece claro por lo antes dicho (*S. Th. I, q. 45, a. 1*) que crear no puede ser acción propia sino sólo de Dios: porque es preciso reconducir los efectos más universales a las causas más universales y anteriores. Entre todos los efectos el más universal es el ser mismo. Es pues indispensable que sea efecto propio de la causa primera y más universal, que es Dios. (...) Producir el ser absolutamente, y no en cuanto éste o tal, pertenece al concepto de creación; lo cual hace evidente que la creación es acto exclusivamente propio del mismo Dios. (...) Ahora bien, lo que es efecto propio de Dios Creador es lo que se presupone a todas las demás cosas, esto es, el ser en absoluto; no puede por consiguiente algún otro obrar dispositiva e instrumentalmente en este efecto, puesto que la creación no se hace de presupuesto alguno, que pueda disponerse por la acción

Remontarse a Dios como origen radical de la realidad permite al pensamiento reconocer que Dios es acto puro, infinito, perfección plena de ser; lo que implica caer en la cuenta que Dios no necesita desarrollarse para alcanzar una plenitud todavía no poseída. Él es ya toda plenitud. Desde aquí el hombre obtiene dos importantes convicciones de cara a su comprensión de quién es él y de en dónde radica el sentido de su existencia. En primer lugar, si Dios es la plenitud del ser, de nada necesitada, su causar responde a un acto de total liberalidad, no motivado por ninguna necesidad al margen de su amor infinito. El orden ontológico de la existencia es el orden de la liberalidad y no el orden de un sistema lógico en donde rige una necesidad biunívoca. Abrirse a esta verdad implica saberse en la existencia como fruto de un amor que está por encima de cualquier necesidad y es por tanto totalmente amor. El hombre no es el producto de un ciego dinamismo anónimo o de una ley rígida o de una casualidad absurda. En segundo lugar, el hombre intuye que el sentido de su existencia en cuanto ser personal sólo puede encontrarse en Dios.

b) Metafísica y conocimiento analógico de Dios

El origen del ser finito se reconoce en un Ser que supera el ámbito de la finitud. Por eso, dicho Ser no remite a otro ni es limitado, con lo que su virtualidad originante alcanza el ser de lo finito, eso que se mantiene al margen de lo disponible para el actuar y el causar finitos. El Ser *allende* lo finito es —como ya hemos anunciado— el Ser infinito, trascendente y absoluto. Por ello, su originar el ser no es semejante al causar de lo finito, sino un donar gratuito.

El Infinito y Trascendente no es aferrable intelectualmente por una inteligencia finita, de ahí que el Origen de lo finito se presente ante el hombre como un misterio. Pretender sondearlo —llegar al fondo— o compren-

del agente instrumental. Es pues imposible que convenga a alguna criatura crear, ni por virtud propia, ni instrumentalmente o por ministerio».

derlo —abarcar lo que es— se resuelve en una presunción vana que acaba por perder a Dios. Sin embargo, que no sea aferrable no equivale a que al hombre le esté vedado acercarse al misterio y desear penetrar, siquiera un poco, en el mar sin fondo de su riqueza. El anhelo de conocer la verdad de Dios es, en sí, una primera respuesta a la exigencia teleológica del hombre.

El itinerario intelectual para madurar en el conocimiento de Dios no puede consistir ni en la onto-teo-logía criticada por Heidegger³³, ni en un proceso deductivo, como ha subrayado Fabro³⁴. El pensamiento onto-teológico, característico del planteamiento moderno, radica en una onto-logía en donde el *logos* humano se constituye en la instancia definitiva de la verdad del ente. La razón pretende obtener deductivamente desde sí (*cogito, Selbstbewußtsein*) la totalidad de la verdad, partiendo del presupuesto de que la figura de la verdad es un sistema racional, abaricable por la razón y demostrable en y desde ella. De este modo, reprocha Heidegger, el *logos* avasalla al ente: en lugar de dejar que éste se manifieste en su verdad, la razón le impone sus parámetros e ideaciones. En la lógica de un sistema racional, al ontología concluye con una teo-logía, en la que Dios es la pieza clave de la totalidad lógica, ya que cumple la función de ser la razón última que sostiene el sistema. La teología que se elabora con esta estrategia contiene una visión lógica de un Dios según la medida de la razón humana: un Dios para nada divino, ante quien nadie cae de hinojos para invocarle³⁵.

El conocimiento de Dios sólo es auténticamente de Dios si se sabe ante el misterio y lo respeta. La verdad de Dios no se puede deducir desde lo finito o desde una razón vuelta sobre sí misma que pretenda demostrar todo a partir de sí. La verdad de Dios es la fuente de toda verdad, por

33 Cfr. M. HEIDEGGER, “Die onto-theo-logische Verfassung der Metaphysik”, en *Identität und Differenz*, Neske, Pfullingen 1957.

34 Cfr. C. FABRO, *Partecipazione e causalità*, Società Editrice Internazionale, Torino 1960, p. 238.

35 Cfr. M. HEIDEGGER, “Die onto-theo-logische Verfassung der Metaphysik”, cit.

eso no se puede de-ducir (*de-duco*), es decir, “conducir fuera”, obtener o extraer desde un principio que la contuviera. Dio no se deduce; a Él se remonta el hombre re-conduciendo (*re-duco*) lo finito a su Origen. La modalidad de pensamiento especulativo que se remonta hasta Dios, sabiendo lo finito como hechura de sus manos y, por tanto, reconduciendo su verdad metafísica a su origen y reconociendo la manifestación de Dios en su actuar en lo finito, es la de un pensamiento metafísico de carácter analógico.

La analogía indica que el *logos*, en este caso, en lugar de imponerse, se abre y se remonta hacia lo alto, con un dinamismo espiritual que incluye a toda la persona y se configura como *itinerarium personae in Deum*. Reconducir lo finito a su Origen infinito estriba en recorrer la *via causalitatis* —retomando la indicación del Areopagita y de Tomás de Aquino—, gracias a la cual el hombre se eleva hacia la verdad trascendente en cuanto reconoce que en ella se halla el origen del ser y de la verdad de lo finito. Esta última remite al hombre hacia aquella y, en esa medida, es un lugar en que se alude; gracias a lo cual, la inteligencia finita puede reconocer algo de Dios, que, aunque pobre, es de gran valor para ella y para la existencia.

Sin embargo, las afirmaciones que el hombre puede hacer sobre Dios gracias a su reconocimiento como Origen (Acto puro, Principio trascendente, Ser absoluto y eterno, Plenitud de ser, Inteligencia creadora y omnipotente, *Ipsium esse subsistens*, etc.), necesitan ser continuadas por un dinamismo de negación (*via negationis*) que purifique lo alcanzado, subraye la trascendencia e infinitud de Dios y manifieste su misterio insondable. A este respecto, Tomás de Aquino —con una lucidez y honestidad intelectual dignas de ser notadas—, después de sintetizar vías intelectuales por las que el hombre se remonta a Dios, acentúa que saber qué o cómo es Dios —si tuviese sentido utilizar tales expresiones— no es posible para el hombre. Lo único que cabe hacer para ganar en su conocimiento es recorrer la vía de la negación, removiendo cualquier

signo de finitud. «Dado que de Dios no podemos saber lo que es, sino lo que no es, no podemos considerar de qué modo es Dios, sino más bien de qué modo no es»³⁶. Tras la reconducción (*reductio*) que permite reconocer la existencia de Dios y algo de Él —pues de otro modo no se sabría de su existencia— es imprescindible la remoción (*remotio*).

Negar no significa aquí nulidad de conocimiento, como si el pensamiento, en lugar de encontrarse ante el misterio, se hallase ante una pura nada para él. Negar es conocer que Dios es in-finito, sin composición (sin materia, sin cuerpo, sin potencia), sin mengua de ser, sin necesidad de llevarse a cabo, sin multiplicidad: «Lo primero que hay que considerar, entonces, es de qué modo no es (...). De Dios se puede mostrar de qué modo no es, substrayendo de Él todo lo que no le es propio, como la composición, el movimiento y cosas semejantes. De ahí que, en primer lugar, haya que indagar acerca de su simplicidad, por la que se remueve de Él la composición. Y, puesto que en lo corporal, lo simple son las cosas imperfectas y las partes, en segundo lugar habrá que inquirir acerca de su perfección; en tercer lugar, acerca de su infinitud; en cuarto, acerca de su inmutabilidad; en quinto, acerca de su unidad»³⁷.

Dios es la perfección absoluta, incomprensible, inabarcable. La conciencia de misterio insondable (subrayado en la *via negationis*) impulsa —como indica a su modo Gregorio Nacianceno— a desear penetrar ulteriormente en ese abismo insondable de verdad: Dios «posee en sí, abarcándolo, todo el ser (*tò eînai*); sin principio ni fin; como un mar de esencia (*pélagos ousías*), sin término ni límite; superando todo pensamiento del tiempo y de la naturaleza. Él es esbozado como en claroscuro (*skiagraphoúmenos*)». Esto, continúa el teólogo, engendra en nosotros el anhelo de acercarnos más a Él, pues «lo que es absolutamente incomprensible (*teléôs álêpton*) no ofrece ninguna esperanza ni lleva a emprender nada», mientras que «lo que es incomprensible (*aléptō*)

36 S. Th., I, q. 3, *prooemium*.

37 *Ibid.*

asombra; y lo que asombra suscita un deseo cada vez mayor»³⁸. Volviendo al Pseudodionisio, la negación propia del pensamiento analógico desemboca en la *via eminentiae*, en el reconocimiento de la sublimidad de Dios y en el deseo anagógico de penetrar más en su misterio sin fondo.

En este itinerario de la analogía hacia Dios, ocupa un lugar destacado la vía de la persona. Reparar en la dignidad ontológica del ser personal finito y de su salto metafísico, en cuanto “densidad de ser” con respecto a lo no personal, señala que en el camino hacia Dios es imprescindible elevarse desde la consideración del hombre, como indicaba San Buenaventura, distinguiendo entre el carácter de vestigio (*vestigium*) de Dios de lo no personal y la índole de imagen (*imago*) de Dios propia del hombre. A través de los vestigios de Dios en lo cósmico se llega a la omnipotencia, a la sabiduría y a la bondad divinas³⁹; gracias a su imagen en el hombre, se puede empezar a reconocerlo como un Dios personal de un modo más explícito⁴⁰.

El Absoluto no es pensable en términos abstractos, como la ley del cosmos o una unidad supraideal, pero todavía accesible desde el estatuto de la idea. El Absoluto no es la totalidad omniabarcante, ni la pieza clave de un sistema. La vía de la negación es imprescindible en la elaboración intelectual; ella permite no abandonar su carácter trascendente. Dios no es uno (el sumo ente) junto a otros (los entes finitos). Como subraya el mismo Ricardo de S. Victor, Dios es inmenso, tanto ontológica como noéticamente⁴¹. No tiene fronteras que lo delimiten con lo finito, ni es asequible para el intelecto. Pero si la vía de la eminencia se enfoca desde la persona, entonces el pensamiento reconoce que Dios es el Absoluto personal, y su originar se discierne desde lo personal: Dios

38 *Oratio* 45, 2.

39 *Itinerarium*, II, 1

40 *Itinerarium*, I, 13.

41 Cfr. *De Trinitate*, I, XIX; I, XX, etc.

es el Absoluto que crea por liberalidad (pues en cuanto *ab-solutus* no depende ni tiene necesidad de nada) y por amor (pues en cuanto Ser pleno y personal, dona gratuitamente). En este itinerario, la ontología del ser y de la persona (no la onto-logía de la *ratio* moderna) se abre a una teología del Dios amor.

Es claro que los desarrollos intelectuales ahora esbozados han sido posibles en la historia gracias a la revelación bíblica; sin embargo, para una inteligencia que se da y piensa en la historia y desde la historia, son itinerarios que se pueden recorrer con la inteligencia y que permiten acercarse a dicha revelación. Las repercusiones existenciales de todo ello son evidentes: el hombre, en cuanto ser personal, se sabe llamado a la existencia por un Dios que lo llama a Él. Dios, en su eternidad, llama desde el futuro; por eso, en la realización de esa llamada se encuentra la identidad plena del hombre.

En estas páginas hemos intentado delinear de un modo sucinto el itinerario que puede recorrer el hombre hacia Dios desde una perspectiva, entre otras posibles, en la que se entreviesen sus dimensiones existenciales, hermenéuticas y metafísicas. Evidentemente, lo visto no deja de ser un esbozo, que requiere ulteriores desarrollos analíticos y especulativos. De todos modos, lo que se pone de manifiesto en lo considerado, es la estrecha relación entre las tres dimensiones mencionadas; de ahí la importancia de atender a la cuestión de la verdad en su conexión con la existencia en el actual contexto histórico.

V. EL SENTIDO DE LA FE CRISTIANA EN LA SOCIEDAD CONTEMPORÁNEA

1. El acto de creer

¿Qué significa creer? ¿Tiene sentido la fe en el contexto cultural en el que nos encontramos, caracterizado en no pocas sociedades contemporáneas por los resultados de un proceso de secularización? Para abordar estas cuestiones en el Año de la Fe, considero útil asumir una perspectiva antropológica desde un horizonte metafísico¹. No se trata, evidentemente, de la más radical o definitiva. Ésta última corresponde, estrictamente hablando, a la teología, que se centra directamente en Dios. Pero el punto de vista de la antropología nos permite dirigir la atención hacia el problema del hombre y por eso entrar directamente en diálogo con nuestros coetáneos.

Cuando nos detenemos a considerar preguntas como las enunciadas desde un punto de vista cristiano, una primera indicación la podemos encontrar en la afirmación de Benedicto XVI con la que abría su primera encíclica: «*Hemos creído en el amor de Dios* (cf. 1Jn 4, 16): así puede expresar el cristiano la opción fundamental de su vida. No se comienza a ser cristiano por una decisión ética o una gran idea, sino por el encuentro con un acontecimiento, con una Persona, que da un nuevo horizonte a la vida y, con ello, una orientación decisiva» (*Deus caritas est*, n. 1). El acto de creer no consiste, estrictamente hablando, en la adhesión a una teoría, con una elaboración conceptual abstracta

1 El capítulo corresponde a la conferencia *El sentido de la fe en la sociedad contemporánea*, impartida en la Universidad de Los Andes, Santiago de Chile (Chile) durante el *I Simposio de Teología. Verdad: fe y ciencia*, 29-20 agosto 2013.

más o menos plausible, ni en la asunción de un código deontológico de conducta tanto para la vida privada como para la pública. La fe cristiana estriba, en su esencia, en la respuesta a un encuentro, al encuentro con Dios en Cristo, que nos manifiesta su amor salvífico y se nos revela en su intimidad, llamándonos a Él. El encuentro con la palabra que Dios nos dirige –con su Palabra, el Hijo encarnado– ilumina y salva; consiste en un encuentro revelador y soteriológico. Descubrir el amor de Dios, como amor trascendente que crea y sostiene, que se compadece y redime, conlleva abrirse a la verdad última acerca de nosotros mismos y del mundo en el que vivimos, precisamente en la medida en que penetramos en el misterio insondable de Dios. A la luz de la verdad última, el ser humano es capaz de comprenderse y orientarse en la existencia. De ahí que Benedicto XVI explicitase que el encuentro con Dios implica acceder al horizonte de verdad resolutorio del ser y asumir la orientación definitiva de la vida. La opción fundamental del cristiano, consecuencia del encuentro con Dios en Cristo, con su amor salvífico, comporta recibir una luz de verdad –una revelación que se expresa en el símbolo de la fe– y hallar los criterios morales que permiten conducirnos en la existencia según nuestra más profunda identidad.

El acto de creer radica en la respuesta al amor de Dios que nos sale al paso, que viene a nuestro encuentro para ofrecernos la clave intelectual y existencial de la vida. Nos revela quiénes somos y cuál es el sentido de nuestra existencia; y además nos lo ofrece. Al desvelarnos –en la medida en que se auto-revela– el horizonte definitivo de la existencia y su orientación última, todas las dimensiones de la vida quedan implicadas. Por parte del ser humano, la respuesta de fe consiste en confiarse al don del amor de Dios, acoger la verdad que ese amor encierra y expresa, hacer propio el *ethos* que dicho amor conlleva; una respuesta en la que entra en juego toda la persona y que involucra a todas las esferas de la existencia.

Es evidente que la comprensión de sí y de lo que nos acontece, así

como el modo de comportarse ante las decisiones que cada uno debe tomar en su existencia y la actitud que se asume ante los avatares que la vida nos depara, se determinan en función de la verdad última del ser. La fe nos dice –insiste Benedicto XVI en su segunda encíclica– que «el cielo no está vacío. La vida no es el simple producto de las leyes y de la casualidad de la materia, sino que en todo, y al mismo tiempo por encima de todo, hay una voluntad personal, hay un Espíritu que en Jesús se ha revelado como Amor» (*Spe salvi*, n. 5). La certeza de que la última instancia de la existencia no reside en una entidad anónima, sino en un Dios que se revela como amor, ofrece un horizonte de comprensión y una orientación que liberan de espejismos y desazones: «No son los elementos del cosmos, la leyes de la materia, lo que en definitiva gobierna el mundo y el hombre, sino que es un Dios personal quien gobierna las estrellas, es decir, el universo; la última instancia no son las leyes de la materia y de la evolución, sino la razón, la voluntad, el amor: una Persona. Y si conocemos a esta Persona, y ella a nosotros, entonces el inexorable poder de los elementos materiales ya no es la última instancia; ya no somos esclavos del universo y de sus leyes, ahora somos libres» (*Spe salvi*, 5). La facticidad, ya sea causada por un determinismo natural o fruto de la casualidad, no constituye el último horizonte de nuestra existencia.

La palabra definitiva no la pronuncia tampoco el mal. El Dios que nos viene al encuentro en Cristo nos revela un amor que va más allá de las posibilidades de acción y comprensión del hombre; un amor que llega hasta el extremo de la *kenosis* y que se revela precisamente en su acción redentora. La revelación definitiva de Dios es al mismo tiempo su acción salvadora; se revela en su actuación salvífica. «Dios mismo se ha dado una *imagen*: en el Cristo que se ha hecho hombre. En Él, el Crucificado, se lleva al extremo la negación de las falsas imágenes de Dios. Ahora Dios revela su rostro precisamente en la figura del que sufre y comparte la condición del hombre abandonado por Dios, tomándola consigo. Este

inocente que sufre se ha convertido en esperanza-certeza: Dios existe, y Dios sabe crear la justicia de un modo que nosotros no somos capaces de concebir y que, sin embargo, podemos intuir en la fe» (*Spe salvi*, n. 43). La palabra conclusiva de la historia de la humanidad y de cada uno de nosotros no se desvanece en un silencio anónimo, ni le compete al mal; la pronuncia un Dios que ha llegado hasta el extremo de la Cruz y la Resurrección. Creer significa acoger este misterio, abandonarse en él. A este respecto, es sin duda significativo que Benedicto XVI, el 23 de febrero de 2013, a menos de una semana de su retiro, como conclusión de sus ejercicios espirituales y desde la atalaya de quien ha vivido largos años y ha podido contemplar la humanidad desde la perspectiva singularísima de Romano Pontífice, atestiguase, por un lado, ante tantas realidades bellas de este mundo nuestro: «El *Logos* no es sólo una razón matemática: el *Logos* tiene un corazón, el *Logos* es también amor. La verdad es bella, verdad y belleza van juntas: la belleza es el sello de la verdad». Sin embargo, a renglón seguido añadía, considerando la historia que le ha tocado vivir: «El *muy bello* del sexto día –expresado por el Creador– es permanentemente contradicho, en este mundo, por el mal, el sufrimiento, la corrupción. Y parece casi que el maligno quiera permanentemente ensuciar la creación, para contradecir a Dios y para hacer irreconocible su verdad y la belleza». Ante el panorama de un mundo y de una historia donde la belleza se entrelaza con una maldad que a veces se nos presenta inaudita, Benedicto XVI confesaba meditativamente: «En un mundo así marcado también por el mal, el *Logos*, la Belleza eterna y el *Ars* eterno, debe aparecer como *caput cruentatum*. El Hijo encarnado, el *Logos* encarnado, es coronado con una corona de espinas; y sin embargo justo así, en esta figura sufriente del Hijo de Dios, empezamos a ver la belleza más profunda de nuestro Creador y Redentor; podemos, en el silencio de la *noche oscura*, escuchar todavía la Palabra». Y concluía: «Creer no es otra cosa que, en la oscuridad del mundo, tocar la mano de Dios y así, en el silencio, escuchar la Palabra,

ver el Amor».

Reflexionar sobre el acto de fe supone, entonces, enfrentarse con un acto de una radicalidad sin par, como el acto más íntimo de cada uno, en la medida en que atañe a la dimensión más honda del ser humano e involucra a todas las esferas de la existencia. Las dimensiones esenciales de la persona humana –como la que se expresa en el amor o la que es llamada en causa con el sufrimiento– poseen una constitución y una teleología tales que únicamente allende las posibilidades fácticas del mismo sujeto, en una trascendencia, alcanzan su plenitud y sentido definitivo. Se encuentran dotadas de una suerte de expectativa intrínseca que apunta a un más allá.

El acto de fe concierne una verdad e implica asumir una actitud de fondo ante el ser y la existencia personal que superan el ámbito que corresponde a las ciencias. La fe se refiere a una dimensión ontológica que éstas presuponen y a la que remiten, sin ser capaces de acceder a ella. Sin embargo, supondría una renuncia a las exigencias intrínsecas de la propia racionalidad dejar de lado la reflexión en torno a dicha dimensión, dado que, en la medida en que la presuponen, las ciencias se sostienen en ella. La respuesta a la pregunta última sobre la instancia definitiva del ser y de la historia no se obtiene desde la ciencia, pero todo conocimiento humano remite a ella en cuanto a su fundamento radical y sede de su sentido último. La encrucijada ante la que sitúa el creer o el no creer no se puede soslayar desde un punto de vista intelectual sin rehusar al ejercicio de una razón responsable, que se esfuerza por justificar lo que piensa y lo que decide.

Desde un punto de vista vital, el tema de la fe supone enfrentarse con la existencia en cuanto tal, sin limitarse a las cuestiones específicas con las que nos encontramos día tras día en el ámbito de la vida personal o de la actuación pública. El ser humano debe encarar una multiplicidad de problemas que corresponden a la variedad de esferas de la existencia. Sin embargo, la persona es consciente, a penas se detiene a

reflexionar acerca de la vida, que lo que está en juego en la propia existencia no es solamente el éxito o el fracaso en un determinado aspecto, sino la identidad de cada uno, identidad que se forja con las decisiones que tomamos y con las acciones que realizamos. La libertad conlleva la exigencia irrenunciable e indelegable de llevarse a cabo en la existencia. Dicha tarea se acomete tanto ante las grandes opciones que a veces se plantean en la vida, como ante lo cotidiano. Y todos somos conscientes de que el resultado de la demanda de llevarse a cabo no puede darse por descontado: la experiencia no deja de advertirlo. En el fondo, en la existencia podemos crecer en humanidad o, por el contrario, alienarnos en el mal. En síntesis, en una existencia en la que nos va de nuestra misma humanidad e identidad más profunda –vivirla de un modo logrado o enajenarnos–, es imprescindible enfrentarse con la existencia en cuanto tal, sin limitarse a considerar los diferentes aspectos que la configuran. Enfrentarse con la existencia supone, retomando lo que anteriormente aludíamos, asumir la exigencia racional de responder de lo que hacemos y pensamos, de enjuiciarlo, justificarlo, evaluarlo. Y, además, acometer responsablemente –humanamente– la exigencia ineludible de la libertad de llevarse a cabo, con el deseo de plenitud, de felicidad y bien que cobija cada corazón humano. Para abordar ambas exigencias es menester situarse ante la cuestión que concierne la instancia definitiva de verdad y sentido, esa cuestión a la que da respuesta la fe tanto intelectual como existencialmente. En otros términos, la reflexión antropológica conduce a cuestiones metafísicas y éstas orientan hacia la fe para obtener una respuesta definitiva.

2. Dificultades en el contexto contemporáneo

Las dificultades para la fe no han cambiado mucho en la historia de la humanidad. Santo Tomás de Aquino indicaba en la *Suma Teológica*

que son dos los motivos principales por los que se niega la existencia de Dios: por un lado, la presunción de que la realidad se explica desde principios inmanentes a ella, como los que dilucida la ciencia, y, por otro, el escándalo de la presencia del mal (*S. Th.*, I, q. 2, a. 3). La objeción de la incompatibilidad entre el mal y Dios no ha dejado de turbar a lo largo de la historia. Su solución no consiste en una argumentación conceptual más o menos alambicada, como han intentado algunos pensadores, ni en el recurso de declarar aparente la vida en su inmediatez. La respuesta de la fe se sitúa en otro plano, de mayor alcance. Como observa la reciente encíclica *Lumen fidei*, «la luz de la fe no disipa todas nuestras tinieblas, sino que, como una lámpara, guía nuestros pasos en la noche, y esto basta para caminar. Al hombre que sufre, Dios no le da un razonamiento que explique todo, sino que le responde con una presencia que le acompaña, con una historia de bien que se une a toda historia de sufrimiento para abrir en ella un resquicio de luz. En Cristo, Dios mismo ha querido compartir con nosotros este camino y ofrecernos su mirada para darnos luz» (n. 57). Ante el mal, la respuesta no es de tenor abstracto ni consiste en apelarse a lo universal o anónimo, expedientes con poca incidencia en quien se enfrenta con el sufrimiento. Radica, por el contrario, en el misterio de la Cruz y de la Resurrección, un misterio que se acoge precisamente en la fe.

Por su parte, la objeción que declara superflua la fe porque con otros recursos intelectuales se consigue desvelar el enigma último del ser y de la existencia, sigue planteándose hoy en día, pero en un contexto cultural diferente, que ha originado que asumiese una fisonomía peculiar: moderna y postmoderna, podríamos decir.

Por una parte, con la modernidad, en corrientes de pensamiento que han tenido un influjo cultural notable, se transforman el enfoque y el marco en el que se consideraban las relaciones entre la fe y la razón. Dicha modificación respondía a una concepción restringida de la razón que se abre camino durante la modernidad en círculos racionalistas o positivistas.

stas y, con ello, a un modo sesgado de entender la fe. «En la época moderna» —señala la *Lumen fidei*— «la fe se veía como una luz ilusoria, que impedía al hombre seguir la audacia del saber» (n. 2). La razón ilustrada pretendía autonomía y transparencia, una pretensión que le condujo a considerarse autorreferencial. En esta tesitura, la fe se estimaba como una instancia ajena a la inteligencia, extrínseca; como un recurso que suponía desistir de lo estrictamente racional, renunciar al célebre *sapere aude* de kantiana memoria. «De esta manera, la fe ha acabado por ser asociada a la oscuridad. Se ha pensado poderla conservar, encontrando para ella un ámbito que le permita convivir con la luz de la razón. El espacio de la fe se crearía allí donde la luz de la razón no pudiera llegar, allí donde el hombre ya no pudiera tener certezas. La fe se ha visto así como un salto que damos en el vacío, por falta de luz, movidos por un sentimiento ciego; o como una luz subjetiva, capaz quizá de enardecer el corazón, de dar consuelo privado, pero que no se puede proponer a los demás como luz objetiva y común para alumbrar el camino» (*Lumen fidei*, n. 3).

Por otra parte, el contexto postmoderno se fragua en una relación que cabría denominar dialéctica con respecto a la modernidad y, en concreto, ante las ideologías de matriz moderna. Relación dialéctica significa, por un lado, asumir el proyecto moderno de emancipación, pero, por otro, criticar pretensiones centrales de la primera modernidad, específicamente la de una razón absoluta capaz de alcanzar la verdad universal y promover un progreso definitivo. Las desaventuras del siglo XX, con los horrores de las guerras mundiales, la devastación humana de los regímenes totalitarios que han intentado implantar en la sociedad ideologías provenientes de la modernidad, el terrorismo de origen ideológico con sus heridas personales y sociales, la barbarie de los conflictos étnicos, la pervivencia de la pobreza y de desigualdades sociales aberrantes, etc. han conducido a mirar con sospecha la reivindicación de una racionalidad portadora de la verdad en sí, que debe ser seguida por los individu-

os e instaurada en la sociedad.

Las ideologías consisten, en último término, en una visión unilateral que se concibe como absoluta. La ventaja de la ideología reside en que, frente a lo sectorial del conocimiento científico y a su incapacidad de dar una respuesta a la exigencia de orientación existencial y de sentido para la vida y lo que acontece en ella, las concepciones ideológicas ofrecen una visión de totalidad de la existencia y de la sociedad, y con ello se erigen en una instancia capaz de otorgar sentido a la vida en cuanto tal y a las acciones y situaciones que la configuran. El problema de las ideologías estriba, sin embargo, en que, en el fondo, sólo contienen una visión unilateral: quizás necesaria o pertinente, pero no exhaustiva. De ahí que cuando se pretende imponer en la sociedad y en la existencia personal como horizonte definitivo y orientación determinante, se deba recurrir a métodos que violentan la realidad.

Por lo que respecta al acto de fe, cabría entresacar tres fenómenos del contexto cultural contemporáneo que pueden constituir dificultades para creer. En primer lugar, me refiero al modo en el que se entiende, en algunos casos, la hegemonía actual de las ciencias y de las técnicas, como instancias llamadas en causa para dar respuesta a los interrogantes que se plantea el ser humano y encontrar soluciones a sus problemas. Es claro que las ciencias y las técnicas han hecho posible un desarrollo inimaginable hasta hace pocas décadas; un progreso que permite vivir de un modo más humano y al que nadie en sano juicio estaría dispuesto a renunciar. Al margen de los problemas que genera un enfoque irresponsable de los recursos del planeta o situarse ingenuamente ante las posibilidades que ofrece la técnica desasistidos de criterios morales, las ciencias y las técnicas constituyen logros evidentes de la humanidad. El problema estriba en la actitud intelectual de considerarlas como la única instancia capaz de dar respuestas con pretensiones de verdad, sea esto último lo que en cada caso se considere. Cuando se afirma su hegemonía y ésta se entiende como exclusividad, las ciencias devienen

ideología, es decir, sus conocimientos sectoriales –rigurosos y universalizables en su ámbito– se interpretan como exhaustivos de cara a toda la realidad. No respetar los límites inherentes al uso de la epistemología científica, supone incurrir en la falta de rigor de quien pretende aplicar una metodología a un ámbito de la realidad que no le compete, con el resultado de empobrecer las capacidades de la razón y obtener una visión unilateral de la realidad.

De por sí, las ciencias no deben confundirse con el naturalismo. Mientras las primeras se mantienen con rigor en su propio campo de objetos y en el ejercicio de su metodología, el segundo consiste en una ideología que pretende ofrecer una imagen completa del ser y de la persona humana contando sólo con visiones sectoriales, que requerirían ser integradas y completadas desde un horizonte de mayor alcance: metafísico y religioso, de fe. El naturalismo responde a la injerencia ilegítima de una metodología, de por sí circunscrita, en un ámbito que la trasciende. La desventaja de ideologizar la ciencia, como acontece con el naturalismo, estriba además en que éste no posee recursos para responder a la pregunta por el sentido de la existencia y deja desasistido al ser humano de criterios éticos de cara a la vida. Por eso, no es extraño que en el marco del naturalismo se constate una oscilación en la concepción de quién es el hombre que fluctúa de posiciones monistas –según las cuales el ser humano se reduce a mera biología y se acaba negando la libertad– a comprensiones dualistas, para las cuales el yo se distingue de su corporeidad, con la que establece una relación lúdica (como ocurre con determinados enfoques de la ideología del *gender*). Por lo demás, el naturalismo asume con frecuencia una comprensión de la ciencia en términos funcionalistas: como una instancia racional que ofrece modelos de cómo funcionan procesos y entidades naturales, sin el *telos* de alcanzar la verdad en sentido estricto, aunque sea de un modo progresivo y con una actitud crítica.

El segundo fenómeno al que deseo referirme lo podríamos denominar

con la expresión “cultura del desencanto”. Los acontecimientos inhumanos acaecidos en los dos últimos siglos en la Europa moderna, o promovidos en otras partes del mundo por ella, han generado una reacción de desencanto ante las pretensiones de la primera modernidad de hacerse con una razón capaz de una verdad absoluta y de un progreso de la humanidad definitivo. Dicho desencanto se ha entrelazado con una conciencia renovada de la propia finitud, de la fragilidad del ser humano, de los condicionamientos históricos y coyunturales de su racionalidad, lo cual ha generado una actitud de aprensión y desconfianza ante quien considere haber alcanzado una verdad en sí. La presunción de la verdad despierta el temor del despotismo y la imposición. En esta tesitura cultural, las filosofías de la sospecha, del desenmascaramiento, del deconstructivismo encuentran terreno fértil en el que arraigar y a su vez incentivan y espolean la difusión de dicho clima cultural en los más diversos ámbitos de la sociedad. El desencanto de las utopías modernas ha dejado un vacío de sentido bien elocuente.

El tercer fenómeno que es menester mencionar consiste en la secularización, un proceso que se enraíza en las vicisitudes de la historia europea durante la época moderna, con las guerras de religión que asolaron a medio continente como resultado de la ruptura de la unidad religiosa con motivo de la reforma protestante. Una consecuencia de dichas guerras fue el difundirse progresivo de la convicción de que la sociedad debía construirse al margen de una referencia explícita a lo religioso en la esfera pública y, concretamente, en la política. Es claro que la distinción Iglesia-Estado, sacro y profano, religión y ámbito de lo secular, surge de un humus cristiano, en el que la trascendencia de Dios y la doctrina de la creación implicaban una concepción de lo secular como dotado de subsistencia, consistencia e inteligibilidad propias, por lo tanto distinto de lo sobrenatural; y por ello susceptible de ser conocido por la ciencia y accesible a la técnica. Pero la secularidad, enfocada desde el proyecto ilustrado de emancipación, se fue entendiendo progresivamen-

te en términos laicistas. El resultado es una sociedad en la que se relega paulatinamente la religión de la esfera pública y, de un modo paralelo, la religión pierde incidencia y relevancia existencial en la vida personal. La sociedad secularizada se caracteriza por la dificultad, a primera vista, por percibir y asumir el valor de la religión en la existencia, tanto en el espacio de la intimidad de la persona como en las relaciones sociales y en la vida pública. En un contexto de este estilo, la fe puede presentarse como algo obsoleto, carente de significado, o bien como una instancia que limita la autonomía del sujeto. Si la razón y la libertad se interpretan desde un prisma individualista que reivindica la emancipación como algo debido a la dignidad del ser humano, entonces la religión se concibe como un expediente que cabe tolerar sólo en personalidades débiles, o bien, con mayor radicalidad, como una instancia que priva al ser humano de su iniciativa y responsabilidad, y por ello lo degrada. Sin embargo, como observa Bauman en su obra *La modernidad líquida*, la demanda de autonomía choca constantemente con la facticidad de la vida, con tantas circunstancias que se contraponen a la propia libertad y que no somos capaces de superar: de la enfermedad a los límites que conlleva la edad, de las rémoras de la historia a estructuras consolidadas en la sociedad que se oponen a ideas y propósitos personales, de los pareceres contrarios a los nuestros a la propia fragilidad e incapacidad por ejecutar lo deseado. A la reivindicación *de iure* no corresponde una autonomía *de facto*; hiato que provoca un desengaño que debería conducir a cuestionar el enfoque de la libertad y la auto-comprensión del sujeto adoptados hasta ese momento. ¿Y si la libertad humana, en lugar de alcanzarse intelectualmente y de realizarse existencialmente desde la perspectiva de una emancipación de tenor individualista, se encontrase a sí misma y se llevase a cabo cuando es considerada como libertad filial, como propone una antropología de inspiración cristiana?

De todos modos, las hermenéuticas de la sociología de las primeras décadas del siglo XX, que veían la secularización de la sociedad como

un proceso equivalente a la modernización, unidireccional e irreversible, han sido desmentidas por la sociología contemporánea. La religión, lejos de desaparecer definitivamente en las sociedades más desarrolladas, se mantiene como instancia de referencia para la existencia, si bien con una fisionomía, en no pocos casos, peculiar (postmoderna) y convivien-do con su ocaso en otros conciudadanos. La religión se enfoca desde la perspectiva de su funcionalidad para el sujeto, es decir, en función de las inclinaciones del individuo y no desde la convicción de una verdad trascendente que se revela. Surge entonces una religiosidad a la medi-da de cada uno, con aspectos sincretistas y un compromiso ético más bien efímero. Una religiosidad que se confecciona en el “supermercado” de lo religioso, en nuestro contexto pluricultural y globalizado, según la sensibilidad del individuo y en atención a sus expectativas emocionales. En esta tesitura, el peligro del engaño, de recurrir a un sucedáneo en lugar de abrirse auténticamente al Dios que viene a nuestro encuentro, es claro.

Los tres fenómenos aludidos –la hegemonía de la ciencia que se re-formula como la ideología del naturalismo, la cultura del desencanto y la secularización– han provocado una actitud de recelo, difundida con frecuencia de un modo tácito. La cultura postmoderna tiende hacia la re-signación en la propia finitud. Dado que lo absoluto despierta el espectro del fanatismo, la postura postmoderna opta por el relativismo, por la su-misión a una existencia carente de verdad en sí, sin un sentido trascen-dente y definitivo, desprovista de criterios éticos objetivos e incondicio-nales. Nos resignamos a lo provisional.

Sin embargo, incluso en un marco como el esbozado, la pregunta por el sentido es insoslayable. El ser humano no puede dejar de plantearse el interrogante por el significado de lo que actuamos y de las institucio-nes en que vivimos (de la familia a las instituciones que corresponden al estado democrático de derecho, de la empresa a las iniciativas de promoción social, etc.). Esta actitud, como veíamos anteriormente, de-

riva de la exigencia intelectual de una razón responsable, consciente de tener que dar respuesta de lo que hace, de evaluarlo y justificarlo, si pretende ser auténticamente humana. La pregunta por el sentido remite de nuevo a la consideración de la existencia en su radicalidad. La cuestión del sentido de la existencia en cuanto tal es imprescindible para la determinación del *ethos* de nuestra vida, porque según dicho sentido nos orientamos, asumimos las actitudes con las que enfrentamos los avatares de la existencia, definimos el modo de relacionarnos con los demás, especificamos nuestro compromiso en la sociedad.

Conformarse con la actitud de recelo que conduce a resignarse y asumir una finitud cerrada en su inmanencia, con la relativización de los valores antropológicos que conlleva, se expone al peligro de edificar la sociedad y enfocar la existencia de un modo deshumano. La crisis de verdad supone considerar que el ser humano, sus acciones, sus actitudes e instituciones, no poseen una inteligibilidad ni un sentido de suyo. Concebir la realidad y lo humano como carentes de identidad en sí, implica privar de importancia a las diferencias, porque sin una identidad de referencia, las diferencias se convierten en meras distinciones intercambiables. Sin identidad, las diferencias se tornan indiferentes: una acción, una actitud, una institución, valen la otra. Pero entonces nos vemos privados de criterios de discernimiento de lo auténticamente humano, en la esfera de las emociones, de las instituciones, de los actos, etc. En otros términos, la existencia como tarea de llevarse a cabo, que antes mentábamos, contiene intrínsecamente una exigencia de humanización, de inteligibilidad y de sentido; y además un anhelo de plenitud. Exigencias y anhelos que remiten más allá del naturalismo, del acomodarse en el desencanto, de la secularización de la persona.

No es una casualidad que a un pensador como Heidegger gustase evocar el verso del poeta romántico *Voll Verdienst, doch dichterisch wohnt der Mensch auf dieser Erde*: henchido de mérito y, sin embargo, poéticamente mora el hombre en esta tierra (Hölderlin). El ser humano busca

expresarse intelectual y existencialmente. Necesita una palabra que desvele el misterio que alberga y le permita alcanzar la plenitud, la felicidad, que constantemente anhela. Aquí aparece la fe, como encuentro con Dios en Cristo. Por eso, una de las expresiones más emblemáticas del acto de fe consiste en la confesión de Pedro, después del discurso eucarístico, cuando los seguidores del Señor empiezan a dejarle, escandalizados por lo inaudito del amor que el misterio de la Eucaristía transmitía. Ante la pregunta «¿también ustedes desean marcharse?», responde Pedro «Señor, ¿a quién iríamos? Tú tienes palabras de vida eterna» (Jn 6, 68). Pedro reconoce en Cristo esa Palabra que todo hombre va buscando, que revela y salva porque nos trae vida en plenitud.

3. El sentido de creer

El contexto cultural contemporáneo, evidentemente, posee una riqueza mayor de lo esbozado en las páginas anteriores. De todos modos, los fenómenos aludidos se encuentran dotados de una incidencia en la sociedad que a veces permanece latente, pero cuyas consecuencias son perceptibles, tanto en la vida privada como pública. La conciencia de la finitud y el desengaño de pretensiones de la primera modernidad (encaminadas a reivindicar autonomía y al mismo tiempo capacidad de alcanzar una instancia intelectual e histórica con aspiraciones de absoluto o, por lo menos, de lo universal y definitivo) pueden despejar el espacio para redescubrir el sentido de la fe. A este respecto, el Papa Francisco señala en su encíclica *Lumen fidei* que para el ser humano de la antigüedad «hambriento de luz» –como también para la mujer y el hombre de hoy– «resultaba claro que no podía irradiar su luz sobre toda la existencia del hombre»: con sus capacidades limitadas «no ilumina toda la realidad; sus rayos no pueden llegar hasta las sombras de la muerte» (n. 1). La existencia vuelve a presentarse dotada de un misterio

que la involucra por completo. El ser humano sigue siendo un enigma para sí mismo, no obstante los extraordinarios avances en las ciencias biomédicas, psicológicas, sociales.

Ante esta situación, encontrarse con la fe significa dar con una luz que permite adentrarse en el misterio del ser y de la existencia humana de un modo pleno. «Quien cree ve; ve con una luz que ilumina todo el trayecto del camino, porque llega a nosotros desde Cristo resucitado» (*Lumen fidei*, n. 1). Precisamente el Hijo de Dios encarnado, crucificado, muerto y resucitado, es quién nos puede traer un candil que alumbre todas las esferas del ser y de la existencia humana. En cuanto Hijo, nos revela quién es Dios (origen radical del ser y dador de su sentido); en cuanto hombre que ha vivido el misterio pascual y lo ha asumido uniéndose a cada ser humano, nos revela quiénes somos nosotros, penetrando hasta lo más recóndito de nuestra existencia, hasta la oscuridad del sufrimiento y de la misma muerte. Después del misterio de la Cruz –consideraba Ratzinger en una meditación sobre el Sábado Santo– «la muerte es también vida y cuando nosotros traspasamos la soledad glacial del umbral de la muerte, nos volvemos a encontrar con quien es la vida, con quien ha querido ser nuestro compañero en nuestra última soledad, con quien, en la soledad mortal de su angustia en el huerto de los olivos y de su grito en la cruz *Dios mío, Dios mío, ¿por qué me has abandonado?*, ha querido tomar parte en nuestras soledades».

La conciencia de nuestra finitud debería advertirnos ante las veleidades de la pretensión de autonomía absoluta para comprendernos y llevarnos a cabo en nuestra vida. La fe, por el contrario, otorga la posibilidad de comprenderse y de orientarse en la medida en que proviene de quien nos ha creado y se ha implicado en la historia con la encarnación. «La característica propia de la luz de la fe es la capacidad de iluminar *toda* la existencia del hombre. Porque una luz tan potente no puede provenir de nosotros mismos; ha de venir de una fuente más primordial, tiene que venir, en definitiva, de Dios» (*Lumen fidei*, n. 4).

El contexto contemporáneo ofrece una posibilidad a la fe gracias al caso de los sucedáneos ideológicos de la misma fe. Sin embargo, la crisis de verdad que la cultura del desencanto ha provocado origina una dificultad en ocasiones tácita, pero insidiosa. «El hombre –observa la *Lumen fidei*– ha renunciado a la búsqueda de una luz grande, de una verdad grande, y se ha contentado con pequeñas luces que alumbran el instante fugaz, pero que son incapaces de abrir el camino» (n. 3). El temor a los fanatismos o fundamentalismos se entrecruza con la experiencia de la finitud, originando la resignación que mencionábamos. Como mucho, se consiente la asunción privada de persuasiones, siempre y cuando no rebasen la esfera de la intimidad e, incluso en este caso, con la sospecha de su carácter de conjetura. «A menudo la verdad queda hoy reducida a la autenticidad subjetiva del individuo, válida sólo para la vida de cada uno. Una verdad común nos da miedo –insiste la citada encíclica– porque la identificamos con la imposición intransigente de los totalitarismos» (n. 34).

Con respecto a este último punto, al temor por poner en peligro la libertad y con ella la dignidad de la persona humana, la *Lumen fidei* observa: «Si es la verdad del amor, si es la verdad que se desvela en el encuentro personal con el Otro y con los otros, entonces se libera de su clausura en el ámbito privado para formar parte del bien común. La verdad de un amor no se impone con la violencia, no aplasta a la persona» (n. 34). Por eso, aunque por desgracia en la historia del cristianismo no falten páginas oscuras, la fe cristiana se opone intrínsecamente al fundamentalismo, por una parte, por la relación entre fe y razón que contiene, por otra, porque es la fe que confiesa a Dios que es amor y el amor es la contradicción misma de la violencia externa o interna. La visión de la Cruz, en tantos lugares, nos lo recuerda cada día.

En el marco cultural indicado –con la secularización, como crisis de significatividad de la fe, y con una religiosidad postmoderna de tenor individualista– asumir la fe, confesar la fe, anunciar la fe, suponen captarla

y presentarla con toda su relevancia existencial y con su carácter de verdad. De ahí que el Santo Padre nos sitúe ante una responsabilidad improrrogable: «Recuperar la conexión de la fe con la verdad es hoy aun más necesario, precisamente por la crisis de verdad en que nos encontramos» (*Lumen fidei*, n. 25). De hecho, la encíclica responde al desafío que el mismo documento enuncia de un modo contundente: «Es urgente recuperar el carácter luminoso propio de la fe» (*Lumen fidei*, n. 4).

La primera encíclica del Papa Francisco adopta la perspectiva de la persona para enfrentarse con el desafío citado. La fe se enfoca desde el punto de vista de un ser humano en camino, que va en busca de una verdad que le ilumine y oriente en su existencia dinámica, con la tarea de llevarse a cabo. Una verdad que además de esclarecer el misterio del ser y de la existencia humana, permita a ésta llegar a su logro. Desde esta perspectiva, la encíclica subraya tres elementos, entre otros muchos temas imprescindibles para hablar de la fe con un mínimo de integridad: la fe como luz que consiste en la verdad del amor de Dios que se nos revela y se nos ofrece como salvación; la fe como encuentro con Cristo, con quien se establece una relación personal; la fe como compromiso de amor ante los demás en la medida en que aceptamos el amor de Dios y somos asumidos en él. Veámoslos sintéticamente.

3.1. La fe como luz

En primer lugar, la fe como apertura a la verdad que Dios nos trae, la verdad de su intimidad y de su actitud ante nosotros, la verdad de “Dios es amor”; una verdad con carácter soteriológico. A este respecto, son elocuentes los títulos del primer y segundo capítulos: respectivamente, “hemos creído en el amor” y “si no creéis, no comprenderéis”.

La fe es ante todo la respuesta a un Dios que se auto-revela, que sale a nuestro encuentro para manifestarnos su intimidad y acogernos en ella. El misterio de Dios es el misterio del Amor, de un amor trinitario que se

abre al ser humano, le llama a su intimidad en el Hijo gracias a la acción del Espíritu. «La fe nace del encuentro con el Dios vivo, que nos llama y nos revela su amor, un amor que nos precede y en el que nos podemos apoyar para estar seguros y construir la vida» (*Lumen fidei*, n. 4). Desde la revelación del Dios que es amor, el ser humano descubre el arcano que se cela en su interioridad y penetra en el enigma metafísico del ser. De ahí que la encíclica traída a colación afirme: «La fe en Dios ilumina las raíces más profundas de su ser [del ser del hombre], le permite reconocer la fuente de bondad que hay en el origen de todas las cosas, y confirmar que su vida no procede de la nada o la casualidad, sino de una llamada y un amor personal» (*Lumen fidei*, n. 11).

La fe se asume en la medida en que se percibe como verdad y como relevante existencialmente. Por lo demás, lo uno lleva a lo otro: no hay auténtica relevancia existencial donde se esconde un subterfugio. Y viceversa.

El acceso a Dios y a la fe es múltiple; los caminos por los que el ser humano se encuentra con Dios son tan variados como diferentes son las personas. Desde los orígenes del cristianismo, la modalidad fundamental ha sido el testimonio. La vida de los cristianos ha traslucido esa luz, se consienta la reiteración, que ilumina la existencia y permite caminar, porque en ella se encuentra la clave de la misma, tanto en términos de conocimiento, como de realización de sí, de salvación. Desde un punto de vista intelectual, cabría mencionar dos grandes modalidades de reflexión que conducen a Dios y a la fe: la vía ontológica, del ser, que se remonta metafísicamente desde lo finito al Infinito, desde lo contingente al Absoluto; y la vía hermenéutica, que se centra en la cuestión de la comprensión y del sentido de la existencia y se abre a la fe como a la luz que ilumina al hombre y le permite comprenderse.

La experiencia humana que se refiere a las dimensiones esenciales de la persona expresa una riqueza ontológica y vital que, con frecuencia, no se capta inicialmente. Es menester detenerse en ella para dilucidar todo

su contenido, para penetrar en su verdad más profunda. Para ello se recurre al análisis fenomenológico, con el objetivo de adentrarse reflexivamente con el pensamiento riguroso (con el *logos*) en aquello que se anuncia, en lo que se manifiesta inicialmente (fenómeno) pero no es agotado por él. Ahora bien, dado que el hombre es un ser dinámico, cuya existencia consiste en una tarea —el cometido de “realizarse”, en el sentido usual del término— dichas dimensiones poseen un dinamismo intrínseco: están llamadas a llevarse a cabo. Por eso, toda fenomenología remite a una hermenéutica, es decir, reclama esclarecer el sentido de la existencia humana en cuanto tal y con ello de las dimensiones esenciales de la persona. El ser humano posee una teleología de suyo, por su misma constitución dinámica; si no se desentraña su finalidad y sentido, la persona permanece en la oscuridad, sin comprenderse ni poder orientarse, en la desazón del sinsentido.

Cuando la filosofía se detiene a considerar fenomenológica, hermenéutica y metafísicamente quién es el ser humano y cuáles son sus dimensiones esenciales, se percata de que la persona está abierta a una trascendencia y que sólo se lleva a cabo en plenitud si se trasciende. A ello aludía el Papa Benedicto XVI en la encíclica *Spe salvi*. Remitiéndose al análisis existencial de san Agustín, en el que resuenan concepciones de la tradición filosófica griega, para empezar de Aristóteles, y que luego han sido retomadas continuamente por el pensamiento cristiano, con un alcance especial en Tomás de Aquino, Benedicto XVI observaba, ante el anhelo de felicidad que cobija todo corazón humano y que se muestra como la fuente de su dinamismo: «En el fondo queremos sólo una cosa, la *vida bienaventurada*, la vida que simplemente es vida, simplemente *felicidad*» (*Spe salvi*, n. 11). Sin embargo, añade a continuación, cuando nos detenemos a analizar dicho anhelo, surgen perplejidades constantemente, que sólo se esclarecen si nos remitimos a una trascendencia. Ya Aristóteles, después de mostrar que el ser humano actúa siempre en busca de un bien y que los bienes se encuentran jerarquizados, reconoce

que, si bien todos coincidimos en que el bien primordial es la felicidad, determinar en qué consiste ésta no es tarea fácil. Es por ello significativo que en la *Ética* a Nicómaco, abordando dicha temática, concluya remitiendo a una trascendencia para indicar dónde reside el bien último del hombre, y se refiera a la amistad y finalmente a la contemplación de Dios.

Benedicto XVI recurre de nuevo a Agustín para evocar la perplejidad del ser humano ante la cuestión de en qué consiste la bienaventuranza. «Pero después Agustín dice también: pensándolo bien, no sabemos en absoluto lo que deseamos, lo que quisiéramos concretamente. Desconocemos del todo esta realidad; incluso en aquellos momentos en que nos parece tocarla con la mano no la alcanzamos realmente (...). Lo único que sabemos es que no es esto. Sin embargo, en este no-saber sabemos que esta realidad tiene que existir. (...) Sabemos que debe existir un algo que no conocemos y hacia el cual nos sentimos impulsados» (*Spe salvi*, n. 11).

El ser humano constata una suerte de tensión interior, porque sus dimensiones esenciales se deben llevar a cabo en las circunstancias de nuestra existencia finita y, sin embargo, apuntan hacia una trascendencia. La relacionabilidad, por poner un ejemplo de dimensión esencial de la persona, manifiesta esta tensión. Las relaciones interpersonales (amor, amistad, solidaridad) implican de por sí una trascendencia, es decir, superar la autorreferencialidad, reconocer y recibir al otro desde su alteridad libre, ser acogido por el otro con su libertad, etc. En dos palabras, requieren abrirse a una instancia que se encuentra más allá del yo y recibir el don de ser aceptado. De hecho, una relación no libre no es una relación interpersonal, sino objetual (de carácter instrumental o funcional) y, en el caso de la persona, significa violentarla en la medida en que no se reconoce y respeta su dignidad.

Sin embargo, las relaciones interpersonales se encuentran sometidas a la finitud, a la facticidad (a la enfermedad y a la fragilidad), a la insuficien-

cia (en sus expresiones, nunca alcanzan la plenitud que reclaman de por sí), a la caducidad de la muerte. Desde aquí, se accede a una hermenéutica de las mismas que descubre que dichas relaciones apuntan a una trascendencia que supera la finitud para alcanzar su realización definitiva. Pero, sobre todo, se intuye que el amor en el que el hombre alcanza su plenitud, es un amor trascendente: el amor de Dios. Un Amor divino que nos acoge y que asume todos los amores humanos.

En este sentido, el encuentro con la fe consiste en la apertura a la verdad última de las relaciones personales y el acceso al Amor salvador. De ahí que la *Lumen fidei* hable de una circularidad, de una fe que ilumina desde arriba y que encuentra resonancia interior porque la persona humana se halla intrínsecamente abierta a lo que ella nos trae. «Cuando encontramos la luz plena del amor de Jesús, nos damos cuenta de que en cualquier amor nuestro hay ya un tenue reflejo de aquella luz y percibimos cuál es su meta última. Y, al mismo tiempo, el hecho de que en nuestros amores haya una luz nos ayuda a ver el camino del amor hasta la donación plena y total del Hijo de Dios por nosotros. En este movimiento circular, la luz de la fe ilumina todas nuestras relaciones humanas, que pueden ser vividas en unión con el amor y la ternura de Cristo» (*Lumen fidei*, n. 32).

“Si no creéis, no entenderéis”, porque sólo desde una hermenéutica que se abre a la luz de la fe se desvela el misterio del ser humano y éste se encamina existencialmente hacia su teleología definitiva. «La fe cristiana, en cuanto anuncia la verdad del amor total de Dios y abre a la fuerza de este amor, llega al centro más profundo de la experiencia del hombre, que viene a la luz gracias al amor, y está llamado a amar para permanecer en la luz» (*Lumen fidei*, n. 32). Prescindir de la fe supone entonces cerrarse a desentrañar el sentido de la existencia, a conformarse con hermenéuticas parciales, incapaces de una comprensión íntegra del ser humano y de adentrarse en el misterio insondable de Dios.

Lo apuntado con respecto al carácter relacional de la persona se podría

desarrollar en otros ámbitos fundamentales de la existencia humana, como, por ejemplo: la exigencia de verdad, bien y autenticidad –ya mencionada–, el afán de justicia, el deseo de armonía en una interioridad que con frecuencia se vive escindida; o bien ante el sufrimiento, la conciencia de culpa o la muerte. En definitiva, penetrar intelectual y existencialmente en el misterio que encierra el hombre significa percatarse de lo que afirmaba Benedicto XVI en las páginas con las que introducía el primer volumen de su obra *Jesús de Nazaret*: lo que realmente salva es trascender los límites del ser humano, algo para lo cual ya está predispuesto desde la creación, como espera o expectativa y como posibilidad, en la medida en que es imagen de Dios [*Und dies ist das eigentlich Erlösende: die Überschreitung der Schranken des Menschseins, die durch die Gottebenbildlichkeit als Erwartung und als Möglichkeit im Menschen schon von der Schöpfung her angelegt ist*] (*Jesús de Nazaret*, I, Introducción).

3.2. *La fe como encuentro con Cristo y compromiso*

La afirmación de Benedicto XVI ahora recordada se dirige al núcleo esencial y teleológico del ser humano. Su ontología, en cuanto creado a imagen y semejanza de Dios, lo constituye en un ser que es *capax Dei*, abierto metafísicamente a una trascendencia que se determina, en la realidad creacional e histórica que Dios ha instaurado, como llamada a participar por la gracia de la intimidad divina: a ser hijos de Dios Padre, en el Hijo por la acción del Espíritu Santo. Ello se realiza gracias a Cristo, a la encarnación del Hijo, a su muerte y resurrección, con las que Él se une a cada mujer, a cada hombre para conducirlos a la intimidad del Padre. Cristo revela al Padre y, en esa revelación, nos manifiesta quiénes somos y nos eleva hasta dicha intimidad. No es necesario citar por extenso la conocida afirmación de *Gaudium et spes*, 22, tantas veces recordada por Juan Pablo II, de que sólo Cristo revela plenamente el

hombre al hombre, en el marco de la revelación del amor del Padre.

El segundo elemento de la *Lumen fidei* que es menester señalar en el marco de nuestras reflexiones estriba en el encuentro con Cristo. La encíclica subraya, desde la perspectiva asumida de la persona para considerar la fe, que ésta consiste en abrirse y acoger la revelación del amor de Dios. El título del primer capítulo (“Hemos creído en el Amor”, cfr. 1 Jn 4, 16) evoca la afirmación de Benedicto XVI anteriormente citada (“así puede expresar el cristiano la opción fundamental de su vida”). La relación entre verdad y amor es constitutiva y estructurante en la arquitectura de la *Lumen fidei*. «La verdad que buscamos, la que da sentido a nuestros pasos, nos ilumina cuando el amor nos toca. Quien ama comprende que el amor es experiencia de verdad, que él mismo abre nuestros ojos para ver toda la realidad de modo nuevo, en unión con la persona amada» (*Lumen fidei*, n. 27).

El amor de Dios, el Dios que es amor, se revela en la creación en la medida en que la creación es un acto gratuito, fruto de un Dios absoluto e infinito, no necesitado de la creación. Si crea es por liberalidad. Pero su amor se manifiesta de un modo especial en la historia de la salvación. Dios se revela en su actuar, en su comunicarse al hombre, en sus intervenciones salvíficas. Éstas llegan al culmen con la encarnación del Hijo y su misterio pascual. «Porque tanto amó Dios al mundo que dio a su Hijo único, para que todo el que crea en Él no perezca, sino que tenga vida eterna» (Jn 3, 16).

Dios se revela definitivamente en Cristo: «el que me ha visto a mí, ha visto al Padre» (Jn 14, 9). De ahí que la *Lumen fidei* señale: «La verdad que la fe nos desvela está centrada en el encuentro con Cristo, en la contemplación de su vida, en la percepción de su presencia» (n. 30). En Cristo, Dios nos viene al encuentro; en Él se auto-revela. «La luz de la fe es la de un Rostro en el que se ve al Padre» (*Lumen fidei*, n. 30). Entender qué es la fe cristiana supone no perder de vista que, como citábamos al recordar a Benedicto XVI, «no se comienza a ser cristiano por una

decisión ética o una gran idea, sino por el encuentro con un acontecimiento, con una Persona, que da un nuevo horizonte a la vida y, con ello, una orientación decisiva». La fe nos introduce en una participación de la vida divina en Cristo. Por eso, asumir la fe conlleva un cambio de perspectiva en el modo de contemplar el mundo y la historia, de considerar al ser humano y su existencia, de situarnos ante los demás. Y eso acontece en Cristo. «La fe no sólo mira a Jesús, sino que mira desde el punto de vista de Jesús, con sus ojos: es una participación en su modo de ver» (*Lumen fidei*, n. 18).

Ahora bien, el encuentro con Cristo no se limita a una cuestión intelectual, aunque sea desde una perspectiva personal-existencial. Dios se revela en su intimidad, es decir, como amor. Revelarse como amor significa revelarse amando. Por eso la revelación de Dios es salvífica, nos ofrece su amor implicándose como Trinidad. Aquí, podríamos añadir, encontramos un principio fundamental de la revelación y, específicamente, de la reflexión teológica sobre ella (es decir, de la teología fundamental). Acudir a Cristo, confesar la fe en Él como hizo Pedro («Señor, ¿a quién iríamos? Tú tienes palabras de vida eterna», Jn 6, 68) significa ser introducidos en Él, vivir una transformación de evidente alcance ontológico, que Pablo expresaba con una precisión no carente de audacia: «Ya no vivo yo, sino que es Cristo quien vive en mí» (Ga 2, 20). Creer en Cristo implica penetrar en Él y allí, abrirse a un grado inédito, sobrenatural, de existencia. «La vida de Cristo –su modo de conocer al Padre, de vivir totalmente en relación con él– abre un espacio nuevo a la experiencia humana, en el que podemos entrar» (*Lumen fidei*, n. 18). Encontrar a Cristo y abrirse a Él supone participar en la intimidad de su relación filial con el Padre y vivir de esa relación en cada una de las circunstancias de nuestra vida. En efecto, afirma la *Lumen fidei*: «*Abbá, Padre*, es la palabra más característica de la experiencia de Jesús, que se convierte en el núcleo de la experiencia cristiana» (n. 19). La filiación divina se convierte en la luz de la existencia, en su criterio hermenéutico fundamental, en su

orientación radical, desde la que determinamos actitudes y tomamos decisiones, desde la que actuamos en la esfera privada (personal, familiar) y en el ámbito público (profesional, cívico).

La fe es, entonces, además de apertura a la luz y de encuentro con Dios en Cristo, una respuesta humana que conlleva un compromiso. De nuevo, la clave que nos presenta la *Lumen fidei* es la de la conexión entre verdad y amor en el horizonte de la revelación cristiana. El acto de creer radica en acoger el amor divino que se nos manifiesta y ofrece; o, mejor dicho, en dejarse acoger por dicho Amor. Tal acogida nos transforma interiormente y genera un modo nuevo de vivir, cuya expresión más esencial consiste –no podría ser de otra manera– en el principio de la caridad. Desde el amor de Dios, el cristiano se dirige a los demás, en la multiplicidad de situaciones, en la diversidad de modos de relacionarse, cada uno con su propia idiosincrasia: de la familia a la profesión, de las amistades a la responsabilidad civil y política. Por su misma esencia, la fe en el amor de Dios no sería auténtica si no comportase un compromiso por el bien de los demás. «Precisamente por su conexión con el amor –indica la encíclica–, la luz de la fe se pone al servicio concreto de la justicia, del derecho y de la paz. La fe nace del encuentro con el amor originario de Dios, en el que se manifiesta el sentido y la bondad de nuestra vida, que es iluminada en la medida en que entra en el dinamismo desplegado por este amor, en cuanto que se hace camino y ejercicio hacia la plenitud del amor. La luz de la fe permite valorar la riqueza de las relaciones humanas, su capacidad de mantenerse, de ser fiables, de enriquecer la vida común» (*Lumen fidei*, n. 51). De hecho, el cuarto capítulo (con el título: “Dios prepara una ciudad para ellos”, cfr. Hb 11, 16) ilustra cómo la fe contribuye al bien común, a la consolidación de la familia, a la construcción de la sociedad en general y, en concreto, a ayudar a enfrentarse con el sufrimiento, porque –como señalaba Benedicto XVI– «la grandeza de la humanidad está determinada esencialmente por su relación con el sufrimiento y con el que sufre. Esto es válido tanto

para el individuo como para la sociedad» (*Spe salvi*, n. 38).

“Hemos creído en el amor de Dios”. Ahí se concentra el sentido de la fe, hoy y siempre. De ahí surge la fuerza del cristiano, su esperanza y su compromiso por la caridad. Desde ahí se desarrolla su vida interior. Ahí se vuelve una y otra vez, en las horas buenas y en los momentos de dificultad, cuando reconocemos nuestros yerros y fragilidades, cuando nos pesa la conciencia de la culpa, cuando nos enfrentamos con la injusticia o el sufrimiento personal o ajeno. Ahí se encuentra la luz que nos orienta.

A modo de conclusión, vale la pena citar por completo un pasaje central de la encíclica *Lumen fidei*, que retoma la cuestión acerca de lo que significa creer y del sentido de la fe hoy en día. Aunque algo extenso, su lectura pausada ofrece un programa de reflexión y de vida. «*Con el corazón se cree* (Rm 10,10). En la Biblia el corazón es el centro del hombre, donde se entrelazan todas sus dimensiones: el cuerpo y el espíritu, la interioridad de la persona y su apertura al mundo y a los otros, el entendimiento, la voluntad, la afectividad. Pues bien, si el corazón es capaz de mantener unidas estas dimensiones es porque en él es donde nos abrimos a la verdad y al amor, y dejamos que nos toquen y nos transformen en lo más hondo. La fe transforma toda la persona, precisamente porque la fe se abre al amor. Esta interacción de la fe con el amor nos permite comprender el tipo de conocimiento propio de la fe, su fuerza de convicción, su capacidad de iluminar nuestros pasos. La fe conoce por estar vinculada al amor, en cuanto el mismo amor trae una luz. La comprensión de la fe es la que nace cuando recibimos el gran amor de Dios que nos transforma interiormente y nos da ojos nuevos para ver la realidad» (*Lumen fidei*, n. 26).

VI. LA METAFÍSICA COMO MEDIACIÓN PRIVILEGIADA EN LA BÚSQUEDA TEOLÓGICA

1. La fe y la teología

La primera encíclica del Santo Padre Francisco está dedicada a la fe. Como en ella se dice explícitamente, el Romano Pontífice retoma el borrador elaborado por su predecesor y lo completa personalmente. No es de extrañar, por eso, que en la lectura de la encíclica se perciba de inmediato la sintonía con el magisterio de Benedicto XVI. Concretamente, se constata la continuidad entre el enfoque de la fe que presentaba la primera encíclica de Benedicto y el que subyace en la de Francisco¹.

«*Hemos creído en el amor de Dios* (cf. 1Jn 4, 16): así puede expresar el cristiano la opción fundamental de su vida. No se comienza a ser cristiano por una decisión ética o una gran idea, sino por el encuentro con un acontecimiento, con una Persona, que da un nuevo horizonte a la vida y, con ello, una orientación decisiva. En su Evangelio, Juan había expresado este acontecimiento con las siguientes palabras: *Tanto amó Dios al mundo, que entregó a su Hijo único, para que todos los que creen en él tengan vida eterna* (cf. 3, 16)»². Con estas palabras empezaba la primera encíclica de Benedicto XVI. En ellas se pretende indicar el núcleo fundamental de la existencia cristiana y, por ello mismo, lo esencial de la fe.

1 El último capítulo corresponde a la conferencia *La metafísica como mediación privilegiada en la búsqueda teológica*, desarrollada en el *II Congreso Internacional de Filosofía Tomista: Gratia non tollit naturam, sed perficit eam*, Universidad de Santo Tomás – SITA, Santiago de Chile (Chile), 29-31 julio 2014

2 *Deus caritas est*, 1.

Tanto la sociología como la historia ponen de manifiesto que la comprensión del hombre y la concepción de Dios que contienen las religiones repercuten de un modo decisivo en la actitud con la que se plantea la vida y en la determinación de las pautas de conducta ante situaciones especiales, así como en lo cotidiano. Sin embargo, Benedicto XVI puntualizaba: «No se comienza a ser cristiano por una decisión ética o una gran idea, sino por el encuentro con un acontecimiento, con una Persona, que da un nuevo horizonte a la vida y, con ello, una orientación decisiva».

Lo crucial para el cristiano no estriba en la adhesión a un conjunto de ideas, que se presentan como razonables o verosímiles, ni en la asunción de un código de comportamiento, sino en la relación personal con Dios que acontece en el encuentro con Cristo. La religión cristiana no se reduce a meros contenidos intelectuales, ni a reglas morales. Pero tampoco es una cuestión, estrictamente hablando, emotiva o puramente intimista. La esencia del cristianismo reside ante todo en la persona de Cristo y en el encuentro con Dios en Él.

Ahora bien, añade Benedicto XVI a renglón seguido, ese encuentro personal con Dios en Cristo otorga «un nuevo horizonte a la vida», es decir, conlleva comprensiones teológicas y antropológicas inéditas, y ofrece «una orientación decisiva», o sea, fomenta actitudes morales y pautas éticas de comportamiento. Cristo revela a un Dios que es amor y, así, brinda una visión nueva del hombre que le permite desentrañar el sentido definitivo de la existencia y orientarse en la misma. Tanto lo uno como lo otro incluyen contenidos intelectuales e implican criterios morales, que Cristo revela en y con su persona, con sus palabras, con su actitud, con su vida. Y los revela, no sólo informando, sino llamando y redimiendo. Por eso mismo, dichos contenidos se dirigen al hombre en su totalidad –con su inteligencia, afectividad, libertad– en el marco de un encuentro que inaugura una relación personal. No estamos en el ámbito de lo puramente abstracto o de lo general, sino en el de una relación interpersonal

de naturaleza peculiar. Lo dogmático y lo moral contienen una entraña existencial porque provienen de una persona (Cristo), interpelan a una persona (el creyente) y orientan personalmente hacia un Dios personal (trinidad de personas en un único Dios). Y viceversa, lo personal y existencial entraña una dogmática y una moral, con una consiguiente espiritualidad y una liturgia que se sustentan en esas verdades y de ellas reciben su determinación.

Con otras palabras, la fe en el amor de Dios, con los contenidos intelectuales que encierra y los criterios morales que comporta, tiene lugar en el encuentro con Cristo, en el que se alcanza la luz definitiva para entender la existencia y se penetra en el orden de cosas en el que se perfila cómo conducirse en la vida. Lo intelectual y lo existencial se reclaman mutuamente. La fe exige ser vivida, requiere ser pensada.

La encíclica *Lumen fidei* retoma las reflexiones esbozadas acerca de la fe. El enfoque de la misma que presenta dicho texto se caracteriza, entre otras, por las siguientes notas: la fe como luz que ilumina –consiente comprender– y revela –da a conocer–; su relevancia existencial –la luz permite enfocar la vida con sus avatares de un modo inteligible y dotado de sentido, permitiendo orientarse–; acontece como encuentro con Dios en Cristo –posee por tanto una constitución personal y se desarrolla interpersonalmente, en concreto como escucha y respuesta–; se nos revela el mismo Dios en su intimidad –como amor que nos crea, llama, redime y acoge–; dicho encuentro acontece en la Iglesia. En definitiva, la fe nos hace ver con los ojos de Cristo, nos sitúa en Él, nos introduce en la mirada del Hijo encarnado. «La fe no sólo mira a Jesús, sino que mira desde el punto de vista de Jesús, con sus ojos: es una participación en su modo de ver»³. Por eso la fe nos cambia la vida.

Sin embargo, la encíclica no presenta la fe de un modo que deja de lado la situación histórica en la que nos encontramos. Por el contrario, se detiene a considerar los obstáculos con los que se enfrenta la asunción

³ *Lumen fidei*, 18.

de la fe en el contexto cultural contemporáneo. El dificultad de la fe hoy en día, añade la encíclica, proviene de la dicotomía entre fe y razón que establece una cierta modernidad. Desde la postura que presupone una antítesis entre la razón humana –como ámbito de ilustración– y la fe, ésta última es relegada a la categoría de oscuridad. Con el pasar del tiempo, la fe pierde su inteligibilidad, es decir, se torna opaca para la inteligencia e irrelevante para la existencia. A lo sumo, permanece como una instancia subjetiva, para personalidades inmaduras intelectual o afectivamente, sustituible por otras modalidades de religión o por sucedáneos de tenor psicológico. En esta tesitura, concluye el Santo Padre, se revela como tarea «urgente recuperar el carácter luminoso de la fe»⁴. Para recuperar el sentido de luz inherente a la fe como revelación se requiere el esfuerzo de la teología en cuanto pensamiento acerca del Dios que se da a conocer e interviene en la historia de los hombres. La teología, para desarrollarse con rigor, es decir, con penetración intelectual y con capacidad de convicción, reclama explícita o implícitamente una metafísica. Intentemos precisar lo dicho.

La fe, en cuanto revelación de Dios, no recibe la inteligibilidad de otra instancia; le es propia. Es más, porque es expresión de la verdad de Dios, se refiere al fundamento ontológico de toda otra verdad y, desde un punto de vista noético, es luz para descifrar, comprender e interpretar toda otra verdad. Pero en cuanto auto-revelación de Dios, supera infinitamente lo que el ser humano alcanza de por sí, se sitúa más allá de sus evidencias y de lo que le es comprensible: en una palabra, es sobrenatural y, por eso, misterio. De ahí que sea menester abrirse a ella, reconocerla y asumirla (*auditus fidei*); y al mismo tiempo demande penetrar en la riqueza de su contenido (*intellectus fidei, fides quaerens intellectum*). Ahí entra la metafísica como saber que pretende encaminarse hacia la instancia definitiva de lo real, preguntándose por las ultimidades o lo primario y encaminándose a desentrañar el fundamento del ente en cuanto ente, en su ser.

4 *Lumen fidei*, 4.

2. La constitución de la metafísica

¿Qué es la metafísica? No es necesario recordar que la “ciencia buscada” de los libros de la *Metafísica* recibe, por parte de Aristóteles, diversas caracterizaciones. En el primer libro de la obra citada, dicho saber es designado como “filosofía primera” y también como “sabiduría”, a la que compete la investigación sobre los primeros principios y las causas. Contemporáneamente, es denominada “ciencia divina”, en la medida en que, preguntándose acerca de las causas últimas de lo real en cuanto real, se refiere a Dios. En el cuarto libro, la metafísica se presenta como ciencia del “ente en cuanto ente” (ontología) así como búsqueda de las “causas del ente en cuanto tal”. En el sexto libro, Aristóteles la indica de nuevo como la ciencia de los “primeros principios y causas” y además “teología”. En el libro séptimo, la ontología se concreta como ciencia de la “substancia”. ¿Cómo armonizar una pluralidad de caracterizaciones tal, que ha inducido a algunos intérpretes incluso a suponer una pluralidad de saberes, con sus propios objetos y metodologías?⁵ Yendo más allá de esta primera perplejidad, la inteligencia espontánea se siente impulsada a plantear una cuestión más acuciante: ¿Qué significado detentan las expresiones mencionadas? ¿Qué alcance posee un quehacer intelectual que se concentra sobre una cuestión que, a primera vista, se nos antoja hartamente oscura, abstracta, lejana de los apremios de la existencia y muy desprestigiada en el contexto cultural contemporáneo? Es más, si lo abstruso de la pregunta metafísica se entrelaza con una mentalidad marcada tácitamente por el positivismo y con la tendencia a dar prioridad a las vivencias dotadas de carga emotiva vehemente, el enunciado de la pretensión metafísica puede limitarse a suscitar la indiferencia que origina todo sinsentido.

5 Cfr. A. ZIMMERMANN, *Ontologie oder Metaphysik? Die Diskussion über den Gegenstand der Metaphysik im 13. und 14. Jahrhundert*, Peeters, Leuven 1998, pp. 119-329.

Para deshilvanar, aunque sea sintéticamente, la madeja intelectual en la que nos hemos introducido, considero de provecho dirigir la mirada a la clarividencia con la que Tomás de Aquino aborda las cuestiones arduas y sin embargo fundamentales. A este respecto, en el proemio de su comentario a la *Metafísica* de Aristóteles, Santo Tomás esboza una descripción acerca de la constitución de la metafísica. En dicha introducción de carácter personal, todavía no ligada al texto del Estagirita que se dispone a comentar, el pensador medieval escoge una perspectiva concreta para delinear en qué consiste la metafísica: a saber, la índole sapiencial de la filosofía primera. Desde la constitución sapiencial de la metafísica se muestra su naturaleza y sentido⁶. A la luz de su carácter sapiencial, se indica el tema de la filosofía primera, se pone de manifiesto su exigencia para el pensamiento humano y se discierne su alcance. Tomás parte de una observación antropológica de tenor existencial. «Cuando muchas cosas están ordenadas a un objetivo, se requiere que una de ellas detente la función de regular o regir»⁷. La experiencia ordinaria nos recuerda de continuo la multiplicidad de ámbitos por los que discurre nuestra existencia y la consiguiente pluralidad de conocimientos llamados en causa. Por ello se requiere una instancia que otorgue cohesión y permita la articulación de dicha pluralidad, para salvaguardar la unidad de la persona y evitar su fragmentación en una multiplicidad compleja, heterogénea, en constante tensión. Enfrentarse con la exigencia personal de llevarse a cabo, que cada ser humano percibe ineludiblemente en su interioridad, así como con el desarrollo de la sociedad, reclama criterios de discernimiento para saber identificar dónde reside

6 Cfr. J. F. COURTINE, *Il sistema della metafisica. Tradizione aristotelica e svolta di Suárez*, Vita e pensiero, Milano 1999, pp. 26-61.

7 THOMAS AQUINAS, *In Metaphysic., Prooemium*: «Sicut docet philosophus in politicis suis, quando aliqua plura ordinantur ad unum, oportet unum eorum esse regulans, sive regens, et alia regulata, sive recta. (...) Omnes autem scientiae et artes ordinantur in unum, scilicet ad hominis perfectionem, quae est eius beatitudo. Unde necesse est, quod una earum sit aliarum omnium rector, quae nomen sapientiae recte vindicat. Nam sapientis est alios ordinare».

lo auténticamente humano en las disyuntivas que afectan a cada uno de los ámbitos que configuran nuestra existencia. La unidad de la persona conlleva la unidad teleológica de su constitución y ésta requiere un saber que la dilucide y que además oriente al resto de quehaceres. «Todas las ciencias y las artes están ordenadas a una única cosa, a saber, la perfección del hombre, en la que consiste su felicidad. De ahí que sea necesario que una de ellas sea rectora de las restantes, la cual con razón demanda el nombre de sabiduría»⁸. Tomás concluye su preámbulo afirmando que la caracterización de la metafísica se obtiene a partir de su consideración como sabiduría⁹.

En la asunción de una perspectiva adecuada para introducir al lector en los libros de la *Metafísica* de Aristóteles, Tomás no se encuentra condicionado ni por la letra del texto, ni por sus hermenéuticas, ya que nos hallamos todavía en el proemio. Por ello me parece significativo que el Aquinate retome el punto de vista del segundo capítulo del primer libro de la *Metafísica*, en el que Aristóteles, como se recordará, se detiene a analizar al sabio y la sabiduría, con el objetivo de perfilar en qué consiste la filosofía primera. Entre las distintas anotaciones del Estagirita, cabe destacar, por lo que nos concierne, la contraposición que establece entre el carácter sectorial de las ciencias y la integralidad del conocimiento del sabio; es decir, su visión de totalidad, universal, frente a lo circunscrito de las conceptualizaciones científicas. El sabio no es el erudito que ha adquirido un saber enciclopédico de conocimientos diversos –distintos por sus campos de estudio, objetos de investigación y metodologías–, mas meramente yuxtapuestos. Por el contrario, el sabio se esfuerza por alcanzar una visión integral de lo real y de sí, que le permita situar, fundamentar, interpretar, orientar el resto de conocimientos de cara a una comprensión de qué es el mundo y de quién es el hombre, a cuya luz

8 *In Metaphysic., Prooemium.*

9 *In Metaphysic., Prooemium:* «Quae autem sit haec scientia, et circa qualia, considerari potest, si diligenter respiciatur quomodo est aliquis idoneus ad regendum».

orientarse existencial y socialmente. Lo dicho no va en detrimento del fin eminentemente contemplativo de la metafísica, como no hay de por sí contradicción entre una ética de las virtudes, de la amistad y de la teleología contemplativa del hombre. Todo lo contrario. Tanto la ética como la metafísica son auténticamente completas si armonizan la existencia cotidiana del ser humano con su anhelo de contemplación amorosa de Dios.

La comprensión sapiencial que compete a la filosofía primera no es fruto de una abstracción máximamente generalizadora ni de una amalgama lo más erudita posible de conocimientos sectoriales, sino que proviene de situarse en el horizonte de comprensión de la realidad que posee el mayor alcance. A él se accede, cabría explicitar recurriendo a Aristóteles, enfrentándose con la dimensión resolutiva más penetrante de lo real: la pregunta por el ser del ente.

Lo peculiar de la sabiduría estriba en la radicalización de su preguntar y del indagar que éste suscita; en otros términos, se lleva a cabo tematizando de lo que habitualmente se da por descontado. El sabio dirige la mirada hacia la raíz de lo que es objeto de consideración de las ciencias sectoriales o de la razón práctica, sondeando lo que estas presuponen, ascendiendo por lo mismo hacia un horizonte de comprensión de lo real ulterior con respecto a ellas. En pocas palabras, la sabiduría que persigue Aristóteles se enfrenta con lo último o radical —con el carácter de real de lo real, con el “siendo” de lo que es, con el ente en cuanto ente y en su ser—, con aquello que cualquier relación cognoscitiva o práctica con lo real presupone. «Hay una ciencia que contempla el ente en cuanto ente y lo que le corresponde de suyo. Y esta ciencia no se identifica con ninguna de las que llamamos particulares, pues ninguna de las otras especula en universal acerca del ente en cuanto ente, sino que, habiendo delimitando alguna parte de él, consideran los accidentes [las propiedades, en el sentido usual del término] de ésta; como por ejemplo,

las ciencias matemáticas»¹⁰.

La pregunta por el ente en cuanto tal posee una incidencia cultural de enorme alcance, dado que se interroga por el presupuesto más radical de todo nuestro entender y actuar. En efecto, como Heidegger ha puesto de manifiesto, en toda cultura subyace una metafísica, que condiciona el modo de situarse ante la realidad del mundo, de la historia y de uno mismo, precisamente porque la pre-comprensión del ser presupuesta en una cultura define de antemano qué puede ser considerado como real (como ente) y por tanto qué ideas y acciones se pueden reputar sensatas en dicha cultura y qué conceptos, actitudes o instituciones, por el contrario, no. «La verdad sobre el ente en su totalidad se denomina desde antiguo “metafísica”. Cada época, cada humanidad, está sustentada por una metafísica y puesta por ella en una determinada relación con el ente en su totalidad y con ello también consigo misma»¹¹. La metafísica subyacente, por muy tácita e inconsciente que sea, determina la orientación fundamental de la humanidad que vive en ella, incluso cuando la metafísica en cuanto tal es negada.

Desde lo alcanzado se entiende que, en la medida en que nos introducimos en lo radical –en la raíz–, somos capaces de obtener una visión integral. En atención a la tendencia a lo paradójico que poseen no pocas imágenes para acrecentar su expresividad, podríamos decir que se asciende al horizonte de mayor alcance cuando nos detenemos a considerar lo más hondo, precisamente porque al indagar la raíz se es capaz de hacerse cargo de la totalidad. Ahora bien, como decíamos, la dimensión radical de lo real es una dimensión que permanece habitualmente tácita, a pesar de que todo conocer y actuar la presupongan, se asienten en ella y remitan a ella. Lo que la metafísica tematiza es aquello a lo que constantemente nos referimos en todo vivir, pensar y actuar y que, sin

10 *Met.*, IV, 1, 1003 a 21-26.

11 M. HEIDEGGER, “Der europäische Nihilismus”, en *Nietzsche II*, Neske, Pfullingen 1989, pp. 33-34.

embargo, permanece implícito en cuanto presupuesto; principio latente que permanece con frecuencia inadvertido en su carácter patente hasta que el filósofo repara en él.

Aristóteles prosigue en la caracterización de la filosofía primera indicando que a la sabiduría, además de enfrentarse con lo ontológico —el ente en su ser— sin limitarse a lo óntico —la extraordinaria variedad de los entes en su especificidad, propio de las diferentes ciencias—, le compete indagar su origen y considerar las implicaciones de lo considerado. Con otros términos, la metafísica, además de ontología, es también investigación de las causas del ente en cuanto ente, en su ser. «Buscamos los principios y las causas de los entes, pero es claro que en cuanto entes. Hay, en efecto, una causa de la salud y del bienestar, y de las cosas matemáticas hay principios y elementos y causas, y, en suma, toda ciencia basada en la razón o que participa en algo del razonamiento versa sobre causas y principios, ora más rigurosos ora más simples. Pero todas estas ciencias, habiendo circunscrito algún ente y algún género, tratan acerca de él, y no acerca del ente en general ni en cuanto ente»¹².

En la visión del Estagirita, la sabiduría es tal no solamente porque se encamine hacia la identificación de los primeros principios de lo real (*protología*), sino también porque se pregunta por el sentido definitivo o fin (*telos*) último de lo que existe (*teleología*). A la sabiduría le compete inquirir el fin último en la medida en que le corresponde una consideración integral de lo que existe y ser capaz de orientar en la existencia de un modo global, como Tomás de Aquino subrayaba. «Y es la más digna de mandar entre las ciencias, y superior a la subordinada, la que conoce el fin por el que debe hacerse cada cosa. Y este fin es el bien de cada una y, en definitiva, el bien supremo en la naturaleza toda. Por todo lo dicho, corresponde a la misma ciencia el nombre que se busca [la filosofía primera]. Pues es preciso que ésta sea especulativa de los primeros principios y causas. En efecto, el bien y el fin por el que se hace algo son una

12 *Met.*, VI, 1, 1025 b 3-10.

de las causas»¹³. Por su constitución sapiencial como pregunta acerca del ente en cuanto ente, de sus causas y de su fin último, la metafísica accede a la cuestión teo-lógica, y por todo ello es capaz de detentar la función de saber rector de la inteligencia y de la libertad desde un punto de vista humano.

No es necesario extenderse en explicaciones acerca de que, para Aristóteles, la pregunta metafísica no surge de una actitud artificiosa o meramente lógica. Por el contrario, el inicio de la filosofía lo sitúa, siguiendo a su maestro, en la admiración. «Muy propio del filósofo es el estado de tu alma, *la admiración*, porque la filosofía no conoce otro origen que éste»¹⁴. La célebre afirmación platónica sobre el venero de la filosofía nos advierte, también hoy en día, que quien no accede al pensamiento filosófico a través de la “experiencia del asombro” podrá ser capaz de adquirir destreza en el aprendizaje de términos y razonamientos, pero no aferrará ni la exigencia, ni la legitimidad, ni la urgencia de la filosofía. La expresión platónica contiene una dualidad semántica: “admiración” indica, por una parte, el asombro ante lo que maravilla; por otra, denota que lo que despierta el estupor se presenta como un enigma que se escapa de las pautas habituales de comprensión. Enfáticamente podríamos decir que la experiencia de la maravilla y del enigma, propia de la admiración, se vive tanto ante los grandes acontecimientos, como frente a lo ordinario, cuando se percibe con ojos no entrecerrados por el sopor de una existencia conducida de un modo anodino.

Aristóteles retoma la observación platónica, indicando que la humanidad ha crecido en la “experiencia de la admiración”, pasando de asombrarse y preguntarse ante fenómenos visibles, a percatarse de lo admirable de dimensiones más radicales de la realidad. «Pues los hombres comienzan y comenzaron siempre a filosofar movidos por la admiración; al principio, admirados ante los fenómenos sorprendentes más comunes; luego,

13 *Met.*, I, 2, 982 b 4-10.

14 *Theaet.*, 155 d.

avanzando poco a poco y planteándose problemas mayores, como los cambios de la luna y los relativos al sol y a las estrellas, y la generación del universo. Pero el que se plantea un problema o se admira, reconoce su ignorancia. —Por eso también el que ama los mitos es en cierto modo filósofo; pues el mito se compone de elementos maravillosos—. De suerte que, si filosofaron para huir de la ignorancia, es claro que buscaban el saber en vista del conocimiento y no por alguna utilidad»¹⁵ pragmática. Toda ciencia, toda búsqueda de conocer empieza con la admiración. Tal experiencia, como indicábamos, posee una doble faceta. Por un lado, admiración como maravilla, deslumbramiento, conmoción. Por otro, admiración en cuanto estupor, conciencia de encontrarse ante un enigma: un no saber que desemboca en una pregunta y en un proyecto de investigación. Algo semejante acontece en la filosofía. La búsqueda de sabiduría nace de admiración ante lo ontológico o trascendental (por ejemplo, el carácter de inteligible, de bondad, de belleza de lo real... el ser), pero también de la conciencia de estar ante un misterio. Ésta última, como ya vio Platón, es así mismo consecuencia de la experiencia de la finitud.

En mi opinión, una de las experiencias radicales del ser humano que conducen al despertar de la admiración metafísica, en el doble sentido ahora visto, estriba en la experiencia de la finitud; una experiencia vivida de continuo, tanto en lo negativo de la vida como en lo positivo. Dicha experiencia concierne a la existencia en cuanto tal, al ente en su ser, y no solamente a algunas de sus dimensiones. La temporalidad y el carácter limitado del ente, su vulnerabilidad y caducidad, su provisionalidad y contingencia, inducen en un ser llamado a llevarse a cabo en la existencia, como es el hombre, la pregunta metafísica, con la conciencia de su relevancia teórica y existencial. La finitud, el entrecruzarse de ser y no-ser, despiertan la exigencia de una indagación sapiencial. A este respecto, no es una casualidad que el Heidegger de *Ser y tiempo*, querien-
15 *Met.*, I, 2, 982 b, 12-21.

do introducir en la cuestión ontológica por antonomasia, citase la célebre confesión platónica: «Yo cuando era joven y oía hablar de este no-ser que ahora nos embaraza tanto, creía comprenderlo perfectamente; hoy ya ves en qué abismo estamos metidos» / «Quizá en el fondo del alma no sabemos más sobre el ser que sobre el no-ser. Cuando se habla de esto, creemos comprender el ser sin dificultad y no comprender el no-ser, y quizá nos hayamos en el mismo caso respecto del uno que del otro»¹⁶.

Tomás de Aquino ha caracterizado la epistemología de la metafísica en diversas obras¹⁷, con una serie de análisis que la alejan de la crítica a la onto-teo-logía elaborada por Heidegger¹⁸. No es el momento para detenerse en este punto, crucial a mi modo de entender para la justificación del pensamiento metafísico en un contexto post-moderno. Sin embargo, sí es menester recordar que para el Aquinate la metafísica se configura como un pensamiento que no es estructuralmente deductivo, aunque no falten los momentos en los que la deducción se ejerce. Por el contrario, la metafísica se elabora según la *resolutio*, que consiste en el pensar que, desde las facetas más inmediatas de lo real, se encamina hacia su dimensión definitiva, última, radical, de la que derivan las restantes. Dicho pensamiento consiste en un reflexionar que se cuestiona los presupuestos ontológicos y noéticos de mayor radicalidad –los principios primeros– de lo que se ha alcanzado en otros ámbitos del saber, como las ciencias o las diversas modalidades de razón práctica, y en los que tanto la razón como el actuar humano se asientan. La *resolutio* pretende pasar de las dimensiones derivadas de lo real, a las esenciales y

16 *Soph.*, 243 b-c.

17 Me he ocupado de ello en diversas ocasiones, por ejemplo: L. ROMERA, *L'oggetto della metafisica secondo Tommaso*, Atti del convegno internazionale di studio "Lecture e interpretazioni di Tommaso d'Aquino oggi: cantieri aperti", Quaderni di *Annali Chieresi* (2007), pp. 71-102.

18 Se me permita dar una nueva referencia: L. ROMERA, *Dalla differenza alla trascendenza in Tommaso d'Aquino e Heidegger*, Marietti, Genova - Milano 2006.

primarias, a las fundamentales. En el fondo, no pocas ciencias de las llamadas teóricas se estructuran epistemológicamente según un indagar de carácter “resolutivo”, porque se pretende desentrañar el porqué de lo que percibimos. Por ello mismo, observa Santo Tomás, la metafísica es el saber “resolutivo” en grado máximo en la medida en que versa sobre la dimensión más radical de lo real: el nivel definitivo, “resolutivo”, al que todos los demás remiten y sobre el que se asientan. De ahí que nuestro autor comente: «Toda consideración de la razón resolutive en todas las ciencias culmina en la consideración de la ciencia divina»¹⁹, en el sentido de filosofía primera.

Desde aquí cabe acceder al sentido de la mediación de la metafísica en la teología. Es evidente que existen otras aproximaciones a la cuestión, en las que se ponen de manifiesto elementos esenciales de ambas disciplinas y de su relación epistemológica, pero desde lo visto se vislumbran algunas dimensiones que vale la pena recordar en el presente contexto cultural.

3. La teología como asunción intelectual de la fe y penetración en su inteligibilidad

La encíclica *Fides et ratio* aborda el tema de la constitución de la teología con dos observaciones, por lo que respecta la temática que ahora nos ocupa. Por un lado, describe su estatuto como asunción intelectualmente consciente de la fe y como afán por penetrar en la riqueza inte-

¹⁹ *Super Boeth. De Trinitate*, q. 6, a. 1. Y añade: «De ahí que ésta otorgue los principios a todas las otras ciencias, en cuanto que la consideración intelectual es principio de la racional; por esto es denominada *filosofía primera*. Sin embargo, se aprende después de la física y de las ciencias restantes, en cuanto que la consideración racional culmina en la intelectual, por lo que se llama *metafísica*, es decir, tras-física, dado que se obtiene después de la física según el proceso resolutivo» (*ibid.*)

lectual de lo asumido. «La teología se organiza como ciencia de la fe a la luz de un doble principio metodológico: el *auditus fidei* y el *intellectus fidei*»²⁰. Por otro, señala el papel que desempeña la metafísica en su desarrollo epistemológico. «La metafísica es una mediación privilegiada en la búsqueda teológica. Una teología sin un horizonte metafísico no conseguiría ir más allá del análisis de la experiencia religiosa y no permitiría al *intellectus fidei* expresar con coherencia el valor universal y trascendente de la verdad revelada»²¹.

A la luz de la caracterización de la metafísica anteriormente esbozada, se pone de manifiesto que ésta ayuda tanto al *auditus fidei* como al *intellectus fidei*.

En primer lugar, la metafísica, deteniéndose a considerar los presupuestos dados por descontado pero operantes en todo razonar y actuar, permite reconocer críticamente la pre-comprensión del ser que subyace en una determinada cultura y época histórica. Este primer aspecto es especialmente relevante en un contexto en el que se descalifica a la fe como oscuridad –tal y como observaba la *Lumen fidei*– en virtud de unos presupuestos epistemológicos que permean vastos ambientes culturales contemporáneos y se asumen intuitivamente. La metafísica los desenmascara y de-construye, para abrirse a un horizonte mayor.

En segundo lugar, la metafísica despierta la conciencia de la exigencia de una sabiduría y se pone en camino hacia ella, con el objetivo de alcanzar comprensiones últimas y situarse y orientarse en la existencia en cuanto tal. La fe nos viene al encuentro en esta línea, en la medida en que con ella nos abrimos a la revelación de la Verdad definitiva y encontramos la orientación decisiva de la existencia.

En tercer lugar, la elaboración intelectual de la filosofía primera permite reconocer que hay una instancia meta-física y que el pensamiento no se limita a lo empírico ni a hermenéuticas histórico-lingüísticas de carácter

20 *Fides et Ratio*, 65.

21 *Fides et Ratio*, 83.

inmanente, autorreferenciales o meramente subjetivas.

En cuarto lugar, la metafísica se adentra en la cuestión de la causa última del ser y de su fin definitivo, penetrando en el tema de Dios. Desde su pensamiento acerca de Dios, en virtud de la analogía, consigue conocimientos que otorgan criterios intelectuales para orientarse con discernimiento ante la multiplicidad de palabras religiosas y reconocer en dónde radica la verdad plena en lo teológico. Estos cuatro aspectos ayudan intelectualmente al *auditus fidei*.

En quinto lugar, el desarrollo intelectual de la pregunta e indagación ontológica conduce a hacerse con nociones que poseen un considerable papel en la asunción de la fe y en su profundización intelectual, tales como substancia, persona, verdad, amor, relación, historia, creación, sentido-fin, gratuidad, etc.

Por estos y otros motivos, la metafísica juega un papel preponderante en el quehacer teológico, ya que éste se lleva a cabo según un dinamismo intelectual descrito por la *Fides et Ratio* con la circularidad entre *credo ut intelligam e intelligo ut credam*. Con respecto al *auditus fidei*, es claro que la pregunta metafísica acerca del origen radical y del fin último conduce a la apertura a Dios. “Entiendo para creer”: la fe es significativa intelectualmente y relevante existencialmente porque responde a un anhelo intelectual y vital del ser humano que la metafísica, en cuanto sabiduría, tematiza conceptualmente. En este sentido, “creo para entender”, porque las preguntas planteadas por la razón en su elaboración metafísica alcanzan la respuesta definitiva allende las posibilidades intrínsecas de la misma razón, cuando se pone a la escucha de una Palabra que la trasciende y al mismo tiempo ilumina. Pero además, la metafísica ayuda al *auditus fidei* porque, asentada en la analogía, ofrece criterios intelectuales de discernimiento y orientación ante la pluralidad de religiones.

La metafísica ayuda a la teología no solamente en su dinamismo de *auditus fidei*, sino también en su desarrollo como *intellectus fidei*, elabo-

rando una serie de nociones de las que se sirve la teología para adentrarse en el *fides quaerens intellectum*. A este respecto hay que tener en cuenta que el camino de la filosofía no se caracteriza por su brevedad. El pensamiento no se precipita hacia soluciones atolondradas ante los problemas con los que se enfrenta. La reflexión necesita el esfuerzo parsimonioso de pasar de una noción a otra, con seriedad y rigor, percatándose de implícitos y ponderando consecuencias, con un razonar que se encamina hacia una intelección –por modesta que sea– de la dimensión definitiva de aquello que ha despertado su admiración, en el doble sentido de maravilla y enigma. La senda no ha sido expedita. Los descaminos no se encuentran ausentes en la historia del pensamiento filosófico. Por esto, cada resultado alcanzado, aunque no sea definitivo y se limite a consistir en un escalón más de un ascenso que se prolonga, no puede ser menospreciado o abandonado en el olvido. Cada peldaño conserva su sentido, debe ser asumido, so pena de resbalar por inadvertencia y retroceder o andar errabundos. De ahí que cuando la teología se introduce en su quehacer, sin renegar del estatuto epistemológico y de inteligibilidad que le es propio, considere con atención el itinerario de la filosofía y acuda a ella para enfrentarse con su tarea de *intellectus fidei*.

4. Metafísica y enfoque teológico

Para explicitar un poco más en qué sentido la metafísica ayuda a la teología, detengámonos brevemente en un caso, entre los muchos que cabría traer a colación. La teología de las últimas décadas, ya con anterioridad al Concilio Vaticano II, ha llamado la atención sobre un principio hermenéutico de índole antropológica. Para una persona de fe, el anhelo de comprensión de quién es el ser humano le conduce a considerar al hombre a la luz del misterio de Cristo, porque sólo en Él se nos revela

definitivamente quiénes somos. No es necesario ilustrar, después del magisterio de Juan Pablo II, la afirmación del Concilio, frecuentemente citada por dicho santo, de que «el misterio del hombre sólo se esclarece en el misterio del Verbo encarnado. Porque Adán, el primer hombre, era figura del que había de venir, es decir, Cristo nuestro Señor. Cristo, el nuevo Adán, en la misma revelación del misterio del Padre y de su amor, manifiesta plenamente el hombre al propio hombre y le descubre la sublimidad de su vocación»²².

Mirarnos desde Cristo significa situarnos en Cristo, vernos desde su mirar al Padre y desde su saberse mirado por Él. «La fe –indica la *Lumen fidei*– no sólo mira a Jesús, sino que mira desde el punto de vista de Jesús, con sus ojos: es una participación en su modo de ver»²³, decíamos anteriormente. Introducidos en su mirar, nos reconocemos en nuestra íntima identidad y se nos abre la dimensión definitiva de nuestra existencia precisamente al ser introducidos en su relación con el Padre. «La vida de Cristo –su modo de conocer al Padre, de vivir totalmente en relación con él– abre un espacio nuevo a la experiencia humana, en el que podemos entrar»²⁴. De ahí que se concluya: «*Abbá, Padre*, es la palabra más característica de la experiencia de Jesús, que se convierte en el núcleo de la experiencia cristiana (cf. *Rm 8,15*). La vida en la fe, en cuanto existencia filial, consiste en reconocer el don originario y radical, que está en la base de la existencia del hombre»²⁵.

La perspectiva antropológica aludida ha conducido el pensamiento teológico a subrayar la centralidad del concepto de “relación” de cara a la comprensión del hombre y a la identificación de criterios éticos para orientarse en la existencia. La mirada de fe que la *Lumen fidei* subraya, como ver en y desde Cristo, dirige la atención necesariamente a la re-

22 Concilio Vaticano II, Constitución *Gaudium et spes*, 22.

23 *Lumen fidei*, 18.

24 *Lumen fidei*, 18.

25 *Lumen fidei*, 19.

lación de Cristo con el Padre y por ello al misterio de la Trinidad. Considerar al hombre desde la luz del misterio trinitario significa descubrir con una penetración inédita la relevancia, es más, el carácter definitivo de la noción de relación. De este modo, la teología –concretamente, la antropología teológica– se entrecruzaba con una serie de reflexiones que se habían ido acrisolando en el pensamiento filosófico del siglo XX en los círculos de la filosofía personalista y del pensamiento dialógico, entre otros. No deja de ser significativo, y sobre ello habría que detenerse siquiera sea un momento, que dichas corrientes filosóficas se nutran de un bagaje intelectual enraizado en la fe, tanto en un contexto hebreo como cristiano.

Ahora bien, enfocar al hombre desde la relación puede ser llevado a cabo según dos perspectivas. En un caso, la categoría de relación se contrapone a la de sustancia, y el encuadre de una antropología desde la relacionabilidad se realiza repudiando la noción de sustancia. En otro, el desarrollo de la noción de relación de cara a la comprensión del hombre se elabora asumiendo la noción de sustancia, aunque no sea definitiva en su acepción aristotélica, prosiguiendo en la investigación. La diferencia del resultado al que conducen cada uno de los enfoques aludidos no es baladí.

El caso de la sustancia me parece uno de los más emblemáticos acerca de la importancia de no desdeñar los resultados que el pensamiento filosófico consigue con esfuerzo, aunque no constituya la meta definitiva del itinerario intelectual, porque olvidarlo o rechazarlo conlleva la apertura a toda una serie de riesgos intelectuales y existenciales en absoluto despreciables.

Es claro que la noción de sustancia es central en la metafísica de Aristóteles. Las disquisiciones de tenor ontológico que el Estagirita desarrolla en los libros de la *Metafísica* y en el *De anima* acerca de la sustancia requieren ser leídas, en el contexto contemporáneo –en mi opinión–, teniendo constantemente en vista el analogado principal de dicha noción

en su pensamiento, a saber, el ser humano. Las reflexiones, densas y minuciosas, que Aristóteles lleva a cabo en los libros VI, VII y VIII de la *Metafísica* en torno a la sustancia; los desarrollos de las mismas a la luz de la elaboración de la noción de acto del magnífico libro IX de la misma obra; sus repercusiones de cara al conocimiento de Dios en el libro XII y sus complementos en los libros del *De anima*, muestran toda su actualidad cuando se consideran en atención a la pregunta especulativa y existencial de quién es el hombre, sin dejar de lado el contexto postmoderno en el que nos encontramos, con todos sus desafíos antropológicos. En Aristóteles, la sustancia se caracteriza por dos notas que señalan que los entes por antonomasia, ante todo el ser humano, están dotados de una *identidad esencial* (*to ti en einaî*) que además subsiste en cuanto tal, con su propia *identidad existencial*, cabría apostrofar. «El ser separable (*to choriston*) y el ser algo determinado (*to tode ti hyparchein*) parece corresponder sobre todo a la sustancia»²⁶. La sustancia posee una consistencia esencial y es “separable”, subraya el Estagirita, es decir, subsiste en sí, no forma parte de una entidad superior de la que se limite ser una parte, una expresión, un momento o una concreción pasajera. El ser humano no es mera contextualidad circunstancial, ni simple coyunturalidad histórico-cultural, ni se agota en la vivencialidad. El ser humano, en cuanto sustancia, no se consume en las circunstancias en las que se encuentra o en los estados vitales por los que transita; no se asimila sin más a sus vivencias; no se confunde con lo que le acontece; no se diluye en las situaciones; no se disuelve en una estructura social. Si eso aconteciese, si una persona se identificase absolutamente con sus ocupaciones o con la masa social en la que se encuentra insertada, caería, en el decir del primer Hiedegger, en la “inautenticidad”: habría olvidado que es un “sí mismo” cuya misión en la vida estriba, para empezar, en él mismo, sin agotarse en lo que le afana y acontece.

La noción de sustancia subraya, por tanto, que el hombre detenta una
26 *Met.*, VII, 3, 1029 a 27-28.

identidad constitutiva de índole esencial y que por eso no se limita a lo histórico y cultural, ni se identifica con lo que le acontece desde un punto de vista natural. La persona no se agota en lo que le acaece (*accidit*, accidentes). Estriba en consistencia y subsistencia: identidad personal. Lo alcanzado posee, para empezar, consecuencias existenciales. Es digno de ser notado que, en medio de disquisiciones sin duda complejas, Aristóteles se dirija de repente al lector como a un interlocutor y le amoneste: «La esencia (*to ti en einaí*) de cada cosa es lo que se dice que ésta es en cuanto tal (*kath'auto*). Pues tu esencia [tu ser, *to soi einaí*] no es el ser músico; pues no eres músico en cuanto eres tú mismo. Lo es, por consiguiente, lo que eres en cuanto tú mismo»²⁷. La identidad radical de un ser humano no estriba en lo que le ocupa, ni se agota en lo que hace; reside en que es un ser humano. Por eso, la vida no pierde sentido si un pianista por artrosis no es capaz de tocar; ni un malhechor pierde su dignidad y su capacidad de enmendarse.

La noción de sustancia conlleva también consecuencias normativas, sobre todo si se considera a la luz del dinamismo que corresponde a un ser vivo y, en especial, al ser humano, tal y como Aristóteles lo explicita en el *De anima*. En dicha obra, reconocemos que el hombre es quien es en virtud de su identidad constitutiva, su acto primero, con su subsistencia y consistencia: a saber, un ser humano. Ante lo conseguido cabría adoptar una actitud simplista y concluir que el dinamismo del hombre, su pensar y actuar, sus relaciones, sus afanes y quehaceres son meramente accidentales en el sentido de accesorios: no afectan a su identidad de ningún modo. Sin embargo, el Estagirita subraya la *esencialidad* del dinamismo del ser humano. Para esclarecer la índole y el alcance de dicho dinamismo, establece una comparación: ¿a qué se asemeja más el alma —la sustancia en su vitalidad—, a la ciencia que uno posee pero permanece latente cuando nos encontramos en otras ocupaciones o simplemente dormidos; o, por el contrario, al acto de contemplar o considerar

27 *Met.*, VII, 4, 1029 b 13-16.

lo sabido? La ciencia no es acto primero, pero detenta un estatuto de acto incluso cuando se mantiene latente, dado que no se identifica con la simple posibilidad de poder adquirir un conocimiento. El conocimiento ya es poseído, aunque permanezca de un modo virtual. Por eso, siendo en cierto modo acto, es susceptible de ser todavía actualizado en tanto en cuanto el científico se pone a contemplar explícitamente lo sabido. Entonces, ¿a que se asemeja más el hombre en su sustancialidad?

La respuesta es ilustradora. El alma, el ser humano en su identidad esencial con su vitalidad constitutiva (alma), se parece más a la ciencia que al acto de contemplar, no sólo porque la primera es un acto constante (se posee la ciencia también cuando se duerme), mientras que el contemplar es intermitente²⁸. Hay también un segundo motivo. «El que posee el saber pasa a ejercitarlo —observa Aristóteles—, lo cual o no es en absoluto una alteración, puesto que se trata de un proceso hacia sí mismo y hacia la *entelequia*»²⁹. La actualización de la virtualidad de la ciencia en el acto de contemplarla, no implica una transformación, porque consiste en “un encaminarse hacia sí mismo, hacia la plena actualización de sí”. La perspectiva adoptada consiente percatarse de la inmanencia vital del acto de contemplar y de la teleología intrínseca de la posesión de la ciencia por parte de un sujeto. En otras palabras, llevar a cabo el acto de contemplar la ciencia poseída comporta un crecimiento para el sujeto, pues dicha actualización acontece en él y repercute en él:

28 *De anima*, B, 1, 412 a 19-28: «Luego el alma es necesariamente sustancia en cuanto forma específica de un cuerpo natural que en potencia tiene vida. Ahora bien, la sustancia es acto (*entelequia*), luego el alma es entelequia de tal cuerpo. Pero la palabra “entelequia” se entiende de dos maneras: una, en el sentido en que lo es la ciencia (*episteme*), y otra, en el sentido en que lo es el teorizar (*theorein*). Es, pues, evidente que el alma lo es como la ciencia: y es que teniendo alma se puede estar en sueño o en vigilia y la vigilia es análoga al teorizar mientras que el sueño es análogo a poseer la ciencia y no ejercitarla. Ahora bien, tratándose del mismo sujeto la ciencia es anterior desde el punto de vista de la génesis, luego el alma es la entelequia primera de un cuerpo natural que en potencia tiene vida».

29 *De anima*, B, 5, 417 b 6-9.

es inmanente al sujeto y a su ciencia, además de poseer una dimensión de trascendencia, porque todo conocer es conocer algo, con una intencionalidad que lo aleja de la auto-referencialidad (en el sentido del *cogito* cartesiano o de la *Selbstbewusstsein* hegeliana).

Desde el paralelismo entre alma y ciencia, establecido por Aristóteles, y considerando que el pasar de poseer la ciencia a contemplarla consiste en un encaminarse hacia sí mismo, hacia la propia actualización definitiva, se esclarece con mayor nitidez que la constitución esencial del ser humano comporta una teleología intrínseca, según la cual cada uno de nosotros es ya quien es y, sin embargo, está llamado a llevarse a cabo, a encaminarse hacia sí mismo para alcanzar su identidad plena. Dado que el hombre dice sustancia, su persona no consiste en una vitalidad amorfa, en un conjunto de pulsiones sin sentido de por sí (sin orientación y significado de suyo) abiertas a cualquier ejercicio, en una libertad sin identidad, en una subjetividad que se auto-determina individual o culturalmente al margen de cualquier criterio ético. Si lo ético consiste, en definitiva, en la preservación y promoción de lo humano, lo ético presupone una identidad constitutiva del hombre en la que reside lo humano que hay que preservar ante el peligro de sus alienaciones cuando se perpetra el mal. Pero además posee una teleología intrínseca a dicha identidad, en función de la cual cabe esforzarse por identificar cómo promocionar lo humano, cómo se crece en humanidad.

De cara a la existencia, la noción de sustancia nos sitúa ante una encrucijada. Sin sustancia, la autenticidad en la existencia humana consiste en un vivir según una autodeterminación que responde a una espontaneidad que proviene de predeterminaciones biológicas, culturales o veleidosas y se agota en la vivencia. Con sustancia, la autenticidad en la existencia acontece cuando la persona se encamina efectivamente hacia sí misma, hacia la plena realización de sí según la teleología de su constitución, en el ejercicio de una libertad que es indelegable.

5. Teología de la relación y metafísica

Tras el excursus sobre la sustancia, en el que nos hemos asomado a disquisiciones aristotélicas centrales desde un punto de vista metafísico, podemos volver a la cuestión antropológica de la relación. Qué duda cabe que la noción de sustancia se encuentra expuesta al riesgo de ser entendida en términos de un monismo ontológico, donde sus connotaciones de identidad constitutiva y de subsistencia en sí, así como su distinción con respecto a los estados, circunstancias, avatares, eventos, resultados, etc., podrían suscitar la idea de la autosuficiencia o autorreferencialidad. Desde una perspectiva monista como la aludida, la sustancia conduciría a una actitud existencial individualista y en el fondo estática. Si lo propio de la sustancia estriba en una autosuficiencia ontológica definitiva, la consecuencia existencial cabe expresarla como autonomía. Es claro que una hermenéutica de la sustancia de semejante tenor margina la relación al rango de lo accesorio. Sin embargo, tanto desde la teología trinitaria –donde persona dice relación– como desde la moral cristiana –donde el ser humano se reconoce llamado a llevarse a cabo viviendo la caridad, es decir, en relaciones de entrega a los demás– la relación es esencial para comprender al hombre ontológica y existencialmente.

Pero también viceversa. Una aproximación a la noción teológica de relación en el caso del hombre que dejase de lado lo alcanzado por la metafísica en torno a la sustancia, corre el riesgo de desvirtuar el contenido y el alcance de la misma relación. Por lo que respecta a una elaboración antropológica de la relación, no se puede olvidar que la persona humana dice temporalidad, pluralidad, fragilidad. En una palabra, finitud. Sin las convicciones suscitadas por la reflexión metafísica acerca de la sustancia, el pensamiento se expone a considerar la relación desde una perspectiva en la que la autenticidad se entiende meramente como

vivencia conscientemente asumida de una subjetividad al margen de criterios éticos de índole ontológica; perspectiva en la que la ausencia de la sustancia deja la relación desasistida de puntos de orientación para discernir dónde reside lo auténticamente humano en lo relacional. Sin sustancia, la consideración de la relacionabilidad de la persona puede conducir a identificar al hombre con los estados emotivos que las relaciones suscitan; a diluirlo en el flujo de una temporalidad constituida por encuentros que vienen y van, sin dar lugar a lazos enraizados que forjan quiénes somos; o a relegarlo a un estado de sumisión sin personalidad propia, cuando las relaciones humanas que de hecho se dan en su existencia son consideradas como la totalidad de lo que es y agotan su ontología. No creo que sea necesario ilustrar que considerar la relación desde la perspectiva aludida supone paradójicamente postergarla a un rango ontológico ínfimo, en lugar de enaltecerla. Dicho con una expresión quizás algo aventurada, la comprensión postmoderna de la relación, en el cuadro de una cultura de lo “líquido” que deniega de todo reconocimiento de solidez –por utilizar la imagen gráfica de Bauman– se sitúa en la margen opuesta de una concepción teológica de la relación aplicada al hombre que se nutre de la revelación del Dios de Jesucristo y de su mensaje evangélico.

Por el contrario, una reflexión de antropología teológica que afronta la tarea de pensar la relación, asumiendo las indicaciones que proceden de la metafísica, se configura como una reflexión que, sin menoscabo de su epistemología estrictamente teológica, reconoce que las relaciones en el caso del ser humano no son todas de la misma índole, que existen criterios morales de autenticidad que versan sobre la preservación y promoción de lo humano y que, por eso mismo, concierne la relacionabilidad de éste. Hay una ética de las relaciones que se asienta en la identidad constitutiva y teleológica del ser humano.

Desde una perspectiva de este estilo, la relación no se presenta ni como accesoria, como acontecía en una ontología monista, ni como disolución

de la persona humana en una alteridad sin consistencia. La teología, por su parte, ayuda a comprender que la relacionabilidad es esencial para el ser humano, como lo son la racionalidad o la libertad. Pero ello presupone que la persona humana requiera ser enfocada desde la convicción de que hay algo que es esencial en el ser humano.

La metafísica de la sustancia no constituye la última palabra de la ontología. La *resolutio* metafísica en Tomás de Aquino conduce hacia la distinción de esencia y acto de ser y a percatarse del primado del ser como acto. Pero la elaboración de la noción de sustancia nos sitúa ante una comprensión del hombre que permite que se reconozca a la relación el estatuto ontológico que le compete, con la diversidad de relaciones que se dan en el hombre. Introducir la reflexión en torno a la relación, asentados en la metafísica esbozada, conduce a situarla en la entraña ontológica del hombre.

En efecto. Para empezar, la relación se encuentra en la constitución de la persona humana en su ser, como acto creado por Dios. El acto de ser del hombre es suyo, personal. Y esto por dos motivos. Por un lado, porque el acto de ser es propio de cada uno. Cada ser humano supone un acto creador de Dios, en la medida en que el hombre, por su espiritualidad, es irreducible a mera naturaleza y, por ello, cada mujer, cada hombre no son meros individuos de una especie, fruto de los dinamisismos biológicos de la generación. Engendrar un nuevo miembro de una especie vegetal o animal, incluso la misma evolución de la vida a lo largo del tiempo, comportan la novedad de una especie o de un individuo, pero no implican estrictamente hablando un nuevo acto creador. Nos encontramos en el ámbito de los dinamismos de la naturaleza, que son de carácter tras-formante, o in-formante –como diría Santo Tomás–, pero no con una *novitas essendi* radical, propia de la causa primera³⁰. Por

30 *Q. D. De potentia Dei*, q. 3, a. 1: «Esse eius est per creationem, vivere vero, et caetera huiusmodi, per informationem. Causalitates enim entis absolute reducuntur in primam causam universalem; causalitas vero aliorum quae ad esse superadduntur; vel quibus esse specificatur, pertinet ad causas

el contrario, cada uno de nosotros es hijo de sus padres pero al mismo tiempo es resultado de un acto creador de Dios que nos da nuestro ser. Por otro lado, el acto de ser del hombre es personal porque es el propio de una persona. La dignidad ontológica que compete a la persona humana se pone de manifiesto ya en el acto de ser porque, como se aludía, le es propio y por ello connota el carácter de persona en cuanto tal. Si el ser constituye lo más íntimo, lo prioritario por antonomasia, el *actus essendi* de la persona no puede mantenerse ajeno a lo personal, como el pensador español Leonardo Polo ha subrayado con insistencia. Es claro que lo esbozado requiere un desarrollo pormenorizado, que excede el propósito de las presentes reflexiones. De todos modos, pone de manifiesto que si el acto de ser del hombre dice ser-creado, entonces en la entraña del ser se encuentra constitutivamente la referencia a Dios. La expresión a la que acude Tomás de Aquino para expresarlo es, a este respecto, elocuente: la creación es una peculiar relación con Dios que estriba en la novedad de ser³¹. La relación nos constituye en lo más íntimo, personal, prioritario: en nuestro ser. Es decir, lo más íntimo, personal y prioritario, desde un punto de vista ontológico, comporta una relación. Pero una relación peculiar, única, porque es la relación del acto creador de Dios que consiste en una relación asimétrica. La creación nos constituye en nuestro ser, pero a Dios no añade nada: no es constitutiva para Dios. De ahí que, por una parte, la distinción entre la relación que ahora consideramos y las relaciones intratrinitarias sea evidente y que, por otra, la asimetría de la creación indique que ésta es fruto de un acto gratuito de Dios, del amor de Dios que concede sin recibir. Dios crea no secundas, quae agunt per informationem, quasi supposito effectu causae universalis».

31 *Q. D. De potentia Dei*, q. 3, a. 3: «Creatio autem, sicut dictum est, non potest accipi ut moveri, quod est ante terminum motus, sed accipitur ut in facto esse; unde in ipsa creatione non importatur aliquis accessus ad esse, nec transmutatio a create, sed solummodo inceptio essendi, et relatio ad creatorem a quo esse habet; et sic creatio nihil est aliud realiter quam relatio quaedam ad Deum cum novitate essendi».

desde una necesidad intrínseca –la auto-realización– o extrínseca –una lógica que lo preside–, sino gratuitamente, por amor.

Santo Tomás expresa dicha asimetría de un modo elocuente, indicado que la relación de la criatura a Dios constituye una relación real, mientras que la relación de Dios a su creación es únicamente “de razón”, no porque le sea indiferente, sino porque ontológicamente no le es constitutiva³². Dios crea por liberalidad. Dios crea por amor. El fundamento último del mundo y de nuestra existencia radica en el amor.

La conclusión metafísica a la que hemos llegado no se mantiene en un ámbito meramente especulativo; por el contrario, posee consecuencias existenciales de suma importancia. Benedicto XVI lo ha indicado con convicción. «No son los elementos del cosmos, las leyes de la materia, lo que en definitiva gobierna el mundo y el hombre, sino que es un Dios personal quien gobierna las estrellas, es decir, el universo; la última instancia no son las leyes de la materia y de la evolución, sino la razón, la voluntad, el amor: una Persona. Y si conocemos a esta Persona, y ella a nosotros, entonces el inexorable poder de los elementos materiales ya no es la última instancia; ya no somos esclavos del universo y de sus leyes, ahora somos libres»³³. La primera y la última palabra en nuestra vida no le competen a una instancia amorfa, ni siquiera a nuestra libertad con sus fragilidades, sino a un Dios que nos crea por amor. El hondo convencimiento de que Dios nos ama, de antemano y por encima de las vicisitudes o desventuras de la vida, define la comprensión y el enfoque de la propia existencia, en la medida en que le da un fundamento inquebrantable y le desvela el sentido definitivo según el que orientarse.

32 *Q. D. De potentia Dei*, q. 3, a. 3: «In omnibus quae secundum respectum ad invicem referuntur, quorum unum ab altero dependet, et non e converso, in eo quod ab altero dependet, relatio realiter invenitur, in altero vero secundum rationem tantum; sicut patet in scientia et scibili, ut dicit philosophus. Creatura autem secundum nomen refertur ad creatorem. Dependet autem creatura a creatore, et non e converso. Unde oportet quod relatio qua creatura ad creatorem refertur, sit realis; sed in Deo est relatio secundum rationem tantum».

33 *Spe salvi*, 5.

Como es evidente, la revelación de Jesucristo nos habla de una inmensidad del amor de Dios hacia los hombres insospechable e inimaginable: «Tanto amó Dios al mundo, que entregó a su Hijo único, para que todos los que creen en él tengan vida eterna» (Jn. 3, 16).

De todos modos, todavía hay dos motivos en virtud de los cuales la relación constituye una categoría antropológica esencial. Por una parte, la relación aparece como el ámbito esencial de cara a la tarea irrenunciable de cada uno de nosotros de llevarse a cabo. Dicho llevarse a cabo se realiza en el tiempo, con el ejercicio de la libertad en la situación histórica y existencial en la que nos encontramos. Pues bien, la antropología teológica permite penetrar en algo que las grandes culturas de la historia han vislumbrado e intentado elaborar con sus especificidades, aunque de un modo insuficiente: a saber, que lo más íntimo y configurador de cada uno, aquello en lo que radica la promoción de lo humano, estriba en las relaciones interpersonales. La revelación cristiana lo reconoce en el grado más alto por el valor que se concede a la caridad, con la paradoja de que sólo dándose a los demás, el ser humano llega a sí mismo. Pero todavía queda un tercer aspecto. La relación reaparece en la orientación teleológica definitiva del hombre, porque éste sólo alcanza su plenitud siendo acogido por el amor Dios.

Este último aspecto nos remite al apasionante tema de la constitución natural de la persona humana y de la gracia. A este respecto, el ser humano es un ser hermenéutico en la medida en que tiene que llevarse a cabo con su libertad y eso exige comprender y orientarse, lo que comporta una demanda de sentido. Ahora bien, el hombre no puede entenderse ni orientarse si no es en un horizonte que lo trasciende: es la convicción acrisolada en la experiencia religiosa de la humanidad, que retoma el cristiano y expresa en su comprensión antropológica desde la fe.

Como ya dijera Tomás de Aquino al tratar sobre la cuestión del fin del ser humano en la II-II de la *Suma Teológica*, el hombre anhela algo que está

más allá de sus posibilidades. Su constitución comporta una teleología que apunta hacia un bien que no se encuentra a su alcance. La apertura infinita de su ser le orienta constitutiva y operativamente allende sus posibilidades. De ahí que el Santo Padre Francisco afirme: «Llegamos a ser plenamente humanos cuando somos más que humanos, cuando le permitimos a Dios que nos lleve más allá de nosotros mismos para alcanzar nuestro ser más verdadero»³⁴. En esa relación definitiva con Dios, de carácter sobrenatural, somos lo que el mismo creador desea que seamos.

En conclusión, las relaciones entre metafísica y teología, tanto epistemológica como ontológicamente, cabría cifrarlas en una afirmación de Benedicto XVI: «Y esto es lo que realmente salva: el trascender los límites del ser humano, algo para lo cual está predispuesto desde la creación, como espera y posibilidad, por su semejanza con Dios»³⁵.

³⁴ *Evangelii gaudium*, 8.

³⁵ BENEDICTO XVI, *Jesús de Nazaret*, Planeta, Santiago 2007, p. 30.