

RAFAEL TOMÁS CALDERA

MISTERIO DE LO REAL
—————
VOCACIÓN AL AMOR

Cuadernos de Anuario Filosófico

CUADERNOS DE ANUARIO FILOSÓFICO • SERIE UNIVERSITARIA

Ángel Luis González
DIRECTOR

Miguel Martí
SECRETARIO

ISBN 978-8081-386-0
Depósito Legal: LG NA 686-2013
Pamplona

Nº 249: Rafael Tomás Caldera, *Misterio de lo real / Vocación al amor*

© 2013. Rafael Tomás Caldera

Redacción, administración y petición de ejemplares

CUADERNOS DE ANUARIO FILOSÓFICO
Departamento de Filosofía
Universidad de Navarra
31080 Pamplona (Spain)

<http://www.unav.es/filosofia/publicaciones/cuadernos/serieuniversitaria/>

E-mail: cuadernos@unav.es
Teléfono: 948 42 56 00 (ext. 2316)
Fax: 948 42 56 36

SERVICIO DE PUBLICACIONES DE LA UNIVERSIDAD DE NAVARRA. S.A.

ULZAMA DIGITAL, S.L., Pol. Ind. Areta. Huarte calle A-33. 31620 Huarte (Navarra)

ÍNDICE

MISTERIO DE LO REAL	9
El misterio del ser	9
<i>In medias res</i>	11
Darse cuenta.....	17
Presencia	22
Luminosidad.....	28
Inclinación.....	35
En la verdad y el amor	40
Actitudes fundamentales	46
VOCACIÓN AL AMOR.....	55
Vocación al amor	55
Acción	57
Sentido	60
Experiencia de la verdad.....	65
Lo bello	67
<i>Amor naturalis</i>	68
Amor y presencia	71
Estar juntos.....	76
Dimensión del don	80
Saberse creatura	85
La vida transfigurada	88

MISTERIO DE LO REAL

*Inasmuch as actual existence
is a condition of all the rest,
it stands alone as a frightening mystery
at the core of reality*¹

Etienne Gilson

¹ “A Metaphysics of the Name of God”, *The Spirit of Thomism*, ch. 3, p. 63. New York, P. J. Kenedy & Sons, 1964.

MISTERIO DE LO REAL

EL MISTERIO DEL SER

Es antigua, y ha de ser permanente¹, la pregunta por el ser: *qué es ser*. Ella está en el inicio de cuanto podamos saber. A ella vuelve la inteligencia en busca de una última respuesta satisfactoria acerca de todo. Podríamos decir que la inteligencia se halla ligada, de manera esencial, a esta pregunta que, más aún, se sitúa en la región donde apunta la búsqueda de la plenitud humana.

El ser, sin embargo, no es un objeto ni una cosa. No es tampoco un término vago para referirse a la totalidad de lo que hay. Ser es, primero, aquello por lo cual hay cosas, objetos, totalidad. La realidad de los datos –podemos decir– no es un dato más. Al mismo tiempo, pues, comienzo y fin, el ser es lo más importante, aunque se suele dar por supuesto al pensar, actuar, producir.

Así, “el objeto de la meditación metafísica –ha escrito Etienne Gilson– no es evacuar el misterio del ser, sino más bien reconocer su emplazamiento e intentar una primera aproximación a él”². En esa dirección quiere situarse este breve ensayo, más que un estudio erudito de diversas opiniones sobre el tema, una meditación sosegada sobre la realidad de lo real y su relación con nuestro espíritu.

Misterio del ser, dice Gilson quien, sin embargo, habla enseguida de reconocer su emplazamiento. No, por tanto, que el ser tomado como *todo lo que existe* (o puede existir) sea misterio sino que hay en ello un núcleo, constante e inabolible, cuya comprensión nos sobrepasa. Núcleo en su mismo ser, por paradójica que resulte la expresión puesto que, a un tiempo, el ser sería y no sería un misterio.

1 ARISTÓTELES, *Metafísica*, Z, 1: “El problema permanente de todas las investigaciones, presentes y pasadas, el problema siempre planteado es: ¿qué es el ser?”.

2 «L’objet de la méditation métaphysique n’est pas d’évacuer le mystère de l’être, mais d’en reconnaître l’emplacement et d’en tenter une première approche». *Introduction à la philosophie chrétienne*, Paris, Vrin, 2è éd. 2007, p. 177.

Se trata, por tanto, de descubrir el misterio en el corazón de lo real e intentar aproximarse a él en consideraciones sucesivas, como asaltos reiterados para penetrar al interior de la fortaleza. Tal sería el objeto mismo –su tema y su propósito– de la meditación metafísica.

Es claro que al decir ‘misterio’ hablamos ya de la relación entre lo que es y nuestra mente. De ahí que debemos considerar las propiedades trascendentales del ser –ser, verdad, bondad– pero justamente en su relación con el espíritu humano. Ello sugiere las posibles etapas de esa meditación: darse cuenta, presencia real, luminosidad, inclinación.

En otros términos, hemos de intentar una reflexión sobre la relación primera y originaria entre la mente y lo real, que permitiría mostrar cómo una filosofía del espíritu se integra, de manera natural, en una filosofía del ser.

Puede decirse también que se trataría de considerar la existencia humana en el misterio de lo real.

Hay que destacar, por otra parte, que al hablar de *lo real* (incluso con preferencia al término abstracto de ‘realidad’) no nos movemos en el espacio de la oposición ser/no-ser lo que, en verdad, suele significar la oposición que pone la conciencia –la cual por eso puede aparecer como sustrato e incluso realidad primera– entre ser en general y no-ser. En ese caso, se ha tomado –quizá sin notarlo– la línea de la esencia, donde *ens commune* es la mínima determinación y como el “género” supremo, aunque bien sabemos (Aristóteles lo explicó con claridad) que el ser no podría ser un género.

Debemos más bien movernos en el ámbito de la oposición entre el ser actual de la sustancia (*quod habet esse*), en primer lugar, y lo meramente pensado que, a lo sumo, se mueve en la línea de lo posible.

Todo sujeto real actúa. Aún más, podría decirse que su obrar constituye su perfección última³. Solo entonces lleva a cumplimiento las posibilidades ínsitas en su naturaleza. En el caso del ser humano, corresponde a su naturaleza intelectual vivir en el ámbito de lo real. Vivir así *en la verdad y el amor*, puesto que a la aprehensión intelectual de lo que es sigue la posibilidad de escoger el contenido de la acción y, por lo tanto, de querer lo bueno como tal, eso que es perfecto en sí mismo y que perfecciona.

La meditación metafísica nos haría ver en qué consiste, de modo esencial, la vida de la mente. Esto es, exhibiría el fundamento de lo que solemos llamar *racionalidad* de los humanos, manifiesta ante todo en su posesión de

3 Cf. 3 *Contra Gentiles* 113.

una lengua y en el libre albedrío, y puesta en crisis por las interpretaciones reduccionistas que han oscurecido la conciencia del sentido del ser. Al mismo tiempo, nos permitiría operar en el espíritu, por el conocimiento y el amor, esa reducción al fundamento del universo que es el ascenso al principio creador y la unión con Él.

IN MEDIAS RES

1

Todo intento de meditar en las nociones primeras, para reflexionar sobre nuestra inserción en la realidad, tropieza con un obstáculo insalvable, si se lo puede calificar de esa manera: que no hay propiamente introducción, esto es, un punto de partida necesario o privilegiado desde el cual acceder de manera ordenada y en secuencia al desarrollo del tema⁴.

Al mismo tiempo, no podemos ignorar la diferencia cualitativa que se da entre la meditación silenciosa en un tema y su expresión por escrito: si en aquella nos hallamos inmersos en el objeto considerado, en esta ha de procederse paso a paso. No en vano se ha podido comparar el tránsito del pensamiento a la escritura con el intento de trasvasar una gran masa de líquido a través de un embudo. Es preciso ir de lo simultáneo a lo sucesivo, de lo continuo a lo discreto.

Cuando pretendemos meditar en las nociones primeras, la dificultad se hace mayor: en lo primero estamos ya, antes de todo discurso. Será necesario, pues, comenzar *in medias res*, con la expectativa o, aún más, la esperanza de que en el despliegue de la exposición aparezcan suficientemente justificadas las afirmaciones. Anticipamos así un cierto encabalgamiento de nociones, un movimiento como de ida y vuelta entre unas y otras, a través del cual sin embargo debe alcanzarse claridad en lo esencial.

4 Pero un comienzo es lo que no necesariamente viene de por sí tras otra cosa y que, al mismo tiempo, tiene naturalmente algo tras de sí. Cf. ARISTÓTELES, *Poética*, 7.

2

Entre esas realidades primarias, que queremos hacer objeto de exploración, están las designadas por los términos ‘ser’, ‘acto’ y ‘operación’.

‘Ser’ es término omnicomprendivo. En tal sentido, se incurre en redundancia al mencionarlo entre las realidades primeras y los signos que las representan. Sin embargo, es antigua y constante la pregunta por su significado, con lo cual se pone en evidencia quizás algo de lo mismo que queremos considerar: nuestra inserción en lo real. La amplitud, la multiplicidad incluso del significado del término aconseja no comenzar por aquí. Podríamos irnos demasiado lejos del núcleo de nuestra investigación. Tomemos, pues, la noción de acto para abordar desde ella los extremos señalados por los otros dos términos, ‘operación’ y ‘ser’. ‘Operación’, desde luego, como acción y efecto de operar, nos remite –quién sabe o no– al acto como a su fuente y origen, al igual que al resultado que todo obrar pretende: llevar a cabo algo, esto es, hacerlo actual.

Al hablar de ‘acto’ queremos significar, ante todo, ser-en-acto. El término cobra definición cuando lo oponemos –la distinción es clásica– al ser-en-potencia: hablamos de lo que ya es o está siendo como contrapuesto a lo que (aún) tan solo puede ser y, en tal sentido, todavía no es. Ello incluso cuando hablamos de una posibilidad real, dada en lo que ya es, y no de un puro posible como sería la noción de algo que no encierra contradicción, por inverosímil que pudiera ser su existencia.

Si acto y potencia dividen el ser⁵, su contraposición hace patente una cierta prioridad del acto en la significación de ‘ser’ o, si se prefiere, de ‘ente’: algo que es.

Ser sería, ante todo, acto: lo que es en acto. Así, con mayor exactitud, acto de ser –*esse* en el vocabulario latino de la escolástica– sería aquel principio que hace ser algo, precisamente en cuanto lo pone en acto.

3

Viene con ello, de inmediato, la comprensión del carácter –podríamos decir– afirmativo del ser. Ser (en acto y aun en potencia) no es una posición neutra, indiferente, de tal modo que resultaría igual ser o no ser. Ser es el lugar primero de todo valor, de toda bondad, como lo es de toda acción.

5 SANTO TOMÁS, 3 *Contra Gentiles*, 7 [Item]: “Ens per actum et potentiam dividitur”.

De hecho, se capta enseguida que obrar no tan solo requiere que el sujeto sea sino que su sentido primero es una (re)afirmación del mismo. Actúa porque es y para ser: para seguir siendo, para ser más, para hacer ser. La actividad que despliega el sujeto –todo existente–, por el hecho mismo de estar siendo, lo lleva a una (nueva) plenitud, que acaso no había alcanzado, como resulta patente en el crecimiento y maduración de los vivientes. Logrado ese desarrollo, que corresponde a la plena actualidad de la propia forma, se produce como un desborde de la misma, que da acto y realidad a otros sujetos; en el límite máximo, a otro de su misma especie⁶.

Como la operación realiza el pleno ser del sujeto –su perfección última– puede afirmarse entonces que todo sujeto es para su operación⁷.

Importa mucho dejar atrás cualquier visión estática de lo real, imágenes que acompañan quizás de manera no consciente nuestro hablar de ‘perfección’. Tanto en el orden de los vivientes como en el de los instrumentos producidos por el ser humano para su servicio, perfecto es aquello que está no simplemente terminado –conforme a su diseño original– sino en ejercicio de su función u operación propia. Alcanza entonces pleno ser. Por ello también, si la definición que podamos dar de él ha de ser completa, deberá incluir en su fórmula ese uso propio⁸.

Es en este sentido como se entiende que todo sujeto sea para su operación. No que aquella operación constituya sin más su finalidad última sino, en todo caso, que no podría alcanzarla sin operar. Ello resulta patente en los instrumentos, que se insertan en periodos mayores –la producción total de una fábrica, por ejemplo–, donde alcanzan la finalidad para la cual fueron diseñados; mas no podrían alcanzar esa finalidad sin el ejercicio pleno de su función, lo cual es tanto como llevarlos a su perfección⁹.

6 *Summa theologica*, I, 115, 1, c: “Agere autem, quod nihil est aliud quam facere aliquid actu, est per se proprium actus, in quantum est actus: unde et omne agens agit sibi simile”.

7 I *Contra Gentiles*, 45: “Omnis substantia es propter suam operationem”.

8 Cf. 3 *Contra Gentiles*, 26

9 III, 29, 2, c: “Duplex est autem rei perfectio: prima et secunda. Prima quidem perfectio in ipsa forma rei consistit, ex qua speciem sortitur: secunda vero perfectio consistit in operatione rei, per quam res aliquantulum suum finem attingit. Cf. también III, 27, 5, 2m: quia perfectum est cui nihil deest, ut dicitur in III *Phys* (c. 6, n. 8 Bk 207 a 9. S. Thom. Lect. II). Y III, 34, 2, c: Perfectio autem ultima non consistit in potentia vel in habitu sed in operatione: unde in II *De anima* (c. 1, n. 5 Bk 412 a 22) dicitur quod operatio est actus secundus”.

4

Al ponderar estas verdades, se modifica de pronto nuestra idea de lo real. Caemos más en cuenta del sentido de lo existente y, en particular, de nuestro propio existir. La pregunta acuciante –que debe traspasar toda interpretación superficial– será entonces en qué consiste esa operación propia nuestra, puesto que estriba en ello la posibilidad de alcanzar la plenitud y nos da una indicación certera sobre el modo de conducir la vida.

La vida humana es quehacer. Se despliega en el tiempo. Pero ni el carácter ni el contenido de las acciones está predefinido de tal manera que seamos conducidos por lo que somos a ser más. De allí partirá la ética clásica en su intento de determinar cómo ha de ser la actividad humana para el logro de la plenitud.

Toca a cada uno hacer su vida, como descubrimos en la experiencia, aunque fuera tardía o imperfecta la toma de conciencia y su conceptualización. Pero hacer la vida no significa en primer término resolver los problemas materiales de la propia subsistencia. Significa dar contenido a nuestros actos más personales, el ejercicio de la razón y de la libertad. Decir “dar contenido” es otra manera de decir “actuar”, esto es, poner los actos correspondientes, en su ejercicio y su especificación. Así, determinar el contenido del acto de la razón significa decidir en qué vamos a ocupar el pensamiento (salvo lo que ocurre en los estados patológicos –neurosis, depresión–, cuando el sujeto padece la fijación de su pensamiento en algunas ideas recurrentes). Es cierto que la inteligencia tiene su espontaneidad propia –todos los hombres por naturaleza desean saber¹⁰–, pero la dirección de la búsqueda vendrá dada por determinaciones concretas: lo que llama la atención, lo que de alguna manera necesito, lo que ha provocado el asombro.

Meditar en las realidades primeras aporta una cierta respuesta a la cuestión. No edifica una ética, pero exhibe el fundamento de la vida y, en tal sentido, marca el camino que habría de seguirse. Podríamos anticipar entonces cómo el quehacer humano habrá de consistir sobre todo en aquellas actividades en las cuales el sujeto encuentra su plenitud. En fórmula sencilla, se trataría de vivir en la verdad y el amor. El sentido de una fórmula semejante solo se podrá alcanzar, sin embargo, al avanzar en la reflexión sobre la relación fundamental entre la mente y lo que es.

¹⁰ ARISTÓTELES, *Metafísica*, A, 1.

5

Cuando el ser humano pierde confianza en su capacidad de conocer y, por consiguiente, de hallar un sentido en su vida, se encuentra singularmente extrañado de sí mismo. Para nosotros, dotados de entendimiento, conocer no es tan solo un programa posible. Es condición necesaria de nuestra realización. El relativismo actual –en cualquiera de sus manifestaciones– significa una negación práctica de esa capacidad de alcanzar la verdad. Al menos en los hechos, es una negación de la validez del conocimiento. Si no se puede distinguir entre verdadero y falso, no hay conocimiento.

Por otra parte, la situación del ser humano en la existencia se apoya en el conocimiento: en la relación entre mente y realidad, en la afirmación de los primeros principios y los primeros juicios acerca de lo existente. Una postura relativista, al no atreverse a afirmar nada con certeza, más que una dificultad teórica, plantea por eso un problema existencial: supone una caída del nivel propio de la razón, provoca un extrañamiento de sí y una exteriorización que deja a la persona sin rumbo fijo en medio de las sollicitaciones de los sentidos.

Ello hace quizá más urgente el intento de reflexionar sobre ese fundamento de nuestra vida¹¹.

6

Para explorar esas relaciones primarias en las cuales se apoya el quehacer humano, podemos seguir el itinerario trazado por un breve texto de Tomás de Aquino que se encuentra en la cuestión dieciséis de la primera parte de su *Summa theologica*, donde discurre acerca de la verdad. En el artículo cuarto, se pregunta si la noción de bien (*bonum secundum rationem*) es anterior a la noción de verdadero (*prius quam verum*). El interrogante se apoya en la realidad de lo bueno, que está en las cosas mismas y, por ende, sigue al ser, mientras que lo verdadero parece darse en un juicio (posterior) de la razón. Al modo de Aristóteles, parecería que lo verdadero tiene lugar en la mente, pertenecer tan solo al orden del conocimiento.

11 JUAN PABLO II, *Fides et ratio*, n. 102: “La Iglesia, al insistir sobre la importancia y las verdaderas dimensiones del pensamiento filosófico, promueve a la vez tanto la defensa de la dignidad del hombre como el anuncio del mensaje evangélico. Ante tales cometidos, lo más urgente hoy es llevar a los hombres a descubrir su capacidad de conocer la verdad y su anhelo de un sentido último y definitivo de la existencia”.

De hecho, de esa manera se argumenta en la segunda objeción, a la cual responde el texto que queremos analizar. Dice así¹²:

Secundum hoc est aliquid prius ratione, quod prius cadit in intellectu. Intellectus autem per prius apprehendit ipsum ens; et secundario apprehendit se intelligere ens; et tertio apprehendit se appetere ens. Unde primo est ratio entis, secundo ratio veri, tertio ratio boni, licet bonum sit in rebus.

[Algo es primero en su razón según que es captado primero por el intelecto.

El intelecto en primer término aprehende el ser mismo; en segundo lugar, aprehende que entiende el ser; y en tercer lugar aprehende que apetece el ser.

De aquí que primero sea la razón de ente, segundo la razón de verdadero y tercero la razón de bueno, aunque lo bueno esté en las cosas].

El orden de las nociones deriva del orden de su aprehensión por el intelecto. A diferencia de lo que ocurre en la percepción sensible, donde el orden (no así el *modo*) de presentación de los objetos percibidos puede resultar azaroso –ver esto antes que aquello–, en la captación intelectual el orden de las primeras nociones corresponde a su mayor o menor fundamentalidad. Como un foco de luz que se hace más fuerte de manera progresiva y trae a mayor claridad los objetos. Esas primeras nociones, en efecto, son *modos de ver* y no tan solo *objetos de la visión*. Son, para el intelecto, su primer medio de captación de las cosas¹³.

Así, captamos primero que algo es. Captamos el ser, no como noción pura, desencarnada, sino en la existencia concreta. Captamos el ente. A ello sigue, sin solución de continuidad, la captación de nuestra primera intelección misma: aprehendemos que entendemos el ser. Y, en tercer lugar, captamos que apetece el ser. Tenemos así el ente, lo verdadero y lo bueno, como etapas del itinerario que hemos de seguir en nuestra meditación.

12 I, 16, 4, ad 2m. Hemos dividido el texto para destacar mejor las etapas de la argumentación.

13 Cf. *Super Ioannem Ev.*, VIII, VI, IV, n. 1246: “in intelligendo, primo intelligitur prima principia, et per ipsa intelliguntur alia”. Ver *De mente*, 13, c: “Prima autem principia demonstrationis, ut Commentator dicit, in III *de Anima*, sunt in nobis quasi instrumenta intellectus agentis, cuius lumine in nobis viget ratio naturalis. Unde ad nullius cognitionem ratio nostra naturalis potest pertingere ad quæ se prima principia non extendunt”. La misma referencia se halla en *De veritate*, 9, 1, 2m: “Prima autem principia sunt quasi instrumenta intellectum agentis, ut dicit Commentator in III *de Anima*”.

Decir ‘ente’, sin embargo, permite incluir, en ese término primario, los de *res*, *unum*, *aliquid*, nociones trascendentales distintas de la de *ens* que, sin embargo, en la meditación sobre lo real de algún modo se subsumen en ella. No así *verum* y *bonum*, que exigen la introducción de nuestro espíritu en el mismo objeto contemplado.

DARSE CUENTA

1

Al hablar del orden en las nociones primeras, Santo Tomás utiliza el término ‘*intellectus*’ para designar nuestra facultad de captarlas. Ese término marca un umbral, el umbral de la conciencia. Tenemos allí de alguna manera el punto clave en la discusión contemporánea acerca de la mente. No sería exagerado afirmar que la mayor parte de los trabajos en el área se apoyan en la premisa, explícita o subyacente, de que *la mente se reduce al cerebro*.

Así, para explicar lo que ocurre en los procesos mentales bastaría el recurso a la neurobiología, con todo lo que ello pueda implicar: desde la bioquímica y la fisiología del sistema nervioso hasta lo que aporten las ciencias computacionales o las investigaciones en inteligencia artificial.

Desde luego, no se trata de negar en forma alguna los avances en la comprensión del sistema nervioso o de disminuir su importancia. En verdad, sólo cabe desear que sean aún mayores, visto lo que pueden contribuir al remedio de esas enfermedades degenerativas que suelen venir con la mayor edad de la persona. Por su parte, tanto Aristóteles¹⁴ como Santo Tomás de Aquino¹⁵ afirman con claridad la *dependencia funcional* de nuestra mente respecto del cerebro. Las diversas formas de “demencia senil” lo comprueban con fuerza.

Acaso lo que históricamente vino a dificultar la comprensión del tema fue la separación introducida por el cartesianismo entre la *res cogitans* y la *res extensa*. Si las interacciones mente-cuerpo han de pensarse a la manera de una relación entre dos sustancias, que coexisten juntas pero son incluso de naturaleza diferente, el problema resulta insoluble. No es extraño por eso que, bajo una u otra teoría, se prefiera un reduccionismo que hace de lo que llamamos ‘mente’ una función cerebral, a lo sumo una propiedad emergente del cerebro.

14 *De An.* III, 7.

15 *I*, 84, 7.

Ello deja de lado, sin embargo, el umbral de la conciencia. Se incurre en una actitud paradójica: multiplicamos las explicaciones detalladas sobre los procesos en el cuerpo humano, que serían *causa* de lo que el sujeto experimenta *–vive–*, pero no se pone atención a lo que precisamente les da su carácter de vivencias: que el sujeto *se da cuenta* de lo que le ocurre y, por consiguiente, puede verse afectado de manera *biográfica* y no tan solo en el plano corpóreo. Más que una sensación de placer (y bienestar) o dolor (y malestar), como lo pueda experimentar un animal *–es fácil verlo en los perros y gatos que nos acompañan en la vida doméstica–*, ello entra en una configuración de sentido: una interpretación de su significado, y una valoración (cómo *me* afecta todo esto), que se traduce en un juicio de *cómo me va* en la vida y *cómo he de actuar*. Otra cosa será que quizá deba corregir luego esa apreciación con otros datos racionales, lo que no quita que entren de manera importante en nuestro modo de estar en la realidad: *me siento* triste o, por lo contrario, alegre, eufórico. En todo caso, resulta crucial la consideración de la conciencia, su realidad, su carácter específico. El acto de darse cuenta.

2

Darse cuenta es lo propio de esa facultad denominada ‘*intellectus*’, el intelecto. Es verdad que suele presentarse como distintivo de la inteligencia su capacidad de alcanzar un conocimiento *universal* de las cosas. Trascender lo individual para alcanzar la especie, que se realiza *–o puede realizarse–* en una multitud de sujetos singulares. Pero ello forma parte de lo que justamente puede ser descrito como *darse cuenta* o, en todo caso, lo presupone: no habría captación de lo universal en las cosas si no hay primero un caer en cuenta de lo captado.

Ahora bien, ¿cómo *describir* el darse cuenta? Puesto que se trata de un punto de partida, no puede ser reducido a elementos anteriores. Tiene, en tal sentido, la unidad de un acto indivisible. Por otra parte, su carácter primario, no derivado, acaso explique el que se lo pierda de vista en la reflexión, enfocada en los contenidos de la conciencia, al tiempo que *–como es inevitable–* se lo ejercita para conocer. Cabe, sin embargo, detenerse en sus componentes *–es indivisible mas no simple–* para hacer de alguna manera la radiografía de su estructura.

En el análisis usual del acto de conciencia se hablará entonces de sujeto y objeto. ‘Objeto’ designa lo presente a la inteligencia, ya sea dato externo o

modificación interna del propio sujeto (o ambas cosas a la vez). ‘Sujeto’ remitiría a quien ejerce el acto de captar lo que se ha hecho presente a la inteligencia. Pero si nos limitamos en la descripción a estos dos términos, dejaríamos escapar lo verdaderamente decisivo: *la presencia*. Es eso, no un tercer elemento sino la relación entre ellos, el vínculo que los une, lo que constituye la diferencia fundamental. Precisamente, no se trata, por ejemplo, de un impulso eléctrico que llega a un sensor, como ocurre en niveles inferiores de lo real y aun en el cuerpo del mismo sujeto del acto consciente. Se trata de que ese impulso, ahora objeto, es captado en su realidad y su sentido. Por ello afecta al sujeto de modo biográfico y no tan solo biológico. Diríamos así: no se trata de una imagen que se formó en la retina y ha sido procesada luego en el lóbulo frontal; es una persona amada que veo mientras se acerca.

En el quehacer de la vida, lo percibido pide quizás una respuesta por nuestra parte: una acción del sujeto consciente o, al menos, una determinada actitud. Suscita tal vez una reacción de interés, de gozo. En cualquier caso, puede traer a una renovada comprensión de las cosas.

Cuando, por efecto de esa toma de conciencia, el sujeto incoa modificaciones corporales, o se desatan en él de manera espontánea, casi automática, no hay propiamente una acción causal de una sustancia sobre otra: hay modificación de un sujeto, uno y unitario, cuya alma racional –usemos ahora la expresión clásica– es forma de su cuerpo. Uno de los efectos negativos del dualismo en la comprensión de lo humano es interpretar las interacciones mente-cuerpo como acciones de una *causa eficiente* sobre un sujeto paciente. Se comprende por ello que la neurobiología opte por el reduccionismo como una explicación más acorde con los hallazgos de la ciencia experimental, aunque al precio de dejar en la penumbra, sobrentendido, lo que en verdad hace la diferencia.

3

Elemento crucial, pues, es la presencia. Usamos, como se ve, el término ‘elemento’, a falta de otro mejor, para calificar lo que designamos como ‘presencia’, respecto de lo cual podemos quizás anotar los siguientes aspectos.

Primero que nada, no es un simple tener un contenido ante la mirada del alma. En eso consiste lo que hemos denominado ‘objeto’. Tener objeto es propio de las facultades de conocimiento que, en tal sentido, son *intencio-*

nales¹⁶. Pero más allá está la presencia como comprensión de lo captado. Eso se cumple en grado máximo y, por ende, paradigmático, en la captación del carácter *real* de algo devenido objeto de intención, que se da junto a ello, con ello.

No nos sorprende por eso que pueda haber *presencia inobjetiva*, no tan solo como la que tenemos de nosotros mismos en los actos de conocimiento y volición, sino también de Dios en la experiencia mística¹⁷ o de alguna realidad natural¹⁸, un bosquecito o ese claro en medio de un grupo de árboles, con su profundidad de ámbito íntimo, que invita a adentrarse entre ellos.

Por otra parte, en segundo lugar, capto la realidad –el carácter real– del objeto presente porque, al mismo tiempo, me capto siendo. Nunca capto mi ser, sin embargo, de manera aislada: me capto en la aprehensión de algo que es, de tal manera que hay para nosotros dos tipos de relación fundamentales según se trate de una polaridad yo-tú o de una yo-ellos. Esto es, según que nos encontremos, en sentido primario, con una persona o con una cosa.

4

Clave en la comprensión del tema, en tercer lugar, es la mutua inclusión de *presencia y realidad*. Hablar de *presencia* en sentido pleno implica la referencia al carácter real del objeto –*sujeto*, por tanto– captado. Cuando predomina la consideración de lo objetivo, que atiende sobre todo, y con buenas razones, a lo que distingue a un objeto de otros, parece secundario su carácter real. De ello ni se habla.

16 Ver al respecto la decisiva argumentación de TALLIS, R. sobre la *intencionalidad* y cómo ésta no puede ser reducida a procesos neurológicos: “What Neuroscience Cannot Tell Us About Ourselves”, en *The New Atlantis*, Fall 2010.

17 S. JUAN DE LA CRUZ, *Llama de amor viva*, canción 3, n. 48: “«¡Oh –dirás–, que no entiende nada distintamente, y así no podrá ir adelante!» Antes te digo que, si entendiéndose distintamente, no iría adelante. La razón es porque Dios a quien va el entendimiento excede al [mismo] entendimiento, y así es incomprensible e inaccesible al entendimiento; y, por tanto, cuando el entendimiento va entendiendo no se va llegando a Dios, sino antes apartando. Y así, antes se ha de apartar el entendimiento de sí mismo y de su inteligencia para llegarse a Dios, caminando en fe, creyendo y no entendiendo. Y de esta manera llega el entendimiento a la perfección, porque por fe y no por otro medio se junta con Dios; y a Dios más se llega el alma no entendiendo que entendiendo”.

18 A. de Saint-Exupéry, *El Principito*, xxiv: “–El desierto es hermoso, añadió. Y era verdad. Siempre he amado el desierto. Uno se sienta sobre una duna. No se ve nada, no se oye nada. Y sin embargo algo resplandece en silencio...”

Tenemos entonces las paradojas, en cierta manera insolubles¹⁹, del que cree soñar –si acaso sueña en verdad o está despierto– puesto que tiene representación, vívida, de objetos: cosas, personas, situaciones. En tal caso, *solo la experiencia del despertar nos da la medida*. El que duerme ignora que duerme y que, a su lado, hay alguien despierto; el que está despierto sabe que lo está y que el otro duerme. Ello significa, como es obvio, que desde el estado de vigilia puedo englobar y dar razón de la situación de quien duerme, incluso la propia, si acaso recuerdo lo que soñaba antes de despertar²⁰.

Pero lo que nos trae al despertar, como sabemos, no es tanto el *contenido* de los objetos como su realidad, su ser actual. Al mismo tiempo, volvemos a nuestra realidad: recobro la conciencia y, con ello, me recobro²¹.

Por otra parte, quien está despierto distingue (o puede hacerlo con solo prestar atención) entre una cosa real dada a su experiencia, frente a sí, y aquello que piensa, dado tan solo en el pensar aunque, en muchos casos, también dados, esto es, *no producidos* por el sujeto sino captados en su consistencia, con sus propiedades, como ocurre con los objetos matemáticos o los personajes clásicos de la literatura.

5

L.-B. Geiger ha señalado, en cuarto lugar, cómo esta presencia es clave en todo lenguaje: “Esta « presencia de lo presente », rara vez tematizada, es sin embargo el acontecimiento original de todo conocer y de toda palabra”²². La constitución del sistema de signos que forma una lengua presupone esa *separación* que se da entre sujeto que capta y objeto captado *en el mismo*

19 Podrían resolverse con razonamientos indirectos –la hipótesis menos gravosa–, como el de DEUTSCH, D., recogido en Edward Feser, *Philosophy of Mind*, Oxford, Oneworld, reprint 2010, p. 14. La navaja de Occam nos llevaría a escoger la hipótesis más simple.

20 *Cuando despertó, el dinosaurio todavía estaba allí*, dice el famoso cuento de Augusto Monterroso. En una situación semejante, tendríamos que decir o bien que (i) no hemos despertado realmente, o bien que (ii) la imagen del dinosaurio se filtró en nuestro sueño, como ocurre con ruidos u otros cambios ambientales, justamente porque ¡estaba allí!

21 He analizado el despertar en *La primera captación intelectual*, II, 2. Pamplona, Cuadernos de Anuario Filosófico, 1999.

22 Cette «présence de ce qui est présent», rarement thématisée, est cependant l'événement originel de toute connaissance et de toute parole: «Ce qui est (*to on*) se dit en plusieurs sens» en: *Scolastique, certitude et recherche*, (Mélanges en honneur de L.-M. Régis), Montréal, Belarmin, 1980, p. 92.

acto de su unión. A diferencia de la voz que traduce un dolor o una satisfacción del animal, la palabra, designa algo en su alteridad, lo que es otra manera de decir en su ser real.

Desde luego, ello no implica que todo lo nombrado haya de ser real. Hablamos ahora de la posibilidad misma de constituir un lenguaje. Fundidos con el objeto, cuando se halla presente como mero estímulo, no habría lugar ni a simbolizarlo ni aún menos a construir un discurso –con sujeto y atributo– acerca de ello.

6

Por último, en quinto lugar, esta presencia de que hablamos no solo (me) es interior sino –¿cómo decirlo?– *es sabida*. Es en esto en lo que consiste su estar presente y mi darme cuenta: sé de su ser.

Si consideramos en secuencia diversos modos de estar algo en nosotros – una bala en una pierna, el oxígeno en la sangre, una imagen en la retina, la noticia de algo en el entendimiento²³–, vemos enseguida no tan solo lo que podríamos llamar una interioridad creciente, en cuanto a lo más personal nuestro, sino lo propio de ese modo de presencia que es saber de algo. Porque saber es de su ser. En ello consiste saber: en que el ser, real, de algo se me ha hecho presente como tal. Puedo, por tanto, no sólo afirmar su carácter real sino determinar su sentido.

Con el intelecto se da, pues, al hombre la realidad, incluso la suya propia. Capta que algo es, capta también su significado: de alguna manera, lo que aquello es. Al darse cuenta del ser que ha captado, percibe también su valor. Se ve afectado por la calidad del objeto, en sentido positivo o negativo. Es esta situación suya en lo real lo que permite al sujeto –aún más, le exige– hacer su vida.

PRESENCIA

1

El acto primero de darse cuenta, en nuestra vida cotidiana, es el despertar. Digo en nuestra vida cotidiana para significar ahora, con la palabra ‘despertar’, *el paso del sueño a la vigilia*. Hay otras situaciones en las que recobra-

23 Tomo la secuencia de mi ensayo sobre *Educación General y Filosofía*, Caracas, Universidad Monteávila, 2ª edición 1997, p. 10.

mos la conciencia, que podrían ser llamadas “despertar”, pero que son más bien un *volver en sí*, como ocurre cuando un sujeto se recupera de una pérdida del sentido.

El despertar es un momento originario en el cual la realidad de lo que es nos es dada. No en vano pudo escribir Heráclito que quien duerme está en un mundo privado y cuando despierta entra en el mundo común. Uno más entre los seres, quien duerme no se percata ni de sí ni de lo otro. Entretiene quizá representaciones en el sueño, pero no es capaz propiamente de juzgar acerca de ellas: está *inmerso* en ellas, con la sensación frecuente de que no puede cambiar nada de lo que le ocurre. Cuando despierta, acaso por algún ruido inesperado (o por la programada alarma del despertador), enseguida toma distancia: en el mismo acto de captar lo que se le ha dado, se distancia de ello. Es otro que sí. Capta pues aquello y, al propio tiempo, sabe de sí, que lo capta, y se encuentra situado en un ámbito común que abarca lo percibido, a sí mismo y el horizonte de cosas compresentes.

Momento originario, porque determina la puesta en marcha del pensar. Del acto de pensar, no –como decíamos a propósito del sueño o se puede decir de algún estado de delirio– del entretener representaciones, imágenes, aisladas o en secuencia, e incluso padecerlas. En el pensar, percibo y juzgo. Me doy cuenta de que algo es y, afirmado su ser –*There is an Is*²⁴–, puedo proceder a la determinación de su quiddidad. Parto en busca de lo esencial en aquello y de sus propiedades, con el conjunto de relaciones que lo vinculan a otros entes de su ámbito inmediato o remoto.

Lo primero, sin embargo y sin duda, es darse cuenta de que es. Ello significa captarlo como otro que uno mismo, lo cual a su vez implica que en el mismo acto de captarlo caigo en cuenta también de que lo he captado. Con lo cual me resulta patente, desde el primer momento, mi propio yo, no como objeto directo de intención, sino –hemos podido decir– de modo *inobjetivo*, experimentado y, en esa medida, sabido, mas no conceptualizado. Ahora bien, darse cuenta de algo como otro es, precisamente, constatar que se afirma en la realidad, esto es, que se diferencia de manera radical de *lo me-*

24 CHESTERTON, G. K., *St. Thomas Aquinas*, “The Permanent Philosophy”, in: *The Collected Works of G. K. Chesterton*, vol. II, Ignatius Press, San Francisco-London, 1986, p. 529: «St. Thomas Aquinas, suddenly intervening in this nursery quarrel, says emphatically that the child is aware of *Ens*. Long before he knows that grass is grass, or self is self, he knows that something is something. Perhaps it would be best to say very emphatically (with a blow on the table), ‘There is an Is’».

ramente pensado. Esto último es lo que solo tiene ser en y gracias al pensamiento.

Al captar que algo es puedo decir que capto el ser. Sin embargo, importa precisar de inmediato que el ser es captado en el algo que es, no de modo abstracto. Me doy cuenta de que *hay* algo, como solemos decir, *real*, y desde luego que está en acto: *está siendo*. Puedo decir, por tanto, que capto el acto de ser aunque quizá sería una expresión más exacta la de *ser en acto*. El acto de ser, como principio (metafísico) de la realidad de algo será más bien alcanzado por reducción de lo concreto a sus principios. Carlos Cardona observará, siguiendo a Tomás de Aquino, que no captamos el correr sino alguno que corre²⁵.

Tiene mucha importancia, pues, mantener la referencia a lo concreto captado tanto porque de esa manera vemos que lo real es objeto inmediato de experiencia, cuanto porque ello nos permite evitar las trampas del lenguaje. Al formar conceptos de lo recibido en la experiencia, como resulta connatural a nuestra manera de entender, con facilidad nos deslizamos a un modo abstracto de referir lo concreto que, descuidados, esto es, faltos de atención actual a lo presente, nos conduce por la vía de un esencialismo desrealizado.

Por eso resulta diferente señalar que el ser actual, real, de algo que es se opone a lo meramente pensado a señalar, como también es cierto, que se opone al no-ser. En este segundo caso, nos movemos en el plano de lo concebido. La conciencia misma queda, por tanto, como sustrato de la operación en la cual oponemos ambos términos y, de esa manera, puede ser implícitamente tomada como fundamento. Pero la conciencia no es fundamento de la realidad sino el lugar donde nos abrimos a ella y, en cierta manera también, nos apropiamos de ella. No hay, por otra parte, conciencia en general, sino acto de conciencia de un ser inteligente que puede estar ya despierto.

El *estado de vigilia* es así una condición en la cual el ámbito de lo real está presente, y atendemos –sucesivamente– a una cosa u otra. Condición, por

25 Cf. *Metafísica de la opción intelectual*, Madrid, Rialp, 2ª edición corregida y ampliada, 1973, p. 29: “El acto de ser es el fundamento de la cosa; sin él la cosa no sería. Pero a la vez, lo mismo que el correr no corre –es el corredor el que corre– tampoco el ser del ente es el que es: el que es, es el ente, precisamente en virtud de su acto de ser. «Ipsum esse non significatur sicut ipsum subiectum essendi, sicut nec currere significatur sicut subiectum cursus: unde, sicut non possumus dicere quod ipsum currere currat, ita non possumus dicere quod ipsum esse sit» (In *Boeth. De Hebđ 2*). Citado por GONZÁLEZ, Á. L., *Ser y participación*, Pamplona, EUNSA, 3ª edición revisada y ampliada, 2001, p. 116, nota 32.

otra parte, en la cual estamos conscientes de nosotros mismos como sujetos de nuestras acciones y, por supuesto, de nuestras experiencias. Nos damos cuenta, podríamos decir, de que estamos a cargo de nosotros mismos y hemos de tomar decisiones.

Reflexionar sobre ello resulta decisivo para entender lo propio de nuestra inteligencia, al mismo tiempo que lo primario en la realidad. Esos dos elementos –de nuevo, usemos la palabra, *faute de mieux*– marcan la diferencia entre lo humano y lo meramente animal; o lo humano y las máquinas “inteligentes” que, de modo progresivo, son construidas y pueblan nuestro ambiente vital.

2

La presencia de algo real es un *don*: algo recibido, no puesto por nosotros, aunque aportemos la condición misma del estar presente. Porque se trata de una *relación*, no de algo absoluto. Absoluto es el ser mismo de aquello que es, en el sentido de ser de suyo, aun cuando, por el hecho mismo de ser, esté ya en relación con el resto de lo existente. Por otra parte, lo que ha llegado a ser no es absoluto en sentido pleno. Es por otro, que le da el ser. Pero, sin duda, es algo subsistente, un sujeto.

Su presencia a nosotros, presencia por la cual caemos en cuenta de su ser, supone lo que ha sido llamado *intencionalidad* del intelecto: esa capacidad de tener algo frente así, como objeto de atención y, más aún, de interiorizarlo. Justamente, de *darse cuenta*. Es importante ver por eso que, más allá de la dualidad sujeto/objeto, como se representa a menudo la relación de conocimiento, hay esa apropiación que consiste en caer en cuenta que, al mismo tiempo, es una modificación mía, que capto. Me hace ser más, en la medida en que ahora me actualiza y en que forma parte de mí (como entendida) aquella cosa, aquella persona –aquel sujeto en definitiva– que ha sido objeto de captación. Forma parte al punto de permitirme la unión con ello y, de modo particular, escoger su ser y su bien, esto es, amarlo.

Para percibir con mayor claridad lo que significa la interiorización de algo real, otro que yo, resulta oportuno comparar ese acto de conciencia con el pensar en un objeto ideal. En este segundo caso, aquello que pienso tiene, desde luego, consistencia propia. Se trata quizá de una figura geométrica, cuyas propiedades quiero determinar. Pero no existe aparte de mi acto de pensarla. Por eso mismo, la reflexión sobre objetos ideales requiere de mí un

mayor grado de separación de la experiencia ordinaria, que puede traducirse en lo que –desde fuera– aparece como ensimismamiento y distracción.

Sin embargo, cuando digo que tal objeto tiene no existencia pero sí consistencia propia lo distingo de las ficciones ocasionales de la imaginación. En tal sentido, se me impone su manera de ser, que he de descubrir, describir y entender. Es el caso también de esas ficciones literarias, por ejemplo, que han adquirido el modo de ser de un arquetipo –*Don Quijote* o *Hamlet*–, cuya esencia no permite cualquier afirmación al respecto. Y ocurre con lo instituido en el espacio social, en el campo de lo intersubjetivo, como una ley vigente, que de igual manera ha de ser entendida y respetada tal como es, so pena de error, quizá grave.

Es importante compararlo también con el caso, ciertamente singular, de la *presencia inobjetiva*. El contenido quiditativo del objeto captado suele acaparar la atención del que observa. A tal punto, que su estar siendo puede quedar en sordina o, al menos, darse por supuesto. Por otra parte, es lo normal en el estudio de la realidad que hacen las ciencias particulares donde lo importante es la determinación de qué son las cosas y cuáles son sus propiedades. Sin embargo, en la dimensión de la presencia, ocurre a veces que algo esté presente sin ser objeto (directo) de intención por el sujeto. Es el caso de la presencia del sujeto a sí mismo en el propio acto de captar. Es también el caso de ciertos momentos privilegiados en la captación de algo en la naturaleza cuando lo que se pone de manifiesto en la conciencia es sobre todo el ser de aquello. La ausencia (de lo que era, de lo que debía de estar allí, de lo que esperábamos que estuviera) marca también, de modo punzante, ese *valor de presencia* de lo innegablemente real, que ahora ha dejado de ser.

3

Lo real que se ha hecho presente comporta, pues, dos aspectos inseparables: *es* y *algo*, no cualquier cosa.

Sobre todo, es *otro* que yo, que lo capto, y otro que los entes que pueblan el entorno. Esa *pluralidad* coincide en estar siendo y, por ello mismo, constituye una comunidad, que llamaremos *mundo* o *realidad*, pero no es reducible a una noción bien acotada. Puede ser confundida luego con el ser-en-común, caso en el cual habríamos vaciado de contenido la palabra, que pasará a ser un nombre colectivo (todo lo que existe) o la noción confusa de un receptáculo de los entes, mezcla de imaginación y experiencia, como ocurre

cuando vemos algo bien definido sobre un horizonte sin definición (porque no atendemos a nada en concreto), pero percibido igualmente como real. Ello nos da, por cierto, esa estructura de *aquí* y *allá*, fundamental en nuestra captación de los objetos de la experiencia.

Por otra parte, el algo captado (y yo mismo que lo capto) es, justamente, *algo*, esto es, una cosa y no otra. Tenemos una delimitación esencial. Es algo definido, algo contenido en los límites de su propio ser. La indagación acerca de lo real se concentrará entonces en la determinación de tales límites o, dicho de otra manera, en responder a la pregunta *qué es*. Al fin y al cabo, puesto el ser sin lo cual no habría nada que indagar, lo inmediato será siempre esa propiedad esencial de las cosas, que determina, en su unidad, su mismidad y, con ello, su alteridad, su carácter de otro²⁶. Teniendo el cuidado, sin embargo, de recordar cómo esta última afirmación esconde, en su verdad, una verdad más profunda: que la alteridad depende, antes y sobre todo, del acto de ser.

La indagación acerca de lo real ha de conducirse, pues, en una marcha dialéctica entre lo que las cosas son y su ser mismo, faltos de lo cual podríamos construir castillos en el aire. Sobre todo, y más importante: faltos de lo cual la consideración de lo real existente se cerraría sobre sí misma en lugar de permitir la apertura a la trascendencia. Habríamos perdido de vista el misterio de lo real.

4

A ello corresponden las dos grandes preguntas formuladas por Leibniz²⁷: ¿Por qué hay algo y no más bien nada? ¿Por qué las cosas son como son y no de otra manera?

26 Pudo escribir Jacques Maritain en sus *Réflexions sur l'intelligence et sur sa vie propre*: «C'est ainsi que l'idéalisme, qu'on pourrait appeler la *méconnaissance systématique de l'autre en tant qu'autre*, fausse la notion même de la connaissance, la notion même des rapports de l'homme avec Dieu, la notion même de la personnalité» (*Œuvres 1912-1939*, Desclée de Brouwer, 1975, pp. 245-246).

27 *Principes de la nature et de la grâce* (1714). Las dos preguntas son: pourquoi il y a plus tôt quelque chose que rien; pourquoi elles doivent exister ainsi et non autrement. Al respecto escribe Eric Voegelin: «These two questions are, in my opinion, the core of true experience which motivates metaphysical constructions of the Aristotelian and Thomist type». Cf. "On Debate and Existence", in: *Published Essays, 1966-1985*, p. 43. The Collected Works of Eric Voegelin, vol. 12, Louisiana State University Press, Baton Rouge, 1990.

Cuando se reflexiona sobre el inicio del pensamiento, se cae en cuenta cómo la propia captación de lo que las cosas son hace evidente que nada en ellas fundamenta que sean. Ha podido decirse, en más de una ocasión y por pensadores muy diferentes, que su ser no se halla incluido en su definición.

Hacer referencia a la necesidad de reflexionar no es un expediente discursivo. Responde más bien a la situación ordinaria, ya comentada, de *dar por supuesta* la existencia. Por eso se requiere quizá la sacudida de una crisis de ruptura, como la provocada por la muerte de alguien a quien apreciábamos mucho; o la desaparición de algo con lo que estábamos habituados a contar en nuestra actividad cotidiana, para que surja nítida, punzante, la pregunta por su ser: ¿por qué, si era, ya no es? Y si ahora no es, ¿cómo fue que era?

Por otra parte, es verdad que *cada cosa tiene su cosa*. ¿Por qué, sin embargo, hay cosas diversas? No una multiplicidad como la que puede darse dentro de un tipo, explicada desde antiguo por la materia, sino la multiplicidad misma de formas, irreductibles las unas a las otras, aunque puedan ordenarse en jerarquías y, según el comentario de Aristóteles, se dispongan como los números en más y menos.

La alteridad de lo que es, en su doble faz de ser y ser algo definido, diferente, es para nosotros no solo dato primario sino misterio. Pregunta que nos envuelve en su propia formulación –nos invade– y cuya posible respuesta (vemos que) sobrepasa nuestra capacidad. No como una incógnita que, con el tiempo y la dedicación, lograremos despejar, sino una que, puesto que toca al principio de toda respuesta, yace más allá de nuestro alcance.

Este lugar del misterio es, al mismo tiempo, el lugar de la trascendencia. Colocado ante él, nuestro intelecto, más, nuestro ser mismo, puede descender a las fuentes de toda creatividad y de toda sabiduría.

LUMINOSIDAD

1

Captado algo que es y, en ello, de algún modo el ser mismo, no dejamos de caer en cuenta de haberlo captado. En eso consiste precisamente la apropiación intencional que es el conocimiento intelectual. En el breve texto de Santo Tomás que hemos tomado como guía de nuestra reflexión, tras el *per prius apprehendit ipsum ens*, se dirá entonces que el intelecto *secundario apprehendit se intelligere ens*. El intelecto cae en cuenta de haber entendido el ente.

Este caer en cuenta de haber entendido supone una suerte de reflexión incoada. En verdad, es primero una *presencia inobjetiva* de sí a sí mismo. Al captar la cosa –el sujeto real percibido–, el intelecto se ha puesto en acto de lo captado: es, dirá Aristóteles con expresión fuerte, aquello mismo que capta²⁸. *Idem est intelligens in actu et res intellecta in actu*²⁹. Pero, ahora él mismo en acto, se capta a sí mismo: capta el *ejercicio* de su acto de entender, cuya *especificación* viene dada por el objeto captado.

Al entender no podemos no percibir nuestro acto: el acto es el principio de toda captación, es lo visible y la luz. Al mismo tiempo, este acto nuestro es *de la cosa captada*, en su contenido objetivo o determinación eidética. El conocimiento es ese trascendernos a nosotros mismos en el cual nos hacemos otro.

En la constitución del acto de entender tenemos, pues, una polaridad: el sujeto captado y nosotros mismos, el sujeto que capta. Ambas cosas están dadas juntas en la captación, con y por lo cual hemos entrado en la dimensión de lo verdadero. Hablar de verdad es no simplemente decir el ser de la cosa, sin duda, inicio y fundamento de toda afirmación verdadera. Es sobre todo hablar de la manifestación del ser al entendimiento que lo capta y, por consiguiente, de la adecuación –igualación– con esa cosa captada y su expresión por parte del sujeto. Dirá Santo Tomás que sólo hay verdad cuando el entendimiento tiene algo propio que puede ser referido a la cosa y comparado con ella³⁰.

2

Primero está el ser de lo captado, que se nos da en el acto de su ser real y, simultáneamente, en su configuración esencial. Por ello, aparente paradoja, lo conozco en su individualidad irreductible y en su contenido universal. Contenido universal, que responde a la pregunta *qué* –su quiddidad por tanto–, y resulta virtualmente aplicable a una multitud de individuos de la misma especie. Pero individualidad irreductible, porque no se trata de una idea recubierta de materia sino de un sujeto que ejerce su propio acto de ser y por ello actúa, también sobre mí, que lo capto.

28 Cf. *De Anima*, III, 7-8.

29 Cf. TOMÁS DE AQUINO, *Super Ioannem Ev.*, XVII, I, III, n. 2186. Es un pasaje entre tantos otros. La doctrina es constante.

30 Cf. *De Veritate*, I, 3, c.

Importa mucho subrayar la presencia de ambos momentos de lo real, que corresponden –lo hemos señalado– a las dos preguntas fundamentales. Importa subrayarlo porque el proceso de conocer ha de llevarse a cabo en un movimiento dialéctico en el cual lo que pueda decir acerca de la esencia de la cosa –sus propiedades, aun cuando fuera a nivel pragmático–, debo referirlo a su ser real. Será eso lo que controle el discurso y permita mantenerlo en la dimensión de la verdad, no del simple sentido o de la mera coherencia.

Por otra parte, si la determinación de las propiedades de una cosa –su *cualidad*, podríamos decir– nos ilumina el sentido de la misma y permite colocarla en un tejido de relaciones donde puede ser comprendida en su significación plena, es la intención constante de su ser real lo que nos abre al misterio. Misterio, porque la pregunta versa ahora sobre aquello mismo que constituye el fundamento de toda respuesta y de toda explicación. En definitiva, la luz que encuentro en su quiddidad (que ilumina al individuo desde dentro), depende de su ser. Tiene luz porque es. Su propio ser es luz³¹ y me remite, más allá de él mismo, a la luminosidad de todo lo que es. La metáfora es antigua: ante el ser, la mirada de nuestra inteligencia es como la de un ave nocturna ante el sol³².

Apliquemos la metáfora, como ha sido hecho. Hay misterio por la misma razón que hay comprensión y respuestas definidas a nuestras preguntas. Es la misma fuente de luz la que, como el sol, ilumina las cosas en nuestro campo visual y nos deslumbra cuando pretendemos elevar la mirada para contemplarlo en forma directa.

3

Comprender que el ser en acto es luz, manifiesta de por sí al intelecto de quien lo capta, es comprender al mismo tiempo la naturaleza del entendimiento. La dificultad recurrente en las posturas reduccionistas, para las cuales la mente es una función del cerebro, estriba en ignorar el salto de nivel que hay entre una modificación material y la comprensión.

El problema está en la decodificación de una señal o –se cumple en doble dirección– en el establecimiento de alguna, como ocurre en definitiva cuando hablamos. La señal que, en su primera manifestación, es algo sensible, dado por tanto a los sentidos externos, y transmitido luego por el sistema

31 SANTO TOMÁS, *In De Causis*, 1, 6: “ipsa actualitas rei est quoddam lumen ipsius”

32 Cf. *Metafísica*, libro *a*.

nervioso a los centros superiores, está dotada de un contenido inteligible. Ocurre algo semejante con los impulsos eléctricos en un aparato de televisión. El conocimiento de todo el proceso físico que tiene lugar allí no nos da ninguna indicación sobre el desenlace de la telenovela que seguimos. Y viceversa: estar situado en la acción de la novela no nos instruye en modo alguno sobre la electrónica del aparato.

Es preciso *reconocer* que se trata de niveles de realidad diferentes o, si se prefiere, de diferentes niveles en la consideración de lo real. Darse cuenta de lo que algo es resulta irreductible al proceso físico (*también* objeto de ese darse cuenta por el cual elaboramos la ciencia) en que se nos ha hecho presente. Digo ‘reconocer’ puesto que es objeto de captación inmediata, no reductible a algo anterior. Solo una postura ideológica, que no permita caer en cuenta de lo más obvio, ni siquiera en la operación intelectual llevada a cabo por la persona, puede conducir a ese reiterado intento de explicar el conocimiento humano como un mero proceso neurobiológico.

4

Ahora bien, lo primero captado, en términos generales, los primeros principios –tanto nociones como juicios– no son tan solo *objetos* captados sino *medio* de y para la captación.

Hablamos así de la noción de *algo que es* y, con ello, de la no contradicción: si es, es, y no, no es. Eso que es, es algo. Por tanto, uno y el mismo, no otro. Sí, en cambio, otro que otro. Como un todo, es mayor que cualquiera de sus partes. Y, si ha llegado a ser, algo lo hizo ser.

Pero esto no es un conjunto de afirmaciones arbitrarias ni de axiomas asumidos a voluntad para construir luego un sistema discursivo. Es la estructura de lo real, que se cumple para todo ser. Es, luego, la estructura misma de la inteligencia.

Al ser lo primero que entendemos, no por azar, sino de manera esencial, constituye el sentido mismo de las cosas entendidas. Que tales cosas son, lo que ellas son, su unidad, su diferencia entitativa con otras cosas que también son. Por eso, nos dictan la secuencia de preguntas que hemos de hacer en la indagación de lo real y dan su orientación al intelecto.

La estructuración de la inteligencia por los primeros principios es, podríamos decir, inevitable. Igual ocurrirá, lo veremos más adelante, con los principios de la praxis. Ello significa, sin embargo, que todos nos valemos de ellos, aun los que niegan los principios y en el acto mismo de negarlos.

Como lo vio con claridad Aristóteles, quien afirma, ya pone por obra el primer principio. No hay manera de salirse de esto o, mejor, sí, hay una forma que consiste en salir de lo real: sea por pérdida de la razón, sea por reducción al silencio de la inconsciencia.

Por otra parte, es esto lo que permite fundar una comunidad de sentido, la comunidad humana. Todo pacto, todo acuerdo será por fuerza posterior a esta comunidad inicial, en la naturaleza misma de las cosas. Y así debía ser: ¿cómo llegaríamos a algún acuerdo si no hay nada en común que haga posible el diálogo mismo para alcanzarlo?

5

La inteligencia que ha captado el ente, un ser determinado, concreto, forma entonces en su interior una palabra en la cual lo expresa. Verbo mental o concepto, como ha sido llamada, esa palabra supone desde luego la manifestación de la cosa al entendimiento –la captación– y constituye además el principio de toda manifestación de la cosa por nuestra parte. Decimos las cosas concebidas. Proferida al exterior, nuestra palabra manifiesta el ser.

Formar el verbo en nuestro interior, sin embargo, es parte misma del proceso de entender. Al decirlo, se completa la intelección, que había comenzado con la iluminación del contenido inteligible de lo percibido por esa facultad nuestra del entendimiento activo y agente³³.

Por eso, este venir a la luz de lo concebido es para nosotros un momento de plenitud. Nuestra capacidad (pasiva) de entender llega al acto y, en tal sentido, realiza nuestro bien. No en vano se busca la intelección con deseo, a veces ardiente, y se llega a ella con gozo.

La palabra, proferida luego desde nuestro acto mismo de entender, ilumina el ámbito intersubjetivo. Da lugar a un diálogo en el cual nuestro interlocutor puede hacerse cargo de la verdad que hemos captado. Esto es, gracias a la manifestación, por parte nuestra, de lo visto puede él también llegar a ver. De esta manera, comprendemos que toda comunicación ha de ser en la luz y para llegar a ella.

Puede ocurrir, ocurre más a menudo de lo que sería deseable, que la palabra no sea pronunciada desde lo visto. Aún peor, que sea proferida para ocultarlo. En tal caso, conversación vacía o engañosa, nos hallamos lejos de

33 He estudiado con más detenimiento el punto en *Entender es decir*, Pamplona, Cuadernos de Anuario Filosófico, n. 230, 2010.

la luz. Todo intento de comprender el lenguaje y la comunicación a partir de esta situación anómala no puede llevarnos demasiado lejos. Es preciso partir de la situación normal para entender desde allí las posibles desviaciones. Entender es siempre de la verdad.

Así, puesto que realiza el bien de la inteligencia, nos da también la medida íntima que necesitamos para conducir el trabajo de la búsqueda. Quien ha visto sabe que ha llegado.

6

Esta verdad, que es luz, no es sin embargo libertad, ni su esencia. La libertad no hace la verdad, salvo en el plano de la praxis donde puede hablarse –*veritatem facientes in caritate*³⁴– de un “hacer la verdad” que significa actuar con rectitud, conforme a la justicia y a la ley del amor.

Sin embargo, se lee en el Evangelio³⁵ que *la verdad os hará libres*, donde se enuncia una conexión esencial entre verdad y libertad. Pero ese llegar a ser libres por la verdad significa el ser capaz de decidir por juicio propio, conforme a la verdad del bien, ya conocida, no por el impulso de una pasión o por coacción externa.

Podríamos decir que significa además *el amor a la verdad*, no tan solo como regla de conducta sino como principio de la realización del ser humano. Libertad, en este sentido radical, es la capacidad de ser uno mismo, esa coincidencia profunda del actuar, el querer y el ser³⁶.

34 *Efesios* 4, 15.

35 *Juan* 8, 32.

36 Puede tomarse la expresión asimismo como referida al conocimiento de esa verdad esencial del destino humano, que libera de las incertidumbres y frustraciones de la vida. Cf. *Gaudium et spes*, n. 19: “La razón más alta de la dignidad humana consiste en la vocación del hombre a la unión con Dios. Desde su mismo nacimiento, el hombre es invitado al diálogo con Dios. Existe pura y simplemente por el amor de Dios, que lo creó, y por el amor de Dios, que lo conserva. Y sólo se puede decir que vive en la plenitud de la verdad cuando reconoce libremente ese amor y se confía por entero a su Creador”. Cf. también S. Josemaría Escrivá, *Amigos de Dios*, n. 26: “Nos responde el mismo Cristo: *veritas liberabit vos* (*Jn* 8, 32); la verdad os hará libres. Qué verdad es ésta, que inicia y consume en toda nuestra vida el camino de la libertad. Os la resumiré, con la alegría y con la certeza que provienen de la relación entre Dios y sus criaturas: saber que hemos salido de las manos de Dios, que somos objeto de la predilección de la Trinidad Beatísima, que somos hijos de tan gran Padre. Yo pido a mi Señor que nos decidamos a darnos cuenta de eso, a saborearlo día a día: así obraremos como personas libres. No lo olvidéis: el que no se sabe hijo de Dios, desconoce su verdad más íntima, y care-

7

Hablar, por otra parte, es expresión física del pensamiento. El pensamiento toma cuerpo en las palabras de una lengua determinada, que puede recibir quien las escucha. Estamos ahora en dirección inversa al darse cuenta que hemos llamado antes “decodificación de una señal”. Aquí, precisamente, formamos y emitimos la señal.

Tenemos clara conciencia de su sentido puesto que hablamos desde él. Distinguimos, habitualmente sin dificultad, la expresión significativa de un mero *blablablá* sin mayor contenido. Tampoco resulta difícil, para el hablante culto, reconocer el posible uso de lenguas diferentes en la transmisión de un determinado mensaje.

Por supuesto, si alguno se pregunta cómo ese sonido puede vehicular el sentido, no cabe respuesta simple. Habría que concluir que, de algún modo, desde el sentido asociamos el sonido –que varía según el contexto lingüístico–, pero no como quien usa un instrumento (externo) para modificar un objeto sino porque ese significado se encarna al dar forma interna a la vibración sonora.

8

La importancia, decisiva, de la formación del verbo mental y su expresión en el proceso de conocer la realidad, no debe ocultarnos sin embargo el valor de la contemplación en silencio.

Quiétude ante el objeto captado –acaso un árbol en la luz de la tarde– que es un entrar en comunicación con su ser actual. No la consideración de los detalles de su figura, menos aún el intento de analizar su posible cualidad para llegar a la determinación de la especie. No. Recepción silenciosa de su presencia, en el esplendor de su forma, sí, pero sobre todo en esa tranquila afirmación de su ser, tan real.

A un tiempo, nos dejamos absorber por lo visto y nos conmueve ese *no sé qué, que queda balbuciendo*.

En la serenidad de la tarde, recibimos el don de aquietarnos en la contemplación. Hemos trascendido el ámbito de la razón discursiva para entrar en la mirada simple del intelecto. Sin duda, no es ni puede ser nuestra condi-

ce en su actuación del dominio y del señorío propios de los que aman al Señor por encima de todas las cosas” (Homilía del 10. 4. 1956).

ción habitual. De ordinario necesitamos el discurso, la expresión del verbo mental, para el ejercicio de nuestra facultad de entender. Dicho de otra manera, necesitamos el razonamiento para alcanzar la plenitud humana.

Pero todo razonamiento se inicia en la contemplación del primer principio y ha de alcanzar su culminación en ella. Tomás de Aquino comparaba así el razonar con un movimiento, paso a paso, que se inicia y concluye en posición de reposo. Un reposo que no debe ser ausencia, privación de actividad, sino plenitud. Hemos comenzado por la captación de algo que es. Hemos de saber alcanzar luego, cuando nos es dado, esa contemplación gozosa del ser mismo de lo real.

INCLINACIÓN

1

En tercer lugar, nos dice el texto de Santo Tomás que hemos tomado como guía para nuestra meditación, el intelecto aprehende que apetece el ente. De allí la razón de bueno.

Atenernos a una traducción literal, como esa, resultaría poco claro, al menos por dos razones: (i) primero, el intelecto aparece allí como sujeto del apetecer, como potencia apetitiva, lo que con seguridad no es ni corresponde a la doctrina de Santo Tomás. Otra cosa sería asignar –es el caso– al intelecto una inclinación natural a su objeto propio y, por tanto, a su acto y plenitud. Diríamos entonces que tiende a la verdad como a su bien. (ii) Segundo, lo que se enuncia como objeto apetecido –que capta el entendimiento– es el ente. No podría pensarse tampoco que se trata de *una cosa* que se busca con el deseo. ‘Ente’ aquí significa el ser, apetecido, lo cual señala una dimensión de lo real: apetecemos ser; apetecemos todo aquello que complementa y perfecciona –esto es, lleva a plenitud– nuestro ser; apetecemos comunicar el ser alcanzado³⁷.

37 GILSON, E., *Introduction à la philosophie chrétienne*, Paris, Vrin, 2è. Ed. 2007, p. 191: «C’est pourquoi tout être aime l’être comme un bien, et il l’aime sous toutes les formes. D’abord, il aime le sien, s’efforçant de le préserver, de le faire durer et de le défendre contre les périls de mort qui le menacent. Outre l’être qu’il est, chaque être fini aime encore ce qui, dans les autres êtres, est complémentaire du sien et assimilable pour lui. Enfin, chaque être aime les êtres qu’il peut engendrer ou produire, car ceux-ci, portant la ressemblance de leur cause, en sont comme le prolongement et la multiplication dans des matières et sous des formes nouvelles (...) L’amour de l’acte sous toutes ses formes accessibles n’est autre que l’amour de l’être et de sa perfection».

Al entenderlo así, podemos entender también que no se limite, por ejemplo, a la preservación del propio ser sino que abarque su desarrollo –por tanto, su *actividad*–, que se despliega siguiendo las líneas que marcan los niveles de nuestra naturaleza compuesta.

2

Esto manifiesta y realiza la dimensión de lo bueno en lo real, como antes vimos la dimensión de lo verdadero. Si a la verdad corresponde la imagen de la luz y podemos por lo tanto hablar de iluminación –para no cerrar la perspectiva y reducir lo verdadero a una propiedad lógica de ciertas proposiciones–, en el caso de lo bueno podemos decir *inclinación*, acaso tendencia. Algunos pensadores modernos usaron el término latino de *conatus*.

Lo importante es ver que lo real nunca es un *mero hecho*, como una posición neutra, sin especial valor. Fue un error del positivismo separar ser y valor. Quizás el término ‘valor’, usado primero en el ámbito de lo económico, pueda comportar una carga subjetiva que, finalmente, lo remita a las preferencias del consumidor en el mercado. No sería tanto algo *de las cosas* –como afirman Aristóteles y Santo Tomás, para quienes el bien está *in rebus*– sino más bien algo puesto en gran medida por la persona que las valora.

Desde luego, aun en un caso así, no podría dejar de considerarse (en la realidad de las cosas) lo que permite e incluso mueve a una valoración por parte del sujeto, que traduciría de alguna manera la relación de conveniencia entre aquella cosa y el propósito de la persona. Nunca sería tan completa la (pretendida) ruptura entre ser y valor puesto que en definitiva habría que dar cuenta del hecho mismo de valorar algo.

3

Más allá de eso, lo real nunca es un mero hecho. Ser es una afirmación, positiva. Lo vemos de manera patente, antes que nada –en el plano de las razones– en que todo existente resiste a su corrupción, se opone a dejar de ser³⁸.

38 *II-II*, 64, 5, c: “naturaliter quælibet res seipsam amat: et ad hoc pertinet quod quælibet res naturaliter conservat se in esse et corrumpentibus resistit quantum potest”. Ver en el mismo sentido *II Contra Gentiles* 41 y *III Contra Gentiles* 19.

En el plano de las razones, puesto que –al igual que el ser mismo, del cual es una dimensión– el bien y lo bueno no requieren demostración. Aún más, no es posible dar una demostración de ellos por ser lo primero. Son de evidencia inmediata. La referencia a este oponerse de cada existente a su corrupción resulta similar a la reducción al absurdo que puede operarse en el caso del principio de no contradicción.

Nada más manifiesto, en nuestra experiencia, que el fenómeno de la tendencia, la búsqueda, el deseo, el apetito. Y, de manera correlativa, la posesión, la unión, la satisfacción, el disfrute. Ello se extiende a toda la naturaleza, a tal punto que pudo pensarse que amor y odio regían los movimientos del cosmos.

Todo ello apunta a ese carácter afirmativo de cada ser para consigo mismo. No hay deseo donde no hay amor, en el sentido radical de conveniencia y armonía, de *ajuste* en la realidad misma de las cosas, antes y en la base de las manifestaciones afectivas. Amor como connaturalidad de las cosas, pero cosas que *prefieren* ser, aunque el lenguaje resulte antropomórfico. No hay tampoco gozo ni satisfacción donde no hubo de algún modo afán de estar unido a aquello en lo cual se encuentra el complemento propio y el placer.

En lenguaje metafísico, no hablaríamos de satisfacción sino de *perfección*. Lo que ya es puede llegar a ser totalmente. Su modo de ser, su esencia, resulta como una medida intrínseca y, a la vez, un principio de operación, que conduce al pleno ser y da la norma. Hablamos entonces de algo “perfecto” para significar su acabamiento, su estar completo de acuerdo a ese modo propio de su ser³⁹. Para cada existente, ser perfecto representa la meta final puesto que sería llegar a ser del todo⁴⁰.

4

Estamos aquí en el corazón de lo real.

Lo existente, lo que es en acto, es por ello mismo *activo*. Por una parte, tiende a la actuación de sus potencialidades –eso mismo será *la acción*–; por la otra, tiende a producir algo semejante a sí: tiende a comunicar su ser.

39 *III*, 27, 5, 2m: “quia perfectum est cui nihil deest, ut dicitur in *III Phys*”. Ver *supra* nota 10.

40 *III*, 29, 2, c: “Duplex est autem rei perfectio: prima et secunda. Prima quidem perfectio in ipsa forma rei consistit, ex qua speciem sortitur: secunda vera perfectio consistit in operatione rei, per quam res aequaliter suum finem attingit”. Ver *supra* nota 10.

Nada sustituye al respecto la meditación silenciosa sobre los hechos de la experiencia y la intuición que podamos tener de lo real.

En nuestro caso, por ejemplo, descubrimos enseguida la verdad como bien del entendimiento⁴¹. Al entender, alcanzamos una nueva plenitud, que puede producir un enorme gozo, sea el gozo de haber alcanzado la comprensión –el acto *eureka*–, sea el gozo de contemplar lo poseído en la mirada de la mente. Pero mientras no entendemos, cuando sentimos la dificultad de algo que nos pasa o el asombro ante lo que ocurre en nuestro alrededor, brota espontáneo el deseo punzante de llegar a la verdad de todo aquello. Curiosidad, diríamos, mas también y con más fuerza, voluntad de sentido: ¿Qué es aquello? ¿Por qué ocurre?

Esa experiencia de nosotros mismos, tan corriente en la vida de cada uno, pone de manifiesto la *inclinación* de nuestro ser, que estaba allí, dada con nuestro ser mismo y su naturaleza: *lo que está en acto, actúa y tiende a lo que corresponde a su forma*, escribirá Tomás de Aquino⁴². Vemos así como –de manera espontánea– amamos nuestro ser y nuestro entender. Habrá luego que ratificar ese amor *natural* en las decisiones de nuestro libre albedrío. Entraremos en el campo de la ética. Podrá también la persona ser infiel a sí misma y desviarse hacia apetencias menos centrales en su vida –el gusto por la comida, por ejemplo–, o dirigir su deseo de saber a trivialidades, informaciones sin mayor importancia que, sin embargo, gratifican el prurito de conocer.

Al subrayar que se trata de una tendencia espontánea, dada con la naturaleza, nos hallamos situados –decía– en el corazón de lo real. Ello se cumple para todo ser. Todo lo que ha venido a ser busca su perfección –su ser pleno–, a través de su operación. En esa medida, la sustancia es para su operación⁴³.

Desde luego, no se afirma con ello una autosuficiencia del sujeto, como si se bastara a sí mismo para su operar y, por consiguiente, para su perfección. Una comparación (insuficiente quizá, como todo ejemplo tomado de una situación concreta) puede hacerlo gráfico: si dijéramos que el ojo es un sujeto, diríamos que su finalidad es ver, lo cual es sin duda su operación

41 *Super Ioannem Ev.*, XIV, II, III, n. 1868: “homo autem duo præcipue desiderat: primo quidem veritatis cognitionem, quæ est sibi propria; secundo sui esse continuationem, quod est commune omnibus rebus.”

42 Cf. I, 5, 5.

43 I *Contra Gentiles* 45: “Omnis substantia est propter suam operationem”. Ver *supra* nota 8.

propia. Cuando actúa, esto es, cuando ve, llega al acto pleno. Sí, sin duda. Pero tal realización supone, como es obvio, tanto la luz como el objeto visto. Llega, pues, a la plenitud por su operación, pero su operación necesita también una agencia externa –la luz– y un objeto –lo visto– que la trasciende.

5

Hablar de finalidad y de causa final, algo tan (deliberadamente) excluido en el lenguaje moderno, es señalar cómo todo agente tiende en su acción a *algo determinado*. No resulta cualquier cosa de su acción y, cuando ocurre, sabemos que el proceso se ha frustrado por alguna deficiencia del sujeto o ha sido intervenido por otro agente.

De nuevo, no hay antropomorfismo alguno en esta consideración de lo real, aunque ciertamente la comprensión de lo que ocurre en nosotros mismos nos da un punto de vista privilegiado para entenderlo. Somos una parte de la realidad en la cual esta se hace consciente. Así, caemos en cuenta que aquello determinado a lo que tiende cualquier agente en su acción le ha de ser (de algún modo) *conveniente*, esto es, favorable a su ser o para su operación. De otra manera, tendería a su propia destrucción, justo lo contrario de lo que resulta patente y antes hemos invocado como una primera razón para afirmar la bondad del ser.

Tendríamos por consiguiente un núcleo de nociones (*insights* en lo real), que debemos mantener juntas en nuestra consideración: ser, ser-en-acto, acción, finalidad, bien, perfección. Con ellas, alcanzamos la comprensión de cómo el amor está en el centro mismo de todo lo que es.

6

Acaso nada haga tan patente este doble carácter de lo real que hemos considerado –su luminosidad y su bondad intrínseca – como la belleza.

Esplendor de la forma, el don de la belleza añade una dimensión en la realidad que no se deja reducir a consideraciones de corte materialista. Quizá por eso poco se habla de belleza en las conversaciones actuales sobre el arte y sus finalidades. O se insiste en la subjetividad de toda apreciación estética, al punto de afirmar que la recepción sería no sólo importante (como lo es) sino casi constitutiva en las artes de lo bello.

Pero ninguna palabra abolirá la belleza del mundo.

Ninguna razón podrá cambiar el hecho de que, para quien contempla maravillado, lo bello es un don, gratuito, que no podría ni sabría nunca retribuir. Sólo cabe contemplar y conmoverse, agradecidos, ante tanto esplendor.

Luego surgirá el canto, para hacer eco al canto mismo de las cosas, percibido en silencio. Y brotará la obra del arte humano, como un intento de inmortalizar esa que fue experiencia pasajera de algo eterno.

EN LA VERDAD Y EL AMOR

1

La persona que toma conciencia del fundamento de su vida cae en cuenta, al mismo tiempo, de su sentido. No –habíamos dicho– que ello por sí mismo edifique una ética, pero marca una dirección. Pensar como actividad principal será, habrá de ser, un pensar en la verdad. Querer, como inclinación afectiva que sigue a la condición racional, será un querer lo bueno según la verdad. Hablar de dirección es, pues, hablar del sentido en el cual se desplegará el quehacer cotidiano. Decir sentido es señalar también el significado que pueden tener nuestras acciones.

Así, cobra todo su alcance el problema de la realización de la persona, la antigua cuestión de la felicidad. Diversos habrán de ser los ingredientes que en definitiva compongan –en el tiempo– la fórmula de una vida feliz. Sin embargo, lo decisivo y lo que, por otra parte, apunta al destino eterno de la persona, es su vivir en la verdad y el amor.

2

En la experiencia de lo real caemos en cuenta de nosotros mismos, que hemos captado algo que es. De modo implícito, pero inequívoco, podemos decir ‘soy’. Ante la pregunta “¿sabes que eres?”⁴⁴, no cabría la duda, si hablamos desde la experiencia misma. Con ello, resulta patente no tan solo que somos sino que *sabemos*.

Hay verdad –señala Aristóteles⁴⁵– cuando digo que lo que es, es y lo que no es, no es. Por eso, más allá de toda duda, San Agustín encuentra una (primera) certeza indeclinable en la afirmación de su propio ser, penetrado

44 SAN AGUSTÍN, *De Libero Arbitrio*, II, 20-22.

45 Cf. *Metafísica*, IX, 10.

de conciencia: “Estas son –escribe en las *Confesiones*⁴⁶– las tres cosas que digo: *ser, conocer, querer*. Porque yo soy, y conozco, y quiero. Soy el que conoce y quiere; *conozco* que soy, que conozco y quiero, y *quiero* ser y conocer”. En estas verdades, en efecto –dirá al retomar el tema en la *Ciudad de Dios*–, “no hay que temer argumento ninguno de los académicos”⁴⁷.

Tenemos acceso inmediato a nuestro propio ser porque somos conscientes. De mí para conmigo, caigo en la cuenta de que soy. Y de tal manera que aun la duda sería manifestación de mi ser y mi conciencia.

Importa notar cómo la verdad se cumple en esa afirmación, que no pone mi ser sino lo reconoce siendo y lo efectúa como consciente. Por ello, podría descomponerse en los siguientes momentos: algo *dado* que, por eso mismo, se *manifiesta* y es *afirmado*. La conciencia, por otra parte, aparece también en forma inmediata como aquello que permite *caer en cuenta de lo dado*. Por tanto, acto y capacidad de caer en cuenta, es decir, a la vez, de referirse a lo dado y de recibirlo de tal manera que lo hace propio.

San Agustín añade un tercer término: *volo*, quiero. Inmediata como la de estar siendo, es la conciencia de que mi ser no es una realidad neutra. Es una afirmación: porque *prefiero* conocer (y ser). Basta que surja una pregunta, cuya respuesta busco, para que se haga evidente mi preferencia⁴⁸. Con ella, mi adhesión a mi propio ser racional.

Así, mi ser es algo bueno. No, desde luego, la plenitud pero sí el lugar de toda bondad para mí, de tal manera que mi propio acto de conciencia resulta una ratificación de esa bondad originaria: porque soy y, al decir que soy (al ejercer mi ser consciente), soy con mayor plenitud.

El ser –como hemos visto– es una cierta luz que ilumina la conciencia, la cual, al ejercer una afirmación, ratifica esa luz. El cúmulo de expresiones humanas para significar el gozo en la luz –*gaudium de veritate*⁴⁹– corresponde a lo esencial de la experiencia.

46 *Confess.* XIII, 11, 12: “Dico autem hæc tria: esse, nosse, velle. Sum enim et scio et volo: sum sciens et volens et scio esse me et velle et volo esse et scire”.

47 *De Civitate Dei*, XI, 26.

48 *De Libero Arbitrio*, I, 82-83.

49 *Confess.* X, 23, 33.

3

Lejos de clausurar a la persona en el solipsismo, su implantación en los principios le permite integrarse en una comunidad. Hay comunidad humana por la posibilidad inicial –dada con la naturaleza– de vivir en la verdad y el amor. Meditar en ello resulta muy importante en un tiempo en el cual se ha podido pensar que toda convivencia pacífica y constructiva es tan solo fruto de un consenso. De nuevo, sorprende esa extraña miopía que, al tiempo de afirmar verdades sin duda importantes, deja de lado, ignora incluso, lo más fundamental.

El hombre despierto, hemos recordado con Heráclito, se abre al mundo común. Justamente, esa comunidad del mundo en el cual desplegamos nuestras acciones, no es otra cosa que la apertura a la luminosidad del ser y la convergencia en las inclinaciones en el núcleo de cada persona. Cada uno quiere preservar su vida, por cierto. Quiere también comunicar vida, engendrar un semejante. Pero, también y de manera decisiva, cada persona quiere conocer la verdad, vivir conforme a ella y, en ese sentido, conocer su destino. Conocer a Dios⁵⁰.

Porque tenemos esas inclinaciones, en particular, ese amor natural a la verdad y lo verdadero, que se traduce en una indeclinable voluntad de sentido⁵¹, hay realidad compartida. Puede constituirse el ámbito de lo intersubjetivo y de lo social en el cual se expresará lo que ha sido concebido de la realidad del mundo y se hace presente lo producido por el ingenio humano al modificar la naturaleza.

Al mismo tiempo, porque ninguno –tan solo el Absoluto Personal– es autosuficiente, la vida en la comunidad humana comporta los mismos caracteres esenciales de la vida personal. Está dada desde el inicio, así lo sabemos y, aún más, lo deseamos y nos gozamos en ello. Misterio de esa honda gravitación de nuestro ser hacia la otra persona, para compartir lo que se ha visto y vivido y para encontrar en el otro la reafirmación de sí mismo. Misterio que puede ser expresado de manera programática al decir que el ser humano no puede encontrar su propia plenitud sino en el don sincero de sí mismo a los otros⁵².

50 Cf. *I-II*, 94, 2, c.

51 Cf. FRANKL, V. E., *The Will to Meaning. Foundations and Applications of Logotherapy*. New York, New American Library, Plume Books, 1970.

52 *Gaudium et spes*, n. 24. He comentado el punto en “El don de sí”, recogido en *Una civilización del amor*, Caracas, Centauro, 2004, pp. 59-77.

4

La apertura al otro, en nuestro caso, seres humanos como somos, no es simple resultado de un impulso instintivo. Hay sin duda una tendencia hacia los otros, inscrita en nuestro mismo ser. Pero no determina el modo concreto de su realización, como puede ocurrir en las especies animales no dotadas de razón. Sobre todo, y de manera muy especial, esa tendencia espontánea de nuestro ser no impone decisión alguna. Nos inclina a decidir, nos invita incluso. No podríamos permanecer indiferentes; pero no determina. Está en manos de nuestro libre albedrío el optar por entablar o no una relación con alguien en concreto, así como el entrar a formar parte de una comunidad. La naturalidad, podríamos decir, del hecho social –de formar parte de una familia, en la cual venimos al mundo, y de una comunidad mayor, en la cual se integra la familia– disimula quizás un tanto que la *pertenencia*, esto es, la apertura y adhesión a aquellas personas y grupos es finalmente decisión de cada uno.

El núcleo de nuestro ser consciente está en el querer. Si queremos, nuestra voluntad de procurar el bien de aquella persona significa que nos unimos a ella. Lo cual nos conducirá entonces a comunicar algo de nuestra propia intimidad, darle a conocer lo que sabemos y pensamos, en especial aquello que –a nuestros ojos– da significado y valor a la vida y al mundo.

Pero si queremos, y no simplemente deseamos, movidos por esa necesidad de encontrar lo que nos falta o por la belleza misma que nos deslumbra –Platón lo ha tematizado en el *Fedro*–, nuestra voluntad es entonces un don. Gratuito. Adherimos a lo bueno porque es bueno y para que lo sea. El nombre de ese primer don, el más radical puesto que es origen de todo otro don, es amor. Amor que comunica nuestro yo, amor también que acoge la comunicación de la otra persona.

Al efectuarse la comunicación, por otra parte, es nuestro ser mismo el que alcanza una mayor plenitud. Porque decimos la palabra de verdad que hemos concebido y de esa manera entendemos mejor. Porque afirmamos, en el amor, el bien que hemos encontrado y de ese modo llevamos a perfección –pleno ser– nuestro propio ser. Somos ahora más plenamente.

En el mismo sentido, al afirmar a la otra persona, de la cual recibimos su comunicación personal y a quien decimos, con nuestro amor, “eres buena, eres incluso un gran bien”, le permitimos desplegar su actividad propia y ratificamos, en el don de nuestro amor, su calidad: le permitimos ser beatifi-

cante. Su capacidad de hacer feliz, derivada de la bondad intrínseca de su ser, es ahora efectiva.

Comprendemos sin dificultad cómo resulta lo más propio de lo personal vivir *en la verdad y el amor*. Toda otra actividad, toda ocupación, ha de estar ordenada a ello y ha de encontrar su sentido en la realización de la verdad y el amor.

5

Ocurre también en la acción social, no tan solo en el plano interpersonal que hemos comentado. Entiendo ahora por acción social aquella que no se orienta a una persona determinada sino va, por su naturaleza, a un conjunto de personas, integradas o no al inicio en comunidad.

Es el caso de la producción y distribución de bienes y servicios necesarios para la vida orgánica. Lo es también, ahora sí, el esfuerzo por organizar de manera justa la interrelación de las diversas personas que participan en esa actividad económica, al igual que en las ocupaciones derivadas del hecho mismo de concentrarse para habitar en una determinada localidad.

Si algo resulta característico de la comunidad humana es la comprensión compartida de lo justo y lo injusto, lo bueno y lo malo. Participar, en esencia (lo cual permite luego no pocas diferencias en lo concreto), de una finalidad, de un modo de entender el sentido de la vida humana, permite –y sólo ello– actuar en la misma dirección. Compartir el esfuerzo por edificar el orden social, esto es, un ambiente humano y humanizante donde pueda cada uno vivir su vida.

La (aparente) impersonalidad de la actividad social no debe ocultarnos el que se trata, siempre y en todo momento, de acciones de las personas. Se cumple, se ha de cumplir en ellas el mismo programa del don de sí. Ya se considere la actividad política y de gobierno; o la actividad económica, de producción y distribución de bienes y servicios, no podemos sustituir en un caso el amor por el afán de poder y, en el otro, por el afán de lucro. Hacerlo sería cambiar de modo radical la orientación de la vida humana y, con ello, impedir su realización. Ni siquiera por un tiempo, como alguna vez se plantea, o en esta circunstancia concreta. El ejercicio del gobierno, con el poder que comporta; la actividad económica, con el lucro que debe producir, han de estar subordinadas –es decir, regidas y ordenadas– a la realización de la persona concreta en el amor.

Se debe cumplir incluso en aquellas actividades, o aquella parte de la actividad de gobierno, para ser más preciso, que parecen involucrar la negación de todo amor. La defensa –la guerra, por tanto– y la administración de justicia –la condena, por tanto–. Decir ‘guerra’ y ‘condena’ es, desde luego, tomar los extremos en ambas actividades, que no necesariamente han de llegar hasta allí. No se puede ir a la guerra, si hubiera que ir; no se puede condenar a un malhechor, si fuera necesario, sin tener al mismo tiempo un definido amor al bien común que lo exige. Esto es, sin la rectitud de buscar por encima de todo el bien de las personas que forman la comunidad, ahora gravemente amenazada por quienes se comportan de manera irracional y agresiva, al punto de tener que ser detenidos por la fuerza.

6

Hablar de guerra y de delito es poner de manifiesto la *desmesura* que puede apoderarse del ser humano y conducirlo a hacer de su vida una catástrofe, para sí y para los otros. ¿Por qué, sin embargo, esa desmesura y cuál es –si lo hay– su remedio?

Hemos de volver ahora a la consideración de la realidad de las cosas. Resulta manifiesto que para el hombre la existencia en lo material inmediato no es suficiente. Siempre aspira a más. Está agujoneado por un deseo de plenitud que trasciende todo medio ambiente planetario. Con motivo, podríamos decir, puesto que su razón abarca lo universal y lo hace capaz de aspiraciones ilimitadas. Casi se puede pensar entonces que la desmesura es si no un destino inevitable al menos una posibilidad de frecuente realización. Como lo es.

De allí la importancia de no perder de vista, en ningún caso, el fondo de lo real, el misterio del ser. Ante lo que es, presente, luminoso, bueno y, al mismo tiempo, enigmático al punto de desbordar de todas las maneras posibles nuestra comprensión, el hombre encuentra su medida. Debe existir en tensión hacia lo trascendente, dado ya en lo más concreto.

Procurará entonces la exploración de la universidad de lo existente en plena conciencia de que la luz que encuentra en las cosas y en sí mismo lo desborda y lo envuelve. Se llenará de asombro y de admiración ante lo que existe y ante la incalculable belleza de un universo refulgente –en una gota de rocío o un grano de arena–. Podrá conocer el profundo agradecimiento de vivir y dará gloria a su Creador.

ACTITUDES FUNDAMENTALES

1

Dato constante y como sobrentendido en todo lo nuestro, de pronto –por alguna ausencia quizá que desgarró nuestro horizonte vital– caemos en cuenta de *estar en la realidad*. Somos. Y el mundo es. Aquel escritor inglés que narraba la peripecia de su itinerario interior nos dice cómo se sintió desolado al tomar conciencia de que en el universo no había ninguna puerta de salida. Se le había *impuesto* el hecho macizo de ser y ello de tal manera que no podría dejar de ser.

Una experiencia semejante apunta a lo que debe ser objeto de consideración al final de nuestro recorrido. Existir es un don, en el doble sentido de algo recibido, de modo gratuito, sin merecerlo; y de algo bueno en sí mismo, lugar primero de toda bondad para cada uno de nosotros. Pero precisamente por ese carácter de don, recibido, irreductible por otra parte a lo que somos, cabe adoptar ante el ser diversas actitudes. Quizá podamos enunciarlas con tres palabras, clásicas en el pensamiento occidental: diversión (*divertissement*), rebeldía (*révolte*), piedad (*piété*).

2

Diversión es acaso la actitud más generalizada en la especie humana. Hecha de atención a las apariencias, de búsqueda de placer en medio de lo fatigoso de la vida, de gratificación del prurito de la curiosidad, e incluso de ese injerto de un componente cognoscitivo en las tendencias más corpóreas –esa transmutación que engendra (una de cal y otra de arena) la gastronomía o la pornografía–, se traduce en un continuo ignorar la gravedad de la existencia. No se piensa en la muerte, desde luego. Pero sobre todo, por extraño que parezca, *no se piensa en la vida*.

La actividad más personal del pensamiento, y con ella la del querer, se halla dispersa en multitud de sollicitaciones, que no alcanzan nunca a ser traducidas en contenidos inteligibles cuyo significado y valor nos permita en verdad comprender. Pasamos así el tiempo, ocupados en muchas cosas pero en una suerte de vida a medias, reactiva. Dominada por los sentimientos que puedan surgir en el choque con las apariencias, sin que encuentren su medida propia y un verdadero orden del amor. *A penny for your thoughts*, dice una expresión inglesa. Nunca mejor dicho ahora porque tales pensamientos nuestros no valen un centavo.

El problema no es externo a la persona. Algo que nos venga por alguna disciplina impuesta en la sociedad o en algún instituto educativo. Se trata, decía, de lo más íntimo, que por ello requeriría la mayor atención. De hecho es lo que ocurre en momentos de crisis, cuando la persona atraviesa alguna tormenta en su existencia. Entonces se pregunta por el sentido. De dónde vengo, a dónde voy. Qué vale todo esto. Qué he estado haciendo, en qué he pasado mi vida. Qué haré en el tiempo que me quede.

3

Al igual que el escritor mencionado arriba, más de uno *resiente* haber recibido el ser. Porque no quisiera depender de nada ni de nadie. Ser, de alguna manera, el constructor de su propio destino. Más: de su misma realidad. Sin embargo, comentaba algún profesor de filosofía con buen humor, quien no es Dios por nacimiento no puede luego llegar a serlo.

La rebeldía ante lo real parece nutrirse a veces –y quizá tome allí su origen– de una suerte de protesta ante el mal que encontramos a nuestro alrededor. Tanta miseria, tanta deformidad. Actitudes crueles, causa de mucho sufrimiento. Sufrimientos injustificados por enfermedades que el hombre no ha sabido o no ha podido remediar. El cáncer en un niño pequeño. La plaga que deja a tantas familias huérfanas. El azote de la guerra, con su innombrable cortejo de violencias. ¿Por qué se nos ha traído a este mundo? La experiencia del mal exige sin duda respuesta. Una explicación que de alguna manera quiete la mente que se interroga; pero más allá de ello la presencia de un amor capaz de enmendar las carencias y restituir el valor abolido.

No es sin embargo esa protesta lo más radical. Quien protesta de algún modo espera. Alienta en el fondo de su queja la esperanza del remedio que pudiera venir. Lo más radical en la actitud de rebeldía es una suerte de oposición a ser creado. No querer aceptar que, precisamente para ser, hemos de ser limitados. Como si la capacidad universal de la razón nos hiciera concebir una (imposible) libertad absoluta, incluso la libertad de no ser quienes somos. La libertad de afirmarnos de tal manera que nuestro ser derivara de esa afirmación misma.

Ha sido una experiencia radicalmente intentada en la modernidad, primero en aquellos endemoniados de Dostoievsky, después en los clamores del superhombre o en el frustrado intento de un acto gratuito entendido no como ejercicio de gratuidad, de un hacer lo bueno por lo bueno, sino de un hacer por el mismo hacer.

Ha sido también una experiencia que hizo del activista siglo veinte uno de los más sistemáticamente agresivos –con lo humano, con el medio ambiente natural– en nuestra historia.

4

Ante el don de lo real cabe recibirlo con gratitud, cultivarlo con veneración. Es lo que encierra la palabra ‘piedad’, de estirpe romana⁵³. Porque quien descubre que no es el hacedor del ser y se maravilla de esa realidad, tantas veces deslumbrante, descubre al mismo tiempo cómo ha de dar espacio a la contemplación.

Cultivar el sosiego, sin el cual nuestro pensamiento –nuestra atención– no puede fijarse en el ser actual de las cosas ni elevarse por medio de la consideración de su sentido.

Siempre ocupados y pendientes de *lo que hacemos*, aun en el sentido más material del término, el pensamiento divaga, incapaz de fijarse en algo satisfactorio, no porque produzca placer, sino porque llena, colma el entendimiento. Nos lleva a estar verdaderamente concentrados, absortos en lo pensado. Pensar la verdad: qué es aquello dado en la experiencia y por qué. Pensar siempre además que aquello *es*. Fijarse en la actualidad de su ser, que nos asombra. Basta darse cuenta.

Intuimos entonces lo que (luego) puede conducir el pensar por el camino de un razonamiento que alcance el fundamento de lo real. En el punto de partida, entrevemos ya el brillo del ser mismo, Absoluto Personal, su Verdad y su Amor⁵⁴.

Como es patente en la infancia, todo ser humano está llamado a ser contemplativo. El pensar, dirá Aristóteles, es teórico, práctico o poético. Sin duda, nuestra actividad racional ha de desplegarse en esas tres vertientes y por momentos predominará una u otra. Pero, incluso en un pensamiento práctico, como es lo habitual, en el cual la significación de las cosas puede no ir más allá de su relación con el uso que podamos hacer de ellas para las finalidades de la vida, hay siempre entrañado un momento teórico. Para el

53 Gabriel Marcel la rescata en la obra de WUST, P. Cf. *Être et avoir*, vol. II, París, Aubier, 1968.

54 *De Veritate*, 22, 2, ad 1m: “Omnia cognoscuntia cognoscunt implicite Deus in quolibet cognitio. Sicut enim nihil habet rationem appetibilis nisi per similitudinem primæ bonitatis, ita nihil est cognoscibile nisi per similitudinem primæ veritatis”.

hombre es decisiva la pregunta por la verdad, la afirmación de lo verdadero. Al final, toda palabra –incluso negadora– encierra una pretensión de verdad.

Y decir la verdad es, de otro modo, acatar lo real. Rendir nuestro homenaje al ser mismo de las cosas.

5

Vivir al margen del misterio de lo real aleja al ser humano de sí mismo. Produce en él el mayor extrañamiento de su propio ser, de tal manera que la persona se vuelca a las cosas exteriores y se busca –en vano– en ellas.

Pero cada mañana es un nuevo comienzo. Despertamos al mundo, reconstituimos la conciencia, que puede reunificar sus contenidos en torno a la finalidad, aunque nunca lo logre del todo.

De manera muy especial, tenemos de nuevo la posibilidad de contemplar.

Esa discreta consistencia de las cosas de uso diario; el panorama, más o menos atractivo, que ofrece una ventana a la calle; aquella flor que brotó en la planta de la maceta... Todo, tan normal, dotado de la extraordinaria propiedad de existir. Nuestro pensamiento, que acoge así las cosas y dispone las actividades, puede nutrirse de realidad. Ver, en lo más sencillo, el ser mismo. Y recibir con ello el anuncio –cada vez más sorprendente– del ser pleno.

Edificar la civilización exige de nosotros una vida en la verdad. En el amor de la verdad así como en la verdad del amor. Es lo que permite el desarrollo de la ciencia y de la técnica. Es condición necesaria del respeto a cada ser humano, que merece ser reconocido como tal y valorado por sí mismo. Solo de esa manera la persona cumple su vocación y reafirma su destino trascendente. Sólo de esa manera no se pierde entre las cosas ni cede a la tentación de lo violento.

En medio de las sombras, es tiempo ya de anunciar de nuevo el llamado de nuestro ser a contemplar con amor el misterio de lo real.

VOCACIÓN AL AMOR

*Moneda que está en la mano
Quizás se deba guardar;
La monedita del alma
Se pierde si no se da.*
Antonio Machado¹

¹ *Consejos*, en “Humorismos, Fantasías, Apuntes”. *Poesías completas*, Madrid, Espasa-Calpe, Austral, 11ª ed. 1985, p. 116.

VOCACIÓN AL AMOR

VOCACIÓN AL AMOR

La ruptura entre *hecho* y *valor*, difundida por el positivismo, trajo consigo la pérdida del fundamento de la ética.

Hecho, a secas, connota la contingencia de algo que está ahí, puesto ante el observador, tan solo por haber ocurrido. Ha tenido lugar pero no encierra necesidad alguna. Puede ser constatado e inscrito en el contexto de lo que acontece, quizá de manera regular. Inscrito, pues, en el mapa que dibujan las leyes de los fenómenos.

Algo semejante ocurre con el *valor*. Puede tomarse el término para significar aquello importante por sí mismo. Se aproxima entonces a la noción de bien honesto, diferente de lo útil o placentero. Al hablar de “importancia”, sin embargo, nos referimos ya a un sujeto que evalúa aunque –como en el caso– hablemos de algo que importa *por sí mismo*. La noción resulta así imperfectamente definida y, sobre todo, no exhibe conexión intrínseca con los hechos. Los hechos estarían dados, hemos de constatarlos y, a lo sumo, interpretarlos con un modelo; los valores apelarían a la subjetividad del evaluador, esa importancia que se atribuye a las cosas, sea lo dado, sea lo que puede llevar a cabo el sujeto por su actividad.

En cambio, las nociones clásicas de *ser* y *bien* se hallan concatenadas, en relación de mutua pertenencia. ‘Ser’ no indica mera posición de algo sino la primera perfección, sin la cual nada habría. Encierra, aun en lo contingente, cierta necesidad, al menos esa que da lugar al principio de no contradicción. ‘Perfección’, por otra parte, traduce en términos de ser lo que encierra la palabra ‘bien’. Bueno es lo perfecto que, por eso, resulta amable. Su designación como “bueno” recurre, podríamos decir, a algo posterior a la perfección misma: su relación con la afectividad, con las facultades apetitivas de un sujeto, ya se trate del sujeto que lo recibe o del sujeto que lo produce.

Lo propio del sujeto racional es poder alcanzar esa comprensión del bien como perfección del ser. Reconocer lo bueno en sí mismo y, por consiguiente, lo que puede causar un bien en otro.

Por el contrario, la ruptura entre hecho y valor suele conducir a un ocultamiento del bien honesto y la consiguiente reducción del ámbito de los fines de la acción a lo útil, que ayuda a lograr algún fin buscado, y el placer, que acompaña la perfección lograda.

De modo inevitable, ello nos lleva al relativismo. La utilidad, ciertamente, se puede medir de manera objetiva, pero es hipotética: depende de la finalidad asumida. Lo útil estará siempre *en función de*; no es algo que valga de manera absoluta. El placer, sin duda, depende de la *condición* del sujeto. Es así subjetivo, aunque haya unas coordenadas naturales que le sirvan de asiento y medida: objetos de los sentidos, rangos de percepción, armonía o desarmonía con el objeto; por consiguiente, agrado y desagrado en la experiencia.

Separados, pues, los términos fundamentales de *ser* y *bien* en esa versión del *hecho* y el *valor*, derivamos en el pensar hacia el subjetivismo. En el pensar, puesto que ello ha sido de manera constante un problema práctico: esas diferencias en la apreciación de lo bueno y en la concepción más o menos articulada de lo que constituye una vida buena, que siembran de conflictos la convivencia.

Lo grave del caso es que, bajo la superficie de un subjetivismo recurrente, no superado por la teoría, se ha difundido un nihilismo según el cual la existencia en fin de cuentas carece de sentido. Extranjero en el mundo, destinado a la muerte, buscador de placeres pero asediado siempre por el dolor, la angustia, el miedo, el ser humano vive en honda –y encubierta– desesperación.

La meditación filosófica no podría curar tanta y tan grave enfermedad. Al final, resulta ilusoria esa terapia del deseo que pregonan diversos maestros o escuelas de pensamiento. No es la filosofía un saber de salvación. Sin embargo, meditar sobre el fundamento de la acción –como hemos de intentarlo ahora– puede al menos remover obstáculos en el camino de la persona y, de algún modo, suscitar la búsqueda, al confirmar que no se trata de una tarea de antemano estéril o imposible.

Caer en cuenta, en efecto, de la íntima relación entre ser y bien es, al mismo tiempo descubrir nuestra vocación al amor. El bien representa la plenitud; el fin, por tanto, de toda acción, de la vida entera. Y el acto por el cual adherimos al bien es el amor. Ello señala cómo la acción definitiva que hemos de llevar a cabo es amar. Allí estriba el sentido.

Aún más, el encuentro con el bien en su verdad, la *experiencia*¹ del bien, lleva al sujeto a un punto de apoyo firme en su esfuerzo por edificar la vida. Y le descubre la hondura de su propia interioridad. Revela, en efecto, el valor de la acción íntima –el amor– y su llamado a realizarla. Se discierne esa actividad que hemos de poner para modificar el ambiente y asegurar la subsistencia, de aquella otra inmanente, en y por la cual adherimos a algo perfecto, bueno en sí mismo, cuya calidad no depende de una mera opinión o de nuestra condición afectiva.

La adhesión al bien, el amor, es acción y principio de actividad. Pertenece al núcleo de la persona y, como tal, apunta a un destino. Nos descubrimos llamados a ser de modo pleno en el amor cuando vemos que el amor mismo es ya esa plenitud de ser que se alcanza en la acción.

Amar resulta así el motivo más personal del querer y de toda decisión. Coincide en este punto, puede decirse, la llamada del bien, que encontramos en lo íntimo de nuestro ser, con la decisión más espontánea. Libertad y necesidad son todo uno en la vocación personal al amor.

Esta toma de conciencia resulta clave en la vida de la persona.

El umbral del amor marca el acceso a la madurez. Antes de alcanzarlo, estamos como a la espera de algo que vendrá algún día a iluminar nuestro destino. Alcanzado, tenemos por delante el camino a seguir para la realización personal y una fuente de energía que nos sostiene en la vida.

No es otra la condición de posibilidad de una civilización, ese esfuerzo por afirmar la humanidad del ser humano y ascender a la plenitud.

ACCIÓN

La vida humana es quehacer. Toda vida supone e implica actividad constante. Es un hecho universal, que no por ello deja de causar admiración. No hay vida inerte. Acaso lo que llamamos “materia inerte” tampoco debería ser así calificada porque de algún modo la actividad sigue al carácter real de todo lo real. Pero hablamos ahora de lo propio de los vivientes, en los cuales es ostensible su crecimiento, su moverse, la preservación de la especie.

1 Explica TOMÁS DE AQUINO: “Et quia actus appetitivæ virtutis est quædam inclinatio ad rem ipsam, secundum quandam similitudinem ipsa applicatio appetitivæ virtutis ad rem, secundum quod ei inhæret, accipit nomen sensus, quasi experientiam quandam sumens de re cui inhæret, in quantum complacet sibi in ea. Unde et *Sap* 1, 1, dicitur: *Sentite de Domino in bonitate*. Et secundum hoc, consentire est actus appetitivæ virtutis”. I-II, 15, 1, c.

Al mismo tiempo, resulta patente cómo de alguna manera se esfuerzan en conservar la vida y oponen resistencia a lo que pretenda agostarlos, disgregarlos, extinguirlos.

En el ser humano ocurre algo semejante. Puede distinguirse, sin embargo, entre aquellas actividades más o menos predefinidas, que van de manera constante a objetos determinados –el hambre y la sed–, y todo aquel sector de su actividad que, por lo contrario, ha de ser objeto de deliberación para determinar lo que haga luego el sujeto. En tal sentido, es quehacer, no respuesta a un estímulo o manifestación de una carencia.

Esta actividad humana, que requiere deliberación para fijar un objeto determinado como su término (sea incluso el abstenerse de actuar), recibe más propiamente el nombre de ‘acción’. Actúa el sujeto cuando, de manera espontánea, no movido por estímulos –incitaciones del medio, presión de sus impulsos propios–, pone la actividad. Podríamos decir: *se pone en acto*, por paradójica que pueda sonar la expresión en un primer momento puesto que nadie, nada podría actuar por sí misma alguna potencialidad suya, pasar de potencia al acto de manera absoluta.

Tal es lo que ocurre en la acción humana que, en mayor o menor medida, procede siempre del libre albedrío del sujeto: respecto de algo, incluso vital, el sujeto pone la acción. Por lo tanto, de alguna manera, *se actúa*. Aún más: sin tal determinación del propio sujeto no podría este alcanzar actualidad plena. Es compromiso y privilegio de los seres dotados de libertad el no poder ser llevados a plenitud sin al menos su concurso voluntario.

Al arbitrar el objeto de su actividad (o inactividad), el sujeto decide del acto. Cualesquiera que hayan sido los *motivos* que incoaron la deliberación; cualesquiera que fueran las *reglas* que pretenda cumplir, ciñéndose a ellas en su acción; cualquiera que hubiere sido la *orden* recibida que –como subordinado– debe ejecutar, en todos los casos es su propia decisión la que, en lo concreto, otorga fuerza a motivos, leyes y órdenes. De nuevo, nada sustituye a la libre decisión del sujeto ni puede realizarla por él.

Cabría –y ello induce a confusión alguna vez– coaccionarlo. En cierta forma, *imponerle la decisión*. Nadie que haya vivido tiempo suficiente puede ignorar el alcance y la magnitud de tal coacción –la miseria, o una amenaza a la persona amada, o el dolor agobiante que puede causar una tortura– al punto de (según parece) *dictar la decisión*: qué otra cosa podría hacer... Sin embargo, el ejercicio mismo de la coacción, que inhibe o casi destruye la libertad, es un efectivo testimonio de su existencia. Después de todo, resulta

un intento de doblegar la deliberación y, en definitiva, la decisión. Al animal se le *mueve*: se le causa un dolor, o se le despierta el deseo de un placer, para que vaya en la dirección prevista por nosotros.

Nada puede ser más urgente para la persona que la cuestión del ejercicio de su libertad. La acción. ¿Qué *me toca* hacer para realizarme, para alcanzar plenitud? Pero ese modo de formular la pregunta –qué me toca, qué me corresponde– debería ser justificado: ¿no acabamos de decir que decidimos nosotros? La pregunta, podríamos decir, asume esa forma, donde se inquiera acerca de lo que corresponde hacer, porque nos movemos en el ámbito de lo que llamamos *bueno*. Vemos de inmediato, en efecto, que no se trataría de hacer cualquier cosa. Distinguimos también enseguida lo que –como tal– se ordena a la obtención de una determinada finalidad y esa misma finalidad. Lo útil aparece revestido solo de una cierta necesidad en la hipótesis del medio exclusivo o más adecuado para alcanzar la finalidad buscada. Su carácter será siempre intermedio o penúltimo.

Cuando decimos que no se trataría de “hacer cualquier cosa”, dejado a un lado lo meramente útil que viene definido por aquello ulterior a lo que se ordena, apuntamos a la distinción inmediata entre lo favorable, grato, justo y lo desfavorable, ingrato e injusto. Esto es, nos encontramos ante un primer discernimiento, que puede ser formulado de manera imperativa y de hecho así aparece en la conciencia: *haz el bien y evita el mal*. Es formulado como imperativo porque *expresa* una profunda relación en la naturaleza misma de las cosas: aquello que conviene con el ser del sujeto que actúa, es decir, lo que de alguna manera preserva su ser o lo lleva a su cumplimiento, y aquello otro que, al contrario, daña al sujeto y se interpone entre este y su realización.

Nada de esto plantearía problema alguno si estuviéramos ante un sujeto programado para realizar determinadas acciones y no otras; o si se tratara de una realidad neutra, desprovista de todo valor. Ya hemos visto que lo primero no es así, puesto que el sujeto humano, quiéralo o no, tiene que escoger. Lo segundo debemos considerarlo ahora un poco más despacio.

Cuando se habla de cesura entre ser y valor, de falacia naturalista o argumentos semejantes, nos situamos en una postura intelectual que no llega (acaso de manera deliberada) a lo primario y fundamental. Tal como puede verse, la persona que elige no podría afirmar que “todo (en sí mismo) da igual” no solo porque la afirmación ya la colocaría por encima del objeto posible de la acción (el sujeto sería siempre superior a su finalidad, lo cual está lejos de ser evidente), sino porque tampoco podría dejar de distinguir

entre favorable y desfavorable. Esto es, desde el primer momento se encuentra con que algunos posibles objetos de su acción le resultan convenientes –la favorecen– y otros le hacen daño. No está nunca en una situación de neutralidad valorativa, y no por haber ya escogido algo sino precisamente con anterioridad a toda elección suya.

En definitiva, encuentra que tanto su propio ser como lo real donde se inserta poseen una configuración originaria, que acaso pudiera modificar en algún sentido, pero de la cual no puede prescindir. Aún más, tendría que *conocerla* porque esa configuración originaria determina relaciones –positivas o negativas– que ha de tomar en cuenta al elegir.

Desde luego, nada de ello se plantearía siquiera si el sujeto no se afirmara en la existencia (lo cual no es el caso, puesto que *prefiere* existir, i.e., se opone a su destrucción); o si lo real no tuviera configuración alguna, como una suerte de masa amorfa, caracterizable tan solo de manera negativa: el no-yo, lo otro.

En el plano de la acción, encontramos entonces como primer dato la realidad de lo bueno. Bueno como aquello que es o será objeto de elección: *lo apetecible*. Bueno como aquello que, a modo de fundamento, sostiene y da sentido al apetito mismo, que expresa –podríamos decir– el valor de lo real y de su plena actualidad. Existir, actuar de acuerdo con el ser propio, apetecer por tanto como tensión entre el sujeto y su propia perfección, aun por venir o ya lograda.

A ello sigue la cuestión acerca del sentido y, en la raíz, la voluntad de sentido.

SENTIDO

Para actuar debo comenzar por discernir lo bueno. Ello me plantea la cuestión misma de lo bueno; pero también hace patente que para el sujeto humano la presencia de lo bueno en la acción supone conocimiento.

Al deliberar, para escoger luego un curso de acción determinado (sea uno entre varios posibles, sea entre actuar o no actuar), se plantea de inmediato la cuestión del *sentido* de las acciones. Resulta obvio, podemos decir, que busco comida porque tengo hambre o, en otros casos, que “me dejo llevar” porque un objeto determinado –el agrado de un sabor, la belleza de un lugar, lo intrigante de una cuestión– me atrae: suscita la curiosidad o despierta el deseo de tocarlo o saborearlo. En cambio, al tener que deliberar, lo que resulta obvio (aunque puede estar en alguna medida implícito) es que me pre-

gunto por el *verdadero* bien. Verdadero al menos en el sentido de *preferible* y, por tanto, *mejor*, es decir, “más bueno” que las otras posibilidades.

Antes hemos constatado que nos encontramos, de modo espontáneo, ante la distinción entre bueno y malo, favorable y desfavorable, grato e ingrato. De allí resulta, decíamos, en forma imperativa, la primera de todas las normas: *haz el bien y evita el mal*. Ahora nos encontramos que ello implica, sin escapatoria alguna, la cuestión acerca de su verdad. ¿Por qué?

En primer término, la experiencia de lo atractivo, tan universal, ha sido o es sin duda ocasión de tropiezo. No hay para nosotros una certificación *a priori* de que todo lo atractivo resulte, en sentido general, favorable. Ello genera la distinción, clásica en el pensamiento de Aristóteles², entre bien *aparente* y bien *verdadero*. Lo que nos atrae se presenta, aparece como bueno. Puede ocurrir, de hecho ocurre en más de una ocasión que, asumido aquel objeto, el resultado final sea negativo: perjudicial para la salud del sujeto o causa de injusticia.

No es necesario abundar en la cuestión que, como percibimos de inmediato, se halla relacionada con una doble manera de presencia de lo bueno ante nosotros. En el plano y nivel sensible, esto es, del modo como es percibido sensorialmente, algo puede resultar muy atractivo sin que por ello su realidad sea en definitiva buena, al menos para el sujeto que lo percibe. Ante la razón, que se hace cargo de la realidad misma de aquello que se le ha dado en la experiencia, la cualidad positiva o no del objeto puede revelarse con certeza. Así, determinada comida me atrae, por su olor o su sabor, la razón sin embargo me recuerda que no debo (no ahora en todo caso) ingerir aquel alimento porque sobrepasaría la medida que garantiza mi salud corporal. O determinada cosa me resulta muy apetecible, por su belleza o utilidad, pero comprendo de manera racional que no debo apoderarme de ella porque pertenece a un tercero.

Esta distinción entre bueno y aparentemente bueno nos remite a la cuestión acerca de la verdad del bien, posible término de la acción. Pero hay una segunda distinción que viene a completar el planteamiento y que, si cabe, hace aún más necesaria la pregunta por el sentido y la verdad. Es la distinción entre aquello que es bueno por sí mismo y lo bueno por o para otro.

Cuando Aristóteles considera lo apetecible, en el libro octavo, capítulo segundo, de la *Ética Nicomaquea*, distingue –como es bien sabido– entre

2 *Ética Nicomaquea*, III, 4.

útil, placentero y bueno. Son, podríamos decir, razones o motivos de *apetecibilidad* y, por consiguiente, pueden realizarse en el mismo sujeto (como ocurre en la amistad virtuosa). Que algo sea deseado por útil significa que lo busco en tanto en cuanto me permite alcanzar alguna cosa ulterior que en verdad quiero. Lo útil es así siempre algo *intermedio*, cuya “bondad” viene dictada por el contexto de una determinada necesidad, acaso hipotética: si quiero alcanzar la fruta en el árbol, necesito esa escalera.

Placentero, en cambio, como tal es aquello deseable como (posible) fuente de placer, de agrado. Así, a diferencia de lo útil, no es algo intermedio sino siempre *final*, al punto de que algunos han llegado a pensar el placer como finalidad última de la acción humana. Aquí, sin embargo, más que en el plano de lo útil, es donde suele plantearse la cuestión del bien aparente y el bien verdadero que antes encontramos. Ese doble registro nuestro en la percepción de lo bueno, doble y desafortunadamente no siempre coordinado o en armonía, da lugar a placeres que, podemos decir, no son buenos. Placeres nocivos o injustos.

Por otra parte, el placer por sí mismo (de ahí su carácter final) es algo que *resulta* o sobreviene a una acción realizada, a una experiencia. De allí que más que constituir el sentido de la acción, la acompaña y perfecciona. Eso hace particularmente grata la acción buena y justa. Pero, al mismo tiempo, pone en guardia –como ha visto la experiencia clínica– contra la decisión de hacer del placer objeto de intención directa. Quien busca el placer, por eso mismo puede perderlo. El placer es un regalo, adicional, al bien de la acción o la experiencia.

Ello nos trae al tercer término mencionado por Aristóteles: lo bueno. Aquello que, sin más, merece el nombre. ¿Qué caracteriza a lo bueno desde el punto de vista del apetito? Dos cosas son esenciales: es apetecido *por sí mismo*; es apetecido *según verdad*. Digo dos cosas y, en realidad, son dos aspectos de lo mismo: se llama “bueno” a aquello que es apetecido por su intrínseca perfección. Al introducir el término ‘perfección’, cambiamos por así decir de registro: pasamos de lo afectivo a lo entitativo. Es ello lo que significa, en definitiva, que se trata de algo apetecido según verdad: apetecido por su realidad misma; en el caso, por la plenitud de su realidad. Además, ello resulta de la inmediatez misma de lo bueno en sentido óntico. Se trata de una realidad primaria –el ser mismo–, que denominamos ahora por algo *posterior*, su capacidad de mover el apetito, su apetecibilidad.

Lo útil y, de otro modo, lo placentero pueden ser dichos también –ocurre en el uso ordinario– “buenos”. Pero en su condición de útil y de placentero

son buenos para otro: buenos en el sentido de algo que hace bien a un sujeto. Buenos no tanto como perfectos en sí mismos sino como adyuvantes a la perfección de alguno. Antes hemos mencionado que algo puede acumular las diversas razones de apetecibilidad. Puede entonces ser bueno en sí mismo y, al mismo tiempo, resultar útil y placentero para otro sujeto. De hecho, tal es el caso del amigo en la amistad virtuosa, como señala Aristóteles. Es apreciado por su bondad propia y, con ello, nadie hace tanto bien al amigo ni le resulta tan agradable³.

Al deliberar entonces, me pregunto sin falta por el verdadero bien, al menos por aquello que logro discernir como *preferible*, como “más bueno”. De esta manera, la cuestión del sentido forma parte esencial de la vida humana. Sentido como término al cual se dirige la acción: *valor*, podríamos decir. Sentido también como *significado*, contenido racional y no tan solo motivo de mi decisión.

La pregunta por el sentido resulta inevitable, como lo evidencia el que se *padece* por la indecisión, el desconcierto, el no saber a ciencia cierta qué rumbo tomar. No lograr discernir eso bueno preferible que me permitiría escoger. Por lo contrario, encontrar respuesta a nuestra perplejidad en el momento de la acción es equiparable al *acto eureka* en la investigación de la realidad. Trae consigo luz, vigor, serenidad y ello aun cuando el curso de acción por delante sea previsiblemente duro y difícil.

Por otra parte, cuando descubrimos –en la reflexión– que el sentido es esencial en la vida humana, comprendemos entonces que *la voluntad de sentido*⁴, como la ha podido tematizar Viktor E. Frankl en su obra antropológica, es *primaria* en el ser humano. Primaria, como opuesto a derivada o sobreañadida. Frankl, acaso por simetría, hablará de *voluntad de placer* (Freud) y *voluntad de poder* (Adler) y no hay inconveniente alguno en el uso de semejante terminología⁵. Sin embargo, al placer como disposición primaria podríamos decir que corresponde más bien la *libido*; al poder, quizás la *hybris*. Reservaríamos el uso de ‘voluntad’ para el caso en el cual nos referimos al apetito racional en su ejercicio propio de *querer el bien según la verdad*.

3 *Ibid.*, VIII, 3.

4 *The Will to Meaning. Foundations and Applications of Logotherapy*. New York, New American Library, Plume Book, 1970.

5 Así, por ejemplo, en su muy conocida obra *El hombre en busca de sentido*, Barcelona, Herder.

El carácter primario, originario, de la voluntad de sentido pone de manifiesto que el ser humano es ante todo racional. Su inteligencia no es algo derivado de la capacidad de adaptación animal al entorno. Su razón no es algo sobrevenido, como una facultad de hacer expreso o manifiesto lo que ocurra en el nivel inferior de las pulsiones de su psiquis. La inteligencia es la capacidad del espíritu humano de abrirse a lo real y, por ello, de llegar a ser de alguna manera *todas las cosas*. Capacidad de conocer el ser de las cosas, capacidad de alcanzar la realidad del otro y, por ello, de amar.

Al edificarse la vida humana desde la razón, la trayectoria de cada uno presenta una *estructura narrativa*. No es vida simplemente biológica. Es vida *biográfica*. Por tanto, es vida que ha de ser narrada para poder ser comprendida, esto es, para alcanzar en alguna medida inteligencia de su sentido como totalidad. Una manifestación inmediata, y frecuente, de ello es la condición en la que a menudo nos vemos de tener que *dar razón* de nuestras acciones: por qué hicimos (o no hicimos) aquello, qué justifica nuestra preferencia.

Al englobar no tan solo algunas acciones sino secuencias enteras y hasta verdaderas trayectorias de la vida, aun se hace más patente el carácter biográfico y la necesidad de narrar, con sus exigencias propias de situarnos en el contexto en el cual nuestra existencia tiene lugar –la historia en la cual hemos entrado–, de señalar los hitos que cierran o abren secuencias enteras –capítulos en la narración–, de indicar de algún modo la meta que perseguimos, aquello a lo cual nos sabemos llamados, nuestro *iter vitae*⁶.

No vale decir, lo sabemos bien, que será aquel sentido que yo pueda fijar, porque justamente *ese no es el problema*. No se trata de un sentido que se pueda construir, como en la *poiesis*, en la ficción literaria, sino de uno que *valida* mis acciones, que las justifica al tiempo que las motiva e impulsa a su realización.

Pero ello nos trae a la experiencia de la verdad y la belleza.

6 Me he ocupado más en detalle del punto en el ensayo “Alguien ante Dios”, capítulo tercero de *Entender es decir*, Pamplona, Cuadernos de Anuario Filosófico, n. 230, 2010.

EXPERIENCIA DE LA VERDAD

Al deliberar sobre lo bueno, que buscamos o pretendemos realizar, no consideramos tan solo cosas concretas, proporcionadas a nuestra naturaleza corpórea, como el alimento o la necesidad de abrigo de la intemperie. La cuestión del *significado* y el *valor*, planteada al reflexionar sobre el sentido de la acción, nos remite a la experiencia de la verdad y de lo bello.

Nos preguntamos, a propósito de algo que aparece como posible objeto de la acción, si es *verdadero* en su calidad de bueno. Con ello, la verdad misma resulta también algo bueno, esto es, algo sin lo cual –como mínimo– no hay bien. Hemos entrado así en la dimensión de la verdad: ahora afirmaremos, o negaremos, la bondad de aquello que se nos proponía como objeto.

En efecto, hay verdad cuando decimos –enseña Aristóteles⁷– que lo que es, es y lo que no es, no es. En nuestro caso, lo juzgado es la bondad misma del objeto y, por consiguiente, de la acción posible. Tras ese primer discernimiento entre apariencia y realidad, propio del conocer intelectual, hemos caído en cuenta que la cuestión no se plantea solo en el plano teórico sino, de manera crucial, en el plano de la praxis.

Se trata de la acción justa, correcta. Se trata de alcanzar, con lo bueno, la plenitud a la cual aspiramos. Precisamente, no resulta lo mismo –de ninguna manera– lo que aparece como bueno o apetecible y aquello que lo es en verdad. Ya sabemos que todo lo apetecible en alguna medida es bueno, al menos en cuanto produce placer al sujeto o le confiere facilidad para realizar un propósito, esto es, le es de utilidad. Pero si lo útil es usado para hacer daño injustificado; si el placer experimentado carece de medida, lejos de hacer bueno al sujeto redundarán en perjuicio suyo.

La pregunta por la verdad del bien cobra entonces valor normativo. La verdad aparece como *regla*, que rige el juicio y en la decisión. Inmersos, como a veces estamos, en el atractivo de las cosas concretas, acaso no logremos desasirnos para efectuar con mayor o menor lucidez el juicio acerca de la verdad del bien. Sin embargo, está siempre presente, siquiera de modo implícito.

San Agustín se interroga en las *Confesiones*⁸ acerca de por qué si el conocimiento de la verdad es luz y gozo para una conciencia, que encuentra en ella el sentido de lo que hace o pretende hacer, por qué *puede engendrar*

7 *Metafísica*, IX, 10.

8 X, 23, 34.

odio en algunos. La realidad del caso fue del todo patente en la injusta condena de Sócrates: se puede tener por enemigo a aquel que nos hace ver la verdad en nuestra vida. Responde entonces Agustín: “porque de tal modo se ama la verdad, que todos los que aman otra cosa, quieren que lo que ellos aman sea la verdad”. Añadiré luego: como no quieren engañarse, no quieren se les convenza de que están engañados. Aman la verdad cuando resplandece; la odian cuando reprende. La odian por razón de la cosa que aman como si fuese la verdad.

La voluntad de sentido del ser humano es voluntad de verdad. Queremos conocer, no tan solo aquello del entorno que suscita el deseo de saber, ya sea para servirnos de ello, ya por su carácter maravilloso, sino justamente lo que nos aparece como bueno, es decir, como dirección en la cual hemos de ir para realizar nuestro quehacer vital. El contraste, agudamente señalado por san Agustín, entre algo amado a pesar de no ser en verdad bueno y la verdad, solo puede darse porque aquello que es objeto de afición, apego o adhesión, es en esa misma medida tomado como verdadero.

Mas lo verdadero no se separa de la verdad, vista ahora en abstracto pero como norma que ha de regir el juicio. La expresión abstracta representa, en este caso, el tránsito a lo trascendental. Verdad es algo que se cumple en todas las regiones del ser y lo real, no una cosa entre las cosas. Aplicada a la acción (posible) sobre la cual se delibera, la verdad constituye su significado, así como el bien su valor. Ese valor, sin embargo, depende de la verdad; y ese significado es a su vez parte del bien que la acción realiza. De este modo, se interpenetran en el ámbito de lo humano verdad y bien y puede hablarse de una *experiencia de la verdad*, que forma parte del *ordo amoris* de la persona. Más aún, que lo define. Para cada uno, es un descubrimiento crucial.

En efecto, al reflexionar sobre la búsqueda de sentido en la acción y la pregunta por la verdad del bien, caemos en cuenta de que, más allá de todo bien concreto, es bueno para nosotros alcanzar la verdad. Adherirnos a ella por el amor, que se expresa primero en deseo –la búsqueda–; que se expresará luego en el gozo del bien poseído y en la fidelidad en su custodia. Esa toma de conciencia marca el tránsito de lo implícito, siempre presente, a lo explícito, que trae consigo un nuevo nivel de madurez en la persona. Más allá de su solicitud de bienes y de tal manera que la preside y modera, estará ahora su búsqueda de la verdad. Por eso define un orden en el amor. El ser humano descubre, en su propia racionalidad, no tan solo algo sin lo cual no podría vivir de manera satisfactoria, sino un imperativo ético.

LO BELLO

Junto a la experiencia de la verdad, la experiencia de lo bello es muy reveladora de la humanidad del ser humano.

Ante lo bello, nuestra percepción inmediata es la de su (verdadera) bondad. Como bello, el objeto –el *sujeto*, deberíamos decir, puesto que es algo de suyo, no una cualidad añadida– es siempre bueno. Nuestra apreciación, además, resulta del todo *desinteresada*. Lo bello se nos impone como algo final, nunca intermedio. Suscita admiración y alabanza por nuestra parte. Nos llena de gozo en su contemplación y, al mismo tiempo, despierta en nosotros una punzante nostalgia de absoluto.

Esta experiencia va más allá de lo corpóreo, incluso cuando lo que se contempla es precisamente la belleza un cuerpo hermoso. Por ello, es propiedad de lo humano, muy diversa de la atracción que pueda reconocerse en el mundo animal, atracción por el alimento, la pareja o el ambiente favorable. Tenemos aquí el esplendor de la forma, captado por nuestra inteligencia o –quizás mejor– por los sentidos de la persona humana, penetrados de inteligencia y en continuidad con ella.

En efecto, la actitud que corresponde a lo bello no es otra que la admiración. Y como actividad consiguiente, la contemplación y la alabanza. Lejos del afán de poseer, semejante al que puede ir dirigido a las cosas en su materialidad, nuestra admiración por lo bello captado es ya posesión y es desinteresada. Aún más, comanda sumisión, nos rinde.

No es algo pues que propiamente quiera *para mí*, para consumirlo; es algo que quiero que exista y de lo cual no querría separarme. Algo que me señala un lugar de pertenencia. Lo bello me hace sentir que a eso correspondo: “esto es lo mío” significa entonces que me señala un punto de llegada. Desde luego, tan solo como una promesa, puesto que toda contemplación de lo bello resulta –para nosotros ahora– pasajera.

La plenitud alcanzada en la contemplación –*entusiasmo*, en su sentido antiguo– se vierte espontánea en alabanza. Esa alabanza no es por lo demás mero resultado; en cierto modo, forma parte de la contemplación misma, que desborda la frontera del silencio. Puede verterse, sin embargo, en una sola palabra, tal vez reiterada, como la nota sostenida de una melodía.

No hablamos, por supuesto, de la producción de lo bello, como en las bellas artes, sino de su recepción. Propiamente, su *experiencia*. Y, al igual que la de la verdad, esta experiencia conforma el orden de nuestro amor. Lo bello se verá colocado por encima de toda satisfacción meramente material,

aunque hasta cierto punto la presuponga (al menos como condición de existencia).

A diferencia de lo verdadero, nuestra experiencia de la belleza resulta pasajera. Se halla directamente apoyada en la percepción sensorial y, por ese motivo, sufre al poco tiempo el desgaste de las condiciones mismas en las que puede darse: el umbral de percepción se modifica, el órgano se hace como insensible a la impresión sostenida. Por eso, si en el *ordo amoris* del sujeto la belleza debe venir en lugar elevado, no podrá ser lo supremo. No en el plano de la belleza estética, esto es, la belleza proporcionada a los sentidos del ser humano.

Se trata pues de algo típico de la persona. No tan solo porque, en el mundo visible, el ser humano es el único que contempla en sentido propio: que se admira, que admira. Es también el único para quien la belleza, como esplendor de la realidad del universo, resulta alimento necesario. La vista y el oído al servicio de su ansia de plenitud; la vista y el oído que, movidos por lo bello, despiertan siempre una nostalgia de infinito al tiempo que hacen sentir el valor de la vida.

Con ello hemos llegado al descubrimiento del amor. Porque tales experiencias ponen de manifiesto, como en relieve, la dimensión de lo bueno en lo real, a lo cual corresponde por nuestra parte el amor y el orden del amor.

AMOR NATURALIS

Tras el dato primario de la acción y las experiencias inmediatas de lo bueno, la verdad y lo bello, se hace patente en la reflexión la realidad del amor.

Amor naturalis, en primer lugar: amor natural, inclinación insita en nuestra propia naturaleza así como en el conjunto del universo. La expresión 'amor natural' resulta, sin embargo, delicada de entender. Acaso por ello sea mejor mantener la expresión latina '*amor naturalis*' para evitar toda confusión con la modalidad psicológica y personal del amor. Por otra parte, su realidad es inmediata y tan universal que ello debería garantizar su comprensión sin dificultad alguna.

Hay, podríamos decir, experiencia de lo bueno porque, soterrada quizás y recibida con la naturaleza misma, tenemos *inclinación* hacia aquello que aparece como bueno y, en esa medida, estimamos bueno. No una inclinación *después de* haberlo estimado como bueno, que hemos de considerar más adelante, sino inclinación constitutiva de la experiencia. Porque la primera

manifestación de lo bueno como tal es su carácter apetecible. Es atractivo, objeto de apetencia, bien sea deseo (si no se lo posee de alguna manera), bien sea satisfacción y agrado en su posesión.

No se daría sin embargo ese campo de la atracción de no haber en el sujeto que la experimenta una inclinación radical a lo que de algún modo resulta conveniente o de acuerdo con su ser. El carácter de apetecible, que reviste el objeto, marca o significa una relación primaria –esto es, no reductible a algo anterior– con el sujeto y su capacidad de tender hacia el objeto en su realidad.

Por otra parte, que tal relación sea constitutiva (y no tan solo consecutiva) de la experiencia de algo como bueno quiere decir que hay una (co)relación entre el objeto y el apetito que tiende a él, manifestada de manera espontánea en la reacción afectiva.

Por eso puede decirse que es una relación *soterrada*: lo que se experimenta es deseo o agrado; pero ello traduce la conveniencia real, algún modo de armonía entre el sujeto y el objeto de su experiencia.

Desde luego, si la inclinación es elemento de la experiencia, esta (co)relación en la base resulta su condición de posibilidad. ¿En qué consiste entonces tal conveniencia radical? Podemos decir quizá que hay tres tipos de ella, los cuales convergen al final en uno, el último que mencionaremos.

En primer lugar, puede tratarse de una relación de *complementariedad*. Aquello tomado como objeto de intención es algo que ayuda a preservar la existencia, conservarla íntegra, propiciar su crecimiento espontáneo. El caso más patente para cualquiera de nosotros es –en el mundo orgánico– el del alimento. Pero resulta claro que ese carácter de complementario se aplica a todo lo que suele desarrollar la técnica en la vida humana. Por sofisticados y (relativamente) autónomos que puedan ser, los productos de la técnica están siempre en función de un propósito humano.

Si, en un primer caso, muy obvio, observamos una complementariedad entre el objeto de intención y el sujeto que lo desea y procura obtenerlo, resulta también manifiesta –en segundo lugar– la relación que podemos llamar de *pertenencia*.

De alguna manera, encuentro que formo parte, con otros, de un conjunto significativo y funcional, que no podría darse sin esa integración. Al mismo tiempo, ese conjunto en el cual me integro causa en mí una nueva perfección. Permite alcanzar lo que solo y aislado me sería del todo imposible. Integro, pues, con aquello otro una nueva realidad. En el mundo animal, el

impulso sexual en los individuos se halla claramente ordenado a la preservación de la especie, al punto que –en algunas de ellas– la reproducción y la muerte del individuo son eventos consecutivos. San Agustín lo hizo ver con el ejemplo de una melodía cuyas notas han de sucederse en el tiempo para que la melodía pueda existir. La correlación entre especie animal y ecosistema muestra que, por ejemplo, un exceso de población en un lugar determinado puede provocar no la desaparición de algunos individuos sino, de un golpe, la de aquella población entera. En el mundo humano, más allá del mero impulso sexual, la persona se integra en la familia y en la ciudad que, como veremos, son decisivas para su plenitud como individuo.

Plenitud es, justamente, el tercer tipo. Puede ocurrir que sea más difícil de captar puesto que no vemos aquí una relación entre sujeto y objeto o entre dos sujetos. Es, ante todo, una relación del sujeto consigo mismo, que se hace visible en su irradiación, en el esplendor alcanzado, en su capacidad de producir ahora nuevos seres, incluso de engendrar un semejante. Esta relación se cumple a través de la acción propia del sujeto. Lo vemos en lo que Aristóteles tematizara como acción inmanente⁹ y, de manera particular, en el pensar, ya sea teórico, práctico o poético¹⁰.

En este tercer tipo, el más radical, encontramos –por así decir– el amor en el corazón de lo real. Cada sujeto tiende a su plenitud o, de tenerla, la ejerce. Por eso escribe Tomás de Aquino que el sujeto es para su operación. No que el operar sea la finalidad misma del sujeto sino que sin ella no podría alcanzarla. En tal sentido, es finalidad subjetiva: de no existir en el sujeto esa suerte de tensión hacia su estado pleno, tampoco habría finalidad externa alguna que pudiera moverlo. El paradigma de este amor fundamental no es otro que Dios mismo, cuyo pensar y amar es su mismo ser. Que, por otra parte, es la máxima bondad: el Bien mismo Subsistente.

Las relaciones de *complementariedad e integración* se reconducen, en definitiva, a esa *plenitud* que es, en primer lugar, el amor de cada ser por su propio ser. No se piense, sin embargo, que ello significa que cada ser está, en fin de cuentas, cerrado en sí mismo. Al contrario, hemos de ver –con ese amor en el corazón de lo real– cómo todo ser, y en especial la persona, trasciende, va más allá de sí en el cumplimiento de su propio ser. En definitiva, ello apunta a que todo ente se integra en el sistema de lo real; que hay en la base de todas las cosas una relación de pertenencia.

9 Cf. *Metafísica* IX, 6.

10 *Ibid.*, VI, 1.

Antes de llegar allí, anotemos como de pasada que, si la complementariedad funda relaciones de utilidad y, en cierta manera, la integración se significa por el placer o el gozo, la plenitud del sujeto señala un bien en sí mismo. Algo que vale por sí y es querido por sí.

El amor aparece pues, como realidad manifiesta, en las experiencias de la verdad, de lo bello, en el ámbito de lo bueno. Pero hemos hablado hasta ahora, propiamente, del amor como inclinación dada en la naturaleza misma de los sujetos, *amor naturalis*. Sin embargo, se trata de una relación y una fuerza unitiva, e incluye por ello presencia de un término a otro. Así, no sorprende –al contrario, es una conclusión forzosa– que el *modo de presencia* determine diferencias en el modo mismo del amor.

Tendremos así, junto al amor natural, expresión que reservaríamos ahora para la inclinación no consciente, la afectividad sensible y el amor voluntario, electivo o espiritual. Es el próximo paso en nuestra meditación.

AMOR Y PRESENCIA

El *amor naturalis* es inclinación, *vis unitiva*¹¹, que hemos encontrado en el ser mismo: preservar el propio ser, buscar lo que lo complementa, integrarse en aquello a lo cual pertenece. En tal sentido, comporta presencia: presencia a sí mismo, a lo complementario o aquello a lo que se pertenece. El *modo de presencia*, por tanto, va a determinar la manera de tender o, en otras palabras, la modalidad del amor. Junto al *amor naturalis*, podremos hablar del amor pasión y del amor personal o electivo, la dilección.

Es importante, sin embargo, antes de pasar adelante, subrayar cómo ese amor primero está *dado* con lo real mismo. No es algo sobrevenido o adventicio, un hábito que pueda adquirirse por uso o repetición. El hecho universal de la inclinación pertenece a lo real por el propio hecho de ser. Por eso, cuando se examina la *plenitud* como tercer tipo de conveniencia en el *amor naturalis*, a poco que uno reflexione encuentra que tal amor no es algo que se alcance cuando el sujeto llega a la plenitud. Es algo incoado con el ser mismo, que es su primera plenitud. Por ello tiende a conservar su ser y a su desarrollo. Se da en el interior del sujeto, por así decirlo, una tensión afirmativa de sí, que lo confirma en la existencia. Existir, por lo tanto, no se

11 Ver TOMÁS DE AQUINO, I-II, 26, 2, ad 2m: “Unde et Dionysius dicit (*De Div. Nom.*, c. 4) quod amor est *virtus unitiva*: et Philosophus dicit, in II *Polit.* (c. 1, n. 16) quod unio est opus amoris”.

reduce a una mera posición de hecho, neutra, que luego adquirirá valor para algún otro sujeto. Existir es la primera perfección y, con ello, el primer bien. Lo primero que el sujeto ama.

El sujeto puede estar dotado o no de algún modo de conocer. También el sujeto que, propiamente hablando, carece de facultades de conocimiento, tiene inclinación propia, de acuerdo con esa definición que es su propia estructura entitativa. Ahora bien, cuando examinamos a los sujetos con capacidad de conocer –sensitiva o racional–, lo más llamativo, en el caso que consideramos, es que eso significa una nueva manera de estar presente al otro y, por consiguiente, de tender a ello.

Para las facultades sensitivas, el otro aparece –podemos decir– como *estímulo*. Impresiona la sensibilidad, de acuerdo con el rango y el modo propio de cada uno de los sentidos, y afecta al sujeto sentiente. Así afectado, el sujeto reacciona ante el estímulo: en su afectividad, aquello que se le ha hecho presente cobra valor positivo o negativo, esto es, resulta atractivo o repulsivo (las formas de la repulsión pueden ir desde el disgusto al miedo y del miedo a la ira y el impulso destructivo). Pero si esa presencia como estímulo establece, sin duda, una relación –un campo de fuerza– entre ambos términos, no alcanza el grado de presencia que permite reconocer propiamente al objeto percibido como sujeto otro que el sujeto receptor.

La presencia del estímulo provoca entonces en el sujeto una *pasión*. Lo altera, sin concurso activo del sujeto. De allí su nombre desde el pensamiento clásico. Ella mueve hacia el objeto (o aleja de él) y de tal manera que, mientras dura la modificación del sujeto, este tenderá en la dirección señalada por la pasión.

Parecería que no hemos salido del ámbito del propio sujeto. Sin embargo, la atracción (o repulsión) lo coordina con el ecosistema al cual pertenece, por condición de supervivencia; o lo impulsa al apareamiento necesario para la fecundación y, con ella, la preservación de la especie. En otros términos, aun siendo formalmente subjetiva la modificación sensitiva, lleva al sujeto a trascenderse de alguna manera. Notemos que, incluso en el caso de la alimentación, ordenada al sostenimiento de la vida o al crecimiento del individuo joven, la inclinación al menos lo inserta en el ecosistema, de tal manera que no podríamos entender al individuo sin examinarlo en el ambiente natural del cual forma parte, esto es, en el cual puede subsistir y proliferar.

Otra cosa es estar presente ante la inteligencia, el conocimiento intelectual. Lo propio de la inteligencia es captar el ser. Y, en primer término, ello

no significa producir una idea abstracta y general de “ser”, sino reconocer la realidad del otro. Captarlo como otro que sí, dado, de suyo. Captarlo como –diríamos– no meramente pensado y, en tal sentido, como siendo¹².

Lo que capto de esta manera (presente también a mis sentidos, en la mayor parte de los casos) puedo reconocerlo en su subjetividad propia. Puedo explorar y determinar su estructura, conocer sus propiedades. De allí la posibilidad y, aún más, la realidad de la *técnica* como fenómeno universal en la especie humana, que se orienta a la modificación del entorno para propósitos determinados por el sujeto. A través de la técnica, podría decirse, el ser humano en lugar de adaptarse a un ecosistema, lo construye: adapta a sí, a su manera de concebir la vida, el medio ambiente. Produce, pues, una humanización de la naturaleza, sin que ello signifique siempre –bien lo sabemos– un acierto. Puede conllevar, de hecho así ha sido, daños permanentes, por una errónea utilización de los entes naturales por parte del hombre.

En todo caso, la técnica hace evidente esta nueva forma de relación con lo otro que inaugura e introduce la inteligencia humana. No simplemente reacciono ante estímulos naturales, que condicionan una conducta programada por el equipamiento genético del individuo. En alguna medida –progresiva–, comprendo las cosas, lo cual me permite ponerlas al servicio de finalidades predeterminadas. Esto es, puedo comprender y medir la proporción entre aquel objeto natural y el fin que persigo, de tal modo que hago del objeto un instrumento.

En esta manera de relacionarme con las cosas resulta patente que prevalece una consideración de *utilidad*. Por lo tanto, veo en esas cosas, ahora instrumentos de algún tipo, algo que me complementa, tal como lo habíamos considerado. Ello significa que, aunque trasciendo mi subjetividad en el conocimiento de la naturaleza de la cual me sirvo, en fin de cuentas ordeno todo aquello, conocimiento y actividad, a mi propio bien. Está subordinado a mí, a pesar de que muchas veces el empeño en lograr el dominio de las cosas termine subordinando la vida de la persona a las cosas mismas que quiere someter. Paradoja de la avaricia y el afán de dominio, que hace esclavo a quien quiere dominar.

Hay, por otra parte, una presencia inteligible de sí mismo: presencia de sí a sí que puede quedar –ocurre la mayor parte del tiempo– implícita, no te-

12 De ello nos hemos ocupado en detalle en *La primera captación intelectual*, Pamplona, 2ª edición 1999 y, más recientemente, en *Misterio de lo real*, *supra*.

mática, pero que podemos hacer objeto de nuestra reflexión y, en ese caso, nos muestra nuestra pertenencia a la verdad.

Al actuar, en efecto, incluso al padecer los efectos de la pasión, está siempre compresente en nosotros la conciencia de nosotros mismos. *Nos sabemos* afectados, de tal modo que cuando el clímax de la pasión (que puede absorber casi del todo la conciencia) pasa, somos capaces de examinar lo ocurrido y evaluar nuestra actitud y nuestra conducta. Más claro aún resulta en el caso de la acción, cuando deliberamos antes de decidir el curso que seguiremos y, desde luego, cuando hemos de aplicar nuestro esfuerzo para conseguir ejecutar lo decidido. En ambas situaciones, hay una presencia de nosotros mismos que se manifiesta, como mínimo, en el uso del pronombre personal ‘yo’ o ‘me’.

Cuando reflexiono sobre mí mismo, acaso en busca del rumbo a seguir, puedo caer en cuenta de que tal presencia inteligible de mí mismo a mí mismo no se reduce a reconocer el hecho de existir. Es un *conocerse en la verdad*. Busco la verdad de mí mismo –qué soy, qué quiero– y encuentro justamente que ese yo es *un sujeto en la verdad*: un sujeto inteligente, que necesita conocer y, en concreto, conocerse. Necesita decirse, de sí mismo, lo que es, lo que no es.

Mi subjetividad está, por tanto, fundada en la verdad: *pertenezco a la verdad*. A veces se dirá, acaso por no haber completado la reflexión, que mi subjetividad está *en busca de sentido* y, por consiguiente, penetrada de sentido. Pero ‘sentido’, como ya hemos considerado, es significado y es valor. En ambos casos, sin duda el sujeto podría colocarse en una situación penúltima y afirmar que aquello vale según su propia valoración, y significa según lo que él ha establecido. Es posible permanecer a ese nivel y mucho de lo que encontramos en la relación humana no va más allá.

La posibilidad misma de significar y de valorar, sin embargo, o se queda en el plano de lo sensitivo y no alcanza entonces el nivel de lo propiamente humano; o llega a lo inteligible y se encuentra esencialmente vinculada a la verdad: verdad de mi valoración, esto es, apreciación del bien en su verdad; verdad de lo que significo, es decir, afirmación no arbitraria ni instituida por la voluntad del sujeto, sino ceñida a la realidad de lo afirmado.

Al descubrirme entonces en la verdad y, todavía más, al caer en cuenta que pertenezco a la verdad en el sentido indicado, descubro que mi (mayor) bien es la verdad en la cual me uno al ser. Se trata, en efecto, de un juicio

por parte mía. Por tanto, una acción ejercida que, como tal, realiza mi plenitud. Y una acción en la cual efectúo la unidad conmigo mismo.

Comporta así esta acción una doble bondad: bondad del operar mismo, que lleva a cumplimiento el ser del sujeto; bondad de lo verdadero afirmado, que perfecciona la facultad intelectual. Y esa doble bondad se integra y resume en una plena unidad consigo. En otras palabras, me lleva a mayor plenitud.

Ahora bien, lejos de encerrarme en la conciencia de mí mismo, como en una suerte de solipsismo clausurado, esta afirmación de mi propio ser en la cual alcanzo la unidad me abre a la trascendencia universal de lo verdadero. No hay afirmación válida (podríamos decir, no hay afirmación alguna, incluso errónea) que no ponga por obra el principio de no contradicción y, con ello, la afirmación universal de lo que es.

Lo verdadero, como tal, no se da sin la verdad, sin que ello signifique tan solo un paso de lo concreto a lo abstracto, como ocurre con las cosas. La verdad afirmada aquí expresa, al mismo tiempo, esa cualidad de verdadero (lo que correspondería a una abstracción) y la primera norma o regla que toda afirmación debe cumplir (en este sentido, puede hablarse de participación de la verdad primera).

Por otra parte, al presentarse la verdad como bien en el centro de mí mismo –y de lo real– encuentro que verdad y amor *vienen juntos*. No podría adherirme a la verdad sin amarla –es amor al ser mismo en su plenitud–, ni podría amar sin abrirme a la consideración de lo real presente en su verdad.

Estamos en el núcleo de la persona.

San Agustín podrá decir entonces que encuentra la verdad *intimior intimo meo*¹³, en lo más íntimo de sí. Pero esa verdad –como vimos– no se reduce a lo verdadero de su propio ser: en la afirmación de esto verdadero, está la luz de la verdad absoluta. Es el último paso en la reflexión sobre sí, que consagra la apertura de la persona a lo trascendente. Por eso, dirá, hemos encontrado a Dios en lo más íntimo de nosotros¹⁴.

13 *Confessiones*, III, 6, 11.

14 *Ibíd.*, IV, 12, 18: “Mirad dónde está: donde se saborea el gusto de la verdad: en lo íntimo del corazón está”.

¡Oh!, exclamará más adelante Agustín¹⁵, si pudiera hacerlos (re)conocer esto *interno eterno*. Porque no habría juicio sobre algo verdadero –en el caso, la presencia de sí a sí– sin la luz de la verdad eterna, inmutable. Sin estar fundamentado en las primeras verdades, que son la inteligencia misma y la luz de los primeros principios.

Ello nos hace descubrir el carácter contingente de nuestra consciencia psicológica, que puede pasar de la vigilia al sueño, del sueño a la vigilia; que, aun en estado de vigilia, puede hallarse absorta por las ocupaciones y las cosas y, de ese modo, estar extrañada de sí. Pero descubrimos también, en el fundamento de toda conciencia y de manera permanente, la verdad. Podemos intuir por qué Agustín podrá afirmar que quien no ama a Dios tampoco se ama a sí mismo¹⁶.

Debemos considerar ahora, sin embargo, la presencia (inteligible) de las otras personas y, con ello, lo que Juan Pablo II pudo llamar “el bien del «estar juntos»”.

ESTAR JUNTOS

La presencia inteligible de las cosas, que me permite hacer de ellas instrumentos; la presencia inteligible de mí mismo en la reflexión, que me lleva a descubrir mi pertenencia a la verdad, no deben hacernos descuidar la consideración de lo que resultará de máxima importancia en la vida y la realización de la persona: la presencia del otro.

En el encuentro con otra persona *reconozco* (puedo reconocer) de inmediato a un semejante. En ello, la mirada es una experiencia inequívoca. El ojo que veo –como en la copla de Antonio Machado¹⁷– no es ojo porque lo vea, es ojo porque me ve. En otras palabras, me doy cuenta de que se da cuenta de que me doy cuenta. No ocurre con animales inferiores al hombre, o con la persona misma si se halla abstraída, inconsciente o, caso extremo, si ha perdido el uso de sus facultades intelectuales.

La importancia de esa inmediatez del encuentro –en el rostro– ha sido subrayado por diversos pensadores puesto que ello nos lleva, con la seme-

15 *Ibíd.*, IX, 4, 10.

16 Lo cita SANTO TOMÁS en II-II, 23, 12, 1m: “Augustinus dicit *Super Ioannem* qui non diligit Deum, nec seipsum diligit”.

17 MACHADO, A., *Proverbios y Cantares*, I: *El ojo que ves no es / ojo porque tú lo veas; / es ojo porque te ve.*

janza, más allá de toda posible diferencia, étnica o cultural. Nos conduce al reconocimiento de alguien que merece consideración similar a la que cada uno de nosotros merece. Es –como yo– amable, al menos en el sentido de ser también sujeto, dotado de libertad, que actúa y define su vida con su actividad.

No puede por tanto ser reducido a la condición de mero objeto, al menos no de manera *válida*, si quiero atenerme a la verdad de mi propia acción y de mis actitudes. En cierta manera, nunca se llega a esa situación en la cual lo humano se vería abolido del todo –me atrevería a decir– *ni siquiera cuando se intenta hacerlo*, siempre y cuando el sujeto activo conserve el uso de su inteligencia, esto es, no se abandone de manera brutal a la pasión. A la ira, por ejemplo. Podría objetar alguno que hay conductas extremas –torturas refinadas– donde se niega de manera flagrante la condición humana de la víctima. Sin duda, pero –insistiría– el cálculo mismo empleado en provocar sufrimiento testimonia que se reconoce de alguna manera la verdadera calidad del sujeto pasivo.

Lo importante, sin embargo, en nuestra consideración actual es la naturaleza de la relación que puede establecerse a partir del primer encuentro. Desde luego, el caer en cuenta de la mirada –tan sorprendente– es ya un entrar en la intimidad de la otra persona¹⁸. A partir de ahí, podrá verdaderamente darse un encuentro personal, como intentaremos examinar a continuación. Pero, en cualquier caso, ese encuentro se halla incoado en el reconocimiento mutuo de las miradas que se cruzan.

¿Qué es, sin embargo, eso iniciado con el primer entrar en la intimidad de la otra persona? La respuesta apuntaría hacia lo que podemos llamar “estar juntos”.

Cuando he reconocido al otro como sujeto y como semejante, caigo en cuenta de inmediato de la bondad de su ser, aunque sea de modo implícito, como esa espontánea inclinación de simpatía que –señala Aristóteles¹⁹– se da entre quienes viajan. Al ser mutuo el reconocimiento, recíproca es tam-

18 «Qui dira la puissance du regard? N'est-ce pas lui qui engendre et nourrit l'amour? Le regard a le pouvoir de nous extraire de nous-mêmes et nous introduire dans l'intimité de qui nous aimons, nous découvrant ses pensées et nous faisant partager sa volonté. Le regard possède une force unitive et révélatrice unique». PINCKAERS, S. TH. *Un grand chant d'amour (La passion selon Saint Mathieu)*, Parole et silence, Socomed Médiation, Saint-Maur, 1997, p. 132.

19 *Ética Nicomaquea*, VIII, 1: “Se puede comprobar, incluso a lo largo de viajes, qué familiaridad y qué amistad alimenta el hombre respecto del hombre”.

bién la *buena voluntad*, esto es, la afirmación del ser del otro en su bondad propia.

Allí toma origen la buena disposición como actitud que, más allá de la simpatía inmediata, lleva a querer el bien de la otra persona. Lleva, por tanto, al amor²⁰.

Quizá ese amor no vaya más allá porque solo una frecuentación mutua y un proyecto compartido (que asegura la frecuentación) da lugar a una amistad, en sentido propio, o al amor esponsal. Pero es fuente de comunión: de alguna manera me une con la otra persona en la afirmación, el aprecio, la adhesión a ese bien mismo que es la persona.

Por otra parte, el reconocimiento mutuo implica, desde el primer momento, la presencia de la verdad. Se trata así de una unión en la verdad del bien del ser de cada uno. Es lo que hemos llamado comunión de personas.

A esa primera y radical comunión se añadirá luego, si hay un desarrollo de la relación entre ellas, lo que van realizando la una por la otra en y a través de sus acciones. Será el hacer compañía cuando es del todo necesario y aun el brindar protección; será el procurar a la otra persona algo de lo cual carece y que, al tenerlo, mejora su ser o su actuar; será incluso el amonestar o corregir cuando lo que está en juego es la pérdida de la orientación en la vida y, con ello, de la buena disposición que ha de animar a la persona. En ese crecimiento puede ser realizada la verdadera amistad, que se da –como ha mostrado Aristóteles²¹– entre personas virtuosas, esto es, entre aquellos que han alcanzado madurez en el ejercicio de su libertad personal.

Sin embargo, importa ver que, salvo cuando la relación decae en su calidad humana, porque los sujetos de algún modo se bestializan (dan, por ejemplo, preferencia práctica al placer corpóreo, a lo táctil), se trata siempre y en definitiva de una comunión *en la verdad y el amor*. Como tal, trasciende a los individuos y, de seguirse su dinamismo intrínseco, los lleva más allá de ellos mismos a una verdad más plena y a un bien mayor. La comunión de amor entre ambos se afirma en un ámbito mayor, que los engloba. Es la pertenencia a ese ámbito –verdad del bien– lo que fundamenta y asegura su comunión personal.

20 ARISTÓTELES, *Retórica* II, c. 4: “Sea amor el querer para alguien aquello que se cree bueno, por causa de aquel y no de uno mismo, y sentirse además inclinado a realizarlo según las propias posibilidades”. TOMÁS DE AQUINO, en la concisión de su latín, resume el pensamiento de Aristóteles al decir (I-II, 24, 4, c): “amor est velle alicui bonum”.

21 *Ética* VIII, 3.

Al respecto, resulta paradigmático el coloquio entre Agustín y su madre Mónica, que viene narrado en el libro IX de las *Confesiones*²².

Se encuentran en Ostia Tiberina, puerto de Roma, preparándose para retornar al África. “Apoyado en una ventana –narra Agustín–, de donde se descubría el huerto interior de la casa en que estábamos (...) conversamos a solas muy dulcemente”²³. El tema de su conversación no era otro que el destino final de la vida humana: “cómo sería aquella vida eterna de los santos”. Señala Agustín, de manera explícita y por dos veces en el mismo párrafo: “conferíamos entre los dos, en presencia de la Verdad que eres Tú”²⁴ (...) “Pero teníamos ansiosamente abierta la boca del corazón hacia los soberanos raudales de vuestra fuente”²⁵.

En la conciencia de Agustín y Mónica, se hace patente no tan solo el tema de su conversación, sobre lo que constituye el (verdadero) bien –tema de fondo de cualquier conversación humana–, sino la presencia de la verdad como luz en la cual buscan y de la cual reciben iluminación en lo íntimo de sus corazones que, por hallarse en busca de la verdad, se hallan tendidos hacia ella: “abierta la boca del corazón”.

Al conversar, se elevan de la hermosura corpórea y sus deleites, por la consideración de las creaturas del universo, a las almas mismas que trascienden lo corpóreo, “para llegar a aquella región donde para siempre apacentáis a Israel con el pasto de la verdad”: la Verdad primera, “que no es hecha, sino que es así como fue, y así siempre será; o, por mejor decir, no hay en Ella fue ni será, sino solo es, porque es eterna”. La verdad primera –verdad de todo lo verdadero y, podríamos decir, verdad de la verdad– es inmutable. Trasciende el cambio y el tiempo, a los que da ser.

De esta manera, la conversación que ha partido en busca del destino humano, esto es, del bien que realiza la plenitud de nuestro ser, ha como alcanzado y entrevisto la Verdad misma.

Llegan, pues, al éxtasis: “Y mientras hablamos de Ella, y ardientemente la deseamos, llegamos a tocarla un poco con todo el ímpetu del corazón”²⁶.

22 IX, 10, 23-26.

23 *Ibid.*, 23.

24 “Quærebamus inter nos apud præsentem veritatem, quod tu es”.

25 “...sed inhiabamus ore cordis in superna fluente fontis tui...”

26 “Et dum loquimur et inhiamus illi, attingimus eam modice toto ictu cordis”: *Ibid.*, 24. Agustín habla en los mismos términos –*in ictu trepidantis aspectus*– cuando describe, en el libro VII (17, 23) el itinerario de la conciencia que asciende a *Aquello que Es*.

Alcanzar, ese *tocar un poco* la suma verdad ilumina de manera singular el destino humano y, al mismo tiempo, permite comprender en lo más esencial lo que hemos llamado el encuentro y la comunión de las personas. La trayectoria descrita por la conversación alcanza su punto máximo y, allí, el silencio: silencio de comunión perfecta entre las personas en la verdad amada. Es el modo supremo del bien del *estar juntos*²⁷.

Pero ello ilumina la *estructura* de toda comunión humana, por imperfecta que pueda ser y entremezclada con elementos menos nobles. No hay unión, ni amor entre personas que no sea en la verdad del bien.

Por otra parte, esa unión de amor comporta en su *dinamismo* la donación. El amor es ya el primer don²⁸. Es la dimensión en la cual se realiza la persona, no tan solo por el remedio de la indigencia sino por el actuar con otros y para otros, que nos lleva a la plenitud.

Nuestra vida, podemos decir con Juan Pablo II²⁹, es *un don que se realiza al darse*.

DIMENSIÓN DEL DON

Estar juntos se revela como un bien porque *reconocemos* el bien que es la otra persona y lo *afirmamos* con nuestro buen deseo. Se produce así una unidad –comunión– en la cual no tan solo recibimos ayuda en lo que nos pueda faltar, porque somos indigentes y hemos de preservar nuestra existencia, sino que se abre la posibilidad de una plenitud que no podríamos realizar solos: la dimensión del don.

27 La expresión se toma de Juan Pablo II quien, en su *Carta a las familias*, n. 15, escribe: “La familia realiza, ante todo, el bien del «estar juntos», bien por excelencia del matrimonio (de ahí su indisolubilidad) y de la comunidad familiar. Se podría definirlo, además, como bien de los sujetos. En efecto, la persona es un sujeto y lo es también la familia, al estar constituidas por personas que, unidas por un profundo vínculo de comunión, forman un único sujeto comunitario”.

28 TOMÁS DE AQUINO, I, 38, 2, in c: “...Ad cuius evidentiam, sciendum est quod donum proprie est *datio irredibilis*, secundum Philosophum (*Top* 4, c. 4), idest quod non datur intentione retributionis: et sic importat gratuitam donationem. Ratio autem gratuitæ donationis est amor: ideo enim damus gratis alicui aliquid, quia volumus ei bonum. Primum ergo quod damus ei, est amor quo volumus ei bonum. Unde manifestum est quod amor habet rationem primi doni, per quod omnia dona gratuita donantur”.

29 JUAN PABLO II, *Evangelium vite*, n. 49: “Gracias a este «corazón nuevo» se puede comprender y llevar a cabo el sentido más verdadero y profundo de la vida: ser *un don que se realiza al darse*”.

Para verlo en todo su alcance, sin embargo, hemos de retomar una de nuestras consideraciones iniciales. La vida humana es quehacer. En ello se realiza, a la vez, lo que resulta verdad universal para todo existente y lo propio de lo humano. Verdad general es que al existir sigue el operar como su manifestación propia, de tal modo que no puede decirse que haya realidad inerte. Aún más, Tomás de Aquino no dudará en señalar que el obrar es la última perfección de la cosa³⁰. Como sabemos, ello encierra la intuición clave del carácter activo del ser. Ser, en sentido pleno, es ser en acto y lo que es en acto, actúa.

Por otra parte, hablamos de aquello que es propio de lo humano en el obrar para referirnos al libre albedrío con el cual actúa el hombre, consecuencia de su racionalidad. Así, reservamos el término ‘acción’ para designar el obrar libre de la persona. En tal sentido se dice entonces que la vida humana es quehacer para subrayar su carácter de tarea, de proyecto que debe ser formulado y asumido por el sujeto para llevar a cabo su existencia. La persona no solo existe; asiste a su propio existir y lo ejecuta. Lo realiza.

Ahora bien, el ser humano existe en el tiempo. Esto es, su vida transcurre y está sometida al movimiento y, con ello, a un desgaste –digamos así– que exige reponer lo que constituye la base orgánica del actuar humano: su vida corpórea. La condición temporal hace, si cabe, más aguda la conciencia de tener que hacer la propia vida; por tanto, de no *perder el tiempo* (ello será tema inevitable de deliberación personal). Pero obliga, por otra parte, a empeñar parte de la actividad en la conservación misma del ser y, en lo posible, en mantenerlo en buen estado, de tal manera que podamos efectuar con eficiencia la actividad que nos corresponde, esto es, la acción libre que ordena la vida y, en particular, la actividad de conocer y amar.

Esa parte de nuestra actividad ordenada a la conservación de nuestro ser debe ser tomada como *condición*, aunque ciertamente es asumida en su contexto como finalidad. Sería por lo menos sorprendente tomar semejante fin como finalidad misma de la persona, justamente porque se trata de conservar la existencia *para realizarla*. La realización no puede consistir en la mera existencia³¹. Si así fuera, habríamos alcanzado ya plenitud lo cual, co-

30 Entre los muchos pasajes similares que podrían citarse, véase III *Contra Gentiles* 113: “Omnis enim res propter suam operationem esse videtur: operatio enim est ultima perfectio rei”.

31 TOMÁS DE AQUINO lo explica con mucha claridad: “Illud igitur quod est perfectio rei secundum quod iam habet speciem, est finis ipsius: ut habitatio est finis domus. Et similiter propria operatio cuiuslibet rei, quæ est quasi usus eius, est finis ipsius. Quæ autem sunt

mo evidencia la necesidad de esforzarnos por subsistir, no es el caso. Hemos considerado con anterioridad que, incluso en el caso de los seres inferiores al hombre, cada uno de ellos se integra en períodos superiores: forman parte de un conjunto, conforman un ecosistema, están en el mundo.

El bien de la persona, su plenitud, no escapa a esta condición. Nadie alcanza su pleno ser en soledad, aislado del conjunto³². No tan solo, como es obvio, no podría subsistir –ha de apoyarse en los recursos del medio ambiente– pero tampoco podría ejecutar sus actividades más propias: conocer y amar. A tal punto que, si todo individuo de alguna manera trasciende al integrarse en un conjunto mayor o en la supervivencia de la especie, en el caso de la persona su verdad más profunda es la autotrascendencia. Conocemos el dicho de Pascal: *Apprenez que l'homme passe infiniment l'homme* (Sabed que el hombre supera infinitamente al hombre)³³.

Ello lo verificamos, en primer término, en la actividad de conocer. Parecería que estamos ante un caso en el cual se trata sobre todo de remediar la indigencia originaria del sujeto. El conocimiento sería algo que cada persona debe adquirir para subsistir (no bastaría el instinto para resolver los problemas de la subsistencia) pero, sobre todo, sería algo necesario para poder constituirse como persona. Sin la adquisición del lenguaje, sin los conocimientos básicos acerca de lo real, no hay desarrollo posible de la inteligencia. Sin el despliegue de la inteligencia, el sujeto no puede entender el mundo ni las otras personas. No puede, por tanto, actuar con libertad. No es capaz de decidir acerca del curso de sus acciones o, en sentido propio, amar: querer el bien de otro.

Desde luego, el desarrollo del conocimiento –la ciencia y la técnica– que hace posible al ser humano dominar el ambiente y humanizarlo es una tarea colectiva. Requiere el concurso de muchos, por no decir todos, no tan solo en un corte sincrónico sino diacrónico: es la obra de generaciones enteras de hombres. Sin embargo, podría parecer que todo ello se ordena al remedio de la indigencia del sujeto. Conocer sería, en definitiva, poseer. Acrecentar el propio ser. Estaría, por tanto, ordenado al sujeto que conoce.

perfectiones rei ad speciem, non sunt finis rei: immo res est finis ipsarum; materia enim et forma sunt propter speciem”. III *Contra Gentiles*, 26.

32 Dice un hermoso proverbio africano: “Para que un niño crezca se necesita toda una aldea”.

33 *Pensées*, 434. JUAN PABLO II ha podido escribir que “esta es la verdad más profunda sobre el hombre”. Cf. *Cruzando el umbral de la esperanza*, Nueva York, Alfred A. Knopf, 1994, p. 114.

Más allá de esa primera impresión, es importante caer en cuenta que la captación de lo real, en su estructura y propiedades, exige por parte del sujeto *apertura*. Como quiera que sea la actividad desplegada para examinar el objeto que pretendemos conocer, en definitiva quien conoce recibe un contenido en su inteligencia. Condición necesaria para ello es estar abierto y, podemos añadir, una cierta sumisión al objeto de conocimiento, lo que solemos llamar *objetividad*. Se trata de alcanzarlo en su ser.

Por otra parte, si el desarrollo del conocimiento implica un esfuerzo compartido, incluso por generaciones enteras, aparte de exigirnos *apertura* para recibir lo que otros han descubierto, pide de nosotros *comunicación*. No se trata tan solo de participar en el esfuerzo común y de una justa reciprocidad que deba darse para que exista comunidad en el esfuerzo, sino de algo que pertenece a la naturaleza misma del conocer.

Para nosotros, no hay comprensión de lo aprehendido si no lo expresamos. La expresión es, primero, palabra interior pero acompañada siempre por las palabras de alguna lengua³⁴. Así, es ya virtualmente dicha a otro, que ha de recibirla. Dicha a otra persona, capaz de descifrar el signo lingüístico y alcanzar el contenido inteligible. Pero esto nos indica que no hay comprensión verdadera para el sujeto humano si no da de su conocimiento a otro; ni, por otra parte, hay comunicación posible si el otro no recibe lo que le es transmitido. Recibir, por su parte, es –como veíamos– una manera de dar. Lo es, cuando recibimos del objeto. Lo es especialmente cuando recibimos de otro sujeto humano. Al recibir lo que me comunica, le doy la oportunidad de dar de lo suyo y, de esa manera, de hacer algo bueno. De hacerse bueno.

La actividad de conocer, sin la cual el sujeto humano quedaría truncado, entra entonces en la dimensión del don. Trasciende siempre al que la ejercita que, en ella, se trasciende a sí mismo.

Conocer, además, no es tan solo de cosas sino –más importante aún– de personas y, con ello, del destino humano. El conocimiento realiza así doblemente, si se puede decir, el bien de la persona, puesto que no solo comporta la realización de su capacidad racional sino que, al mismo tiempo, le permite alcanzar el bien del estar juntos en el amor y de orientarse de modo estable hacia su finalidad última.

Por lo pronto, la persona es *alguien*, mucho más que *algo*. En su conocimiento ha de entrar lo universal aprehendido acerca de la realidad; pero

34 He estudiado el punto con más detalle en *Entender es decir*, cit.

también lo que define su identidad propia. Su *historia* personal, edificada por el ejercicio de la libertad en las circunstancias de su vida. A ello, sin embargo, no se accede sino de manera muy imperfecta *desde fuera*. Hace falta una revelación de la intimidad, reconocida ya desde el encuentro en la mirada. Es necesario que la persona nos confíe su vida más propia: motivos, experiencias, fracasos, presuntos logros, ilusiones. Es necesario, sobre todo, conversar acerca de eso que busca como finalidad última: ¿qué quiere en todo lo quiere? Al menos, cómo lo entiende y en qué medida ello orienta en verdad sus acciones.

Esa charla confidencial, en la cual se descubre la intimidad propia, es sumo don de sí mismo. Es una entrega de lo más personal que, al mismo tiempo, requiere entrega de quien escucha para recibirlo. Don mutuo y, en tal sentido, trascendencia compartida. Se alcanza el bien del estar juntos. Se vence la radical soledad de la persona al abrirse, con la comunicación íntima, la posibilidad de esa adhesión que el amor realiza: más allá de la espontánea benevolencia de un ser humano hacia otro, la amistad, el amor espontáneo.

Al comunicar en los motivos y la orientación de la vida de cada uno, es posible elevarse al fundamento trascendente de la existencia. Lo hemos visto en el coloquio de Mónica y Agustín en Ostia. Se ha comenzado por lo más inmediato –la hermosura corpórea– y, en ello, la limitación de lo (pasajero) amado³⁵. Por el dinamismo propio de nuestro anhelo de bien total, somos elevados entonces a la consideración de lo permanente, el bien supremo, el esplendor de cuya verdad nos ilumina.

En este amor se perfecciona el don. El amor, hemos visto, es el primer don. Pero, además, se trata de querer a la otra persona por ella misma, aun cuando al hacerlo encontremos nuestro bien³⁶.

35 En el *De vera religione*, XXXV, 65, refiriéndose a estos bienes pasajeros, Agustín dice en fórmula penetrante: “Loca offerunt quod amemos, tempora surripiunt quod amamos...”

36 Solo un agente del todo perfecto puede no buscar nada para sí. Véase la explicación de Tomás de Aquino en *Suma Teológica* I, 44, 4, c: “Omne agens agit propter finem: alioquin ex actione agentis non magis sequeretur hoc quam illud, nisi a casu. Est autem finis agentis et patientis, in quantum huiusmodi, sed aliter et aliter: unum enim et idem est quod agens intendit imprimere, et quot patiens intendit recipere. Sunt autem quædam quæ simul agunt et patiuntur, quæ sunt agentia imperfecta: *et his convenit quod etiam in agendo intendant aliquid adquirere*. Sed primo agentis, qui est agens tantum, non convenit agere propter acquisitionem alicuius finis; sed intendit solum communicare suam perfectionem, quæ est eius bonitas. Et unaquæque creatura intendit consequi suam perfectionem, quæ est similitudo perfectionis et bonitatis divinæ. Sic ergo divina bonitas est finis rerum omnium”. Subrayado mío.

En ese nuestro don de amarla se ejerce la plena libertad. Es acto máximo de querer. Un querer en el cual vamos más allá de nuestra indigencia y nos adherimos al bien de la otra persona y, con ello, al bien mismo, querido por sí. Y ese supremo acto de libertad que es la entrega, de amor y por amor, lleva a la realización personal. Es la persona en acto.

Pero ello nos trae a la consideración de nuestra realidad como creaturas.

SABERSE CREATURA³⁷

Si lo que dirige la actividad humana es el entendimiento, la comprensión de la verdad, lo que la sostiene, impulsa y perfecciona es el amor.

La verdad pone la condición del estar juntos donde se lleva a cabo el don mutuo. La verdad es, en primer término, lo que compartimos, eso que nos trasciende a ambos y en lo cual ambos podemos coincidir. Sin embargo, la verdad la tenemos en el conocimiento y este, como tal, es de cada uno por su cuenta. El acto de intelección lo lleva a cabo cada sujeto.

De esa manera, el conocimiento solo no realizaría propiamente la comunión de las personas. Cada una, podría decirse, miraría el mismo objeto, y en ello coincidirían. Pero no mucho más, salvo el intercambio de sus juicios acerca de lo captado; eventualmente, el transmitirse información una a otra. Esa es la donación implicada en el esfuerzo colectivo –diacrónico y sincrónico– por adquirir conocimiento del universo.

El amor supone ese conocimiento (de la verdad) del bien que es la otra persona; va sin embargo a su realidad. Adhiere a ella, a pesar de las deficiencias que pueda haber en el conocimiento. De hecho, es común la experiencia de cómo nunca acabamos de conocer a la persona amada, lo cual no impide la verdad del amor. La adhesión a ella como bien, la afirmación de su bien. El acto mismo de amar es ya esa primera afirmación y como una alabanza del bien –su verdad, su bondad, su belleza– de la persona amada.

37 “Es esencial pues –escribe JUAN PABLO II– que el hombre reconozca la evidencia original de su condición de criatura, que recibe de Dios el ser y la vida como don y tarea. Solo admitiendo esta dependencia innata en su ser, el hombre puede desarrollar plenamente su libertad y su vida y, al mismo tiempo, respetar en profundidad la vida y libertad de las demás personas. Aquí se manifiesta ante todo que «el punto central de toda cultura lo ocupa la actitud que el hombre asume ante el misterio más grande: el misterio de Dios» (*Centesimus annus*, 24). Cuando se niega a Dios y se vive como si no existiera, o no se toman en cuenta sus mandamientos, se acaba fácilmente por negar o comprometer también la dignidad de la persona humana y el carácter inviolable de su vida”. *Evangelium vitae*, 96.

Ahora bien, lo que perfecciona ese estar juntos que se alcanza en la unión de amor es hallarse encaminados al mismo fin. Comienza el amor por afirmar la bondad de la otra persona; mas ninguno de nosotros es realidad perfecta. Nos hallamos en camino. En el tiempo. Andamos en busca del bien pleno, en unión con el cual llegaríamos a la plena actualidad de nuestro propio ser.

En tal sentido, tal es el tema de fondo de toda conversación, de todo encuentro personal. Puede versar acerca de cosas triviales, al menos en apariencia. Cosas de lo cotidiano. Decidir, por ejemplo, sobre acciones menudas: comprar esto o lo otro; llevar a cabo una reunión familiar o de amigos; intercambiar opiniones acerca de lo que ocurre en la ciudad. Todo ello nos interesa, sin embargo, porque tenemos sumo interés en la vida. En definitiva, porque buscamos una vida buena y con ella lo que el pensamiento clásico llamó la felicidad. Un estado de plenitud que, por cierto, no se encuentra como tal en ninguna de esas menudencias en las que hemos de ocuparnos.

Cada acción tiene, sin duda, un contenido concreto. Pero tiene al mismo tiempo un porqué, un motivo que lleva a realizarla. Ese motivo no coincide nunca del todo con el contenido concreto, inmediato, que le da su primera fisonomía a la acción. Quiero hacer esto, o adquirir esta cosa, porque espero de ello un bien. Bien que realizo en la acción misma, bien que deriva de la posesión y uso de la cosa. En ambas situaciones, bien que trasciende lo inmediato y me marca un rumbo, a veces no muy definido en la conciencia. Busco plenitud, aunque quizá no sepa en qué pueda consistir ni lo haya pensado mucho.

En definitiva, nos ocupa la cuestión del destino humano. Y habrá unión plena (o más lograda) entre las personas si coinciden en su concepción de ese bien supremo y de cómo alcanzarlo. Es lo que hemos visto al analizar brevemente el coloquio de Ostia entre Mónica y Agustín, que culminó en la silenciosa unión del éxtasis. Dulce y plena unión de ambos en la contemplación de la Verdad, apenas intuida.

A diferencia de los bienes buscados para el servicio de nuestra vida, para conservar la integridad física o adquirir quizá una mayor capacidad de actuar sobre el medio ambiente (lo que solemos llamar riqueza), el bien pleno al cual nos encaminamos, aun sin saberlo con claridad, no es objeto de un *impulso*. Es objeto de anhelo, de profunda nostalgia. En la medida en la cual vamos captando algo de su realidad propia, *nos llama*. Llamada, en el sentido preciso en el cual podemos decir de un valor que nos llama: algo bueno que me atrae, pero que podría o no realizar.

Los impulsos definidos de mi naturaleza –el hambre, la sed– se presentan con fuerza imperativa. Empujan, literalmente, hacia el objeto correspondiente y toca a la persona, con esfuerzo, conquistar esa libertad que otorga la virtud ante la presión del impulso. La llamada del valor es, en forma directa, una apelación a mi libertad. Cuando hablamos de la llamada del bien supremo, acaso implícita pero siempre presente en toda elección del bien, estamos ante lo que engloba la vida entera. Atañe a la persona misma, no a esta o aquella acción determinada que pueda realizar. De esa manera, marca un camino de vida, una vocación.

Caer en cuenta de ello nos hace conscientes de nuestra condición de creaturas. Muestra, de modo patente, nuestra falta de plenitud, si puede decirse. Somos y, en esa medida, tenemos ya una primera perfección que, justamente, se manifiesta en el valor de nuestro ser y en su carácter afirmativo. Pero no somos plenamente. Hay una distancia ontológica que da lugar al tiempo de la existencia.

Ello nos pone también ante el misterio de nuestro ser. Sabemos que somos, sin duda. Sabemos que nuestro ser es bueno: encontramos que ser es la condición de nuestro obrar. Pero vemos que podríamos no haber sido. Lo que somos no da cuenta de que seamos. Intentar comprender la realidad de lo real, ahora en nuestro caso, sería reconducirla a su mera posibilidad. En otras palabras, perder de vista lo real mismo³⁸.

La pregunta por el sentido de nuestra vida –a qué somos llamados– se cruza, pues, con la pregunta por el fundamento de lo existente. Sólo en la medida en que se nos revela de algún modo ese fundamento de lo real, el Ser mismo, adquirimos conciencia de hallarnos destinados a la unión con Él, porque es el bien supremo. Traspasando los bienes temporales, Agustín alcanza –toca– lo eterno, la Verdad suprema, Aquel que Es.

Al hacerse explícita la conciencia del fundamento, distinguimos en la realidad una estructura del ser: lo limitado y transitorio –bienes incompletos–, por una parte, fundados en lo absoluto y eterno, bien supremo. La persona puede entonces encaminar su vida, de modo explícito y constante, a la unión con el Bien supremo³⁹. Ello confiere a su quehacer una dimensión de profundidad que se hallaba ausente o tan solo presentida.

38 He meditado sobre el tema en *Misterio de lo real, supra*.

39 JUAN PABLO II, al hablar del destino final del hombre, en su carta apostólica *Tertio Millennio Adveniente*, escribe (n. 9): “El hombre surge de la tierra y a la tierra retorna (Cf. *Gn* 3, 19): este es el dato de evidencia inmediata. Pero en el hombre hay una irrenunciable

Y, en la comunión personal, ahora pueden ambos comulgar en la tensión al bien trascendente y respetar el misterio que yace en lo más íntimo de cada uno.

LA VIDA TRANSFIGURADA

La monedita del alma –dice la copla de Machado que hemos recogido en el epígrafe– *se pierde si no se da*. Estamos ante la verdad más profunda sobre el hombre, cuya vida es un don que se realiza al darse⁴⁰.

Comprenderla en sus implicaciones, llevarla sobre todo al tejido concreto del quehacer vital de cada uno, es de primera importancia. Ello permite la transfiguración de la vida que ahora puede ser –¡oh aparente paradoja!– plenamente humana.

Se ha señalado cómo, a cada paso en nuestra vida, hemos de realizar un sentido. Es lo propio de la acción, que nace del libre albedrío y requiere entre sus condiciones deliberar acerca del fin que se pretende obtener. La deliberación se lleva a cabo no simplemente entre opciones posibles, como objetos que puedan adquirirse en un hipermercado, sino ante los valores: el bien que podríamos realizar, que hace buena la acción. Un bien que no tan solo nos atrae sino que nos deja en libertad de ir hacia él o no. Pide de nosotros una respuesta y, de esa manera, constituye el sentido posible de la acción: la dirección a seguir, que hace inteligible la acción al otorgarle valor.

Ya se trate de alcanzar el valor por vía de creación, como ocurre (o puede ocurrir) en el trabajo, en el cual al tiempo que de algún modo tomamos parte en el proceso de dominio de la naturaleza por el hombre, actuamos nuestra capacidad personal. O por vía de experiencia y contemplación, como ocurre en el amor y la apreciación de lo bello. O en el sufrimiento, aceptado – quizás ofrecido como un sacrificio–, donde se alcanza, sugiere Frankl⁴¹,

aspiración a vivir para siempre. ¿Cómo pensar en su supervivencia más allá de la muerte? Algunos han imaginado varias formas de *reencarnación* (...) La revelación cristiana excluye la reencarnación y habla de un cumplimiento que el hombre está llamado a realizar en el curso de una única existencia sobre la tierra. Este cumplimiento del propio destino lo alcanza el hombre en el don sincero de sí, un don que se hace posible solamente en el encuentro con Dios. Por tanto, el hombre halla en Dios la plena realización de sí: *esta es la verdad revelada por Cristo*. El hombre se autorrealiza en Dios, que ha venido a su encuentro mediante su Hijo eterno”.

40 La frase, ya citada, es de JUAN PABLO II: Cf. *Evangelium vitae*, n. 49. Ver *supra* nota 18.

41 Ver, por ejemplo, *El hombre en busca de sentido* así como *Homo Patiens*, Barcelona, Herder. Es un tema constante en su antropología.

acaso la más alta cota del valor humano, en esas tres direcciones posibles, a veces integradas en una sola experiencia, no hay vida humana que no pueda encontrar sentido en cada punto de su trayectoria.

Ahora bien, en un planteamiento que se detuviera allí parecería subrayarse tan solo la importancia de encontrar sentido *en cada instante*, más que en el conjunto de la vida. Sería pensado entonces de modo un tanto fragmentario, cuando sin embargo la persona necesita construir una narración integrada de sí misma y de su vida, como de hecho lo hace en mayor o menor medida.

Por lo pronto, a falta de otro hilo conductor, teje su historia por la conciencia que tiene de sí como sujeto –activo o pasivo– de esos múltiples episodios por los que ha pasado y que alcanza a recordar. En especial, aquellos que han marcado su persona, porque han constituido un momento crucial: una decisión que afectaría la trayectoria de muchos años o de la vida entera; una experiencia en la cual se le puso de manifiesto, con mayor hondura, el misterio de lo real o ganó en comprensión de lo humano. Puntos clave, situaciones límite vividas, *timeless moments* acaso, que configuran el relieve de su mundo interior⁴².

Pero el otro hilo conductor de esa historia sería, precisamente, la conciencia de *buscar un mismo fin* en tales acciones realizadas o experiencias vividas. Ello puede imaginarse, de hecho es asumido así en más de un caso, como un programa personal: el *gentleman* que quiere ser coherente consigo mismo⁴³. Sin embargo, la realidad suele desbordar cualquier programa semejante, que busque ante todo coherencia en las acciones. La vida real puede ser incoherente como no podría serlo un relato ficticio que se descompondría, carente de unidad interna. En la vida hay traspiés y arrepentimiento; trabajos que se emprenden y se ven luego como inútiles o superfluos; decisiones que han de ser modificadas, de tal manera que, percibido de lejos, el conjunto podría parecer un todo accidental y la vida una deriva continua.

Lo que puede proporcionar un hilo conductor más constante es esa llamada que señala la plenitud del sujeto en la medida en la cual nos orienta a un fin *trascendente* que, por ello, podría ser alcanzado en contextos diversos

42 He tratado del punto en “Existencia e historia”, *En busca de nuestra expresión*, Caracas, Centauro, 2006.

43 Cf. NEWMAN, J. H., *Idea of a University*, VIII, 10. En esa conferencia, establece el contraste con el *gentleman* cristiano (n. 8) y sugiere que este deja la coherencia de su vida en manos de Dios (n. 5).

y cambiantes. Hablar de direcciones diversas en las cuales puede realizarse un sentido en la vida –creación, experiencia, sufrimiento– justamente tiene que ver con su posible orientación a esa finalidad trascendente. Asumió quizás el arte –la poesía– como tarea personal y después la vida la colocó ante una situación donde aquello era imposible, como ha ocurrido en las guerras y con los campos de concentración. Pero en todo se puede estar orientado a lo trascendente, en tensión hacia el fundamento último de lo real. En tensión a lo divino.

Cabe que cada acción y cada experiencia sean asumidas por amor al Bien supremo. Así, nos plantea Tomás de Aquino, cómo el fin y la perfección última del alma humana está en que trascienda, por el conocimiento y el amor, todo el orden de las creaturas y llegue al primer principio, Dios⁴⁴.

Esto es posible, sin embargo, por una parte, porque se ha alcanzado conciencia del fundamento y fin último de lo real. Por la otra, porque se descubre el amor como acto en el cual se alcanza y completa la perfección de la persona.

Dos textos de Tomás de Aquino resultan aquí particularmente relevantes. Pertenecen a su tratado de la caridad en la *Suma teológica*. Nos dice, primero, que “el fin de todas las acciones y afecciones humanas es el amor de Dios, por el cual máximamente alcanzamos el último fin”⁴⁵. Explica luego cómo el acto interior de la caridad no es similar a las acciones exteriores. “Pues el acto interior de la caridad tiene razón de fin, puesto que el último bien del hombre consiste en que el alma se una a Dios, según aquello del Salmo 72, 28: *Adherirme a Dios es mi bien.*” Las acciones exteriores, en cambio, son como algo ordenado al fin⁴⁶.

Tenemos allí varias afirmaciones cruciales. Ante todo, que (i) alcanzamos nuestro fin último mediante el amor. Lejos de quitar importancia a la inteligencia y la captación intelectual, ello la presupone, como hemos tenido ocasión de ver. Pero también la completa, en cuanto lleva a la persona que co-

44 II *Contra Gentiles* 87: “Finis autem animæ humanæ et ultima perfectio eius est quod per cognitionem et amorem transcendat totum ordinem creaturarum et pertingat ad primum principium, quod Deus est”.

45 II-II, 27, 6, c: “Finis autem omnium actionum humanarum et affectionum est Dei dilectio, per quem maxime attingimus ultimum finem”.

46 II-II 27, 6 ad 3m: “Nec est simile de interiori actu caritatis et exterioribus actibus. Nam interior actus caritatis habet rationem finis: quia ultimum bonum hominis consistit in hoc quod anima Deo inhæreat secundum illud Ps. 72, 28: *Mihi autem adherere Deo bonum est.* Exteriores actus sunt sicut ad finem”.

noce a una plena unión con lo conocido. Por el amor nos unimos a lo amado y nos transfiguramos en ello.

(ii) Se trata, por otra parte, del amor de Dios, en la medida en la cual ya hemos podido reconocer a Dios como fuente de lo real, Ser en sentido pleno, Bien absoluto y eterno. Reconocimiento que, a su vez, nos hizo ver la orientación final del destino humano, al discernir en lo real lo pasajero de lo permanente.

(iii) El amor es acto *interior* de la persona en cuanto realiza la adhesión al fin de la acción. Cada acción tiene un objeto próximo, que le da su primera definición; y una finalidad última que la completa. El fin asumido no podría cambiar la naturaleza de la acción: es el sentido en el cual suele decirse que “el fin no justifica los medios”. Matar a un inocente no podría ser asumido por amor al bien.

Pero es el fin lo que da su última definición a lo que hacemos: es el sentido en el cual podemos decir que la menor acción realizada por amor resulta un acto de amor. Preparar la comida de la familia tiene una primera dimensión técnica (hay que saber cocinar), una dimensión ética (se hace por el bien de la familia) y una dimensión espiritual (puede estar animado por el amor a Dios).

Solo en el acto interior de amor alcanzamos el último fin. Por ello señala Santo Tomás que las acciones exteriores son como algo ordenado al fin. Así, *mucho hace el que mucho ama*⁴⁷.

Puede asumirse, como finalidad trascendente que da su sentido a la vida, y permite la integración de una historia personal, aun con las posibles incoherencias (que se dan a otro nivel), el amor a Dios. Hacerlo, transfigura la existencia, no tan solo porque otorga significado y valor a cada momento, sino porque da su dimensión completa a la comunión de personas. En su obra sobre la *Ciudad de Dios*, San Agustín lo ha condensado en fórmula breve. Tras haber recordado el verso del salmo (72, 28), que leímos en el texto de Santo Tomás –*Adherirme a Dios es mi bien*–, propone: A este bien debemos ser conducidos por aquellos que nos aman y conducir nosotros a los que amamos⁴⁸.

47 *Imitación*, I, xv.

48 *De Civitate Dei* x, 3, 2: “Ad hoc bono debemus, et a quibus diligimur duci, et quos diligimus ducere”.

El amor lleva al don de sí mismo y lo efectúa. En la unión de amor a Dios, la persona se vierte en alabanza y acción de gracias, al tiempo que ve cada cometido concreto como medio de unirse a Él. Al tomar conciencia de su finalidad última y hacer efectivo el amor, ve en la otra persona, a la que ama, alguien también destinado a esa plenitud de amor, que constituye su llamada y el núcleo arcano de su persona.

Es el descubrimiento del *don de sí* en el amor –a Dios, al prójimo– como clave y camino de realización personal.

Alcanzamos aquí el límite de la meditación filosófica. Llegamos al umbral de la fe. Esta vida transfigurada, que es la existencia entendida como lugar y ocasión de amor, podrá ser luego comprendida, realizada –por la autorrevelación de Dios, Absoluto Personal– como una vida en la fe, la esperanza y el amor.

La meditación filosófica –que nos ha traído aquí– culmina y debe contemplar en silencio.

CUADERNOS DE ANUARIO FILOSÓFICO
SERIE UNIVERSITARIA

(Los números que no aparecen están agotados)

- 2 Angel Luis González, *El absoluto como "causa sui" en Spinoza* (1992), (1996, 2ª ed.), (2000, 3ª ed.)
- 3 Rafael Corazón, *Fundamentos y límites de la voluntad. El libre arbitrio frente a la voluntad absoluta* (1992), (1999, 2ª ed. corregida)
- 12 Blanca Castilla, *Las coordenadas de la estructuración del yo. Compromiso y fidelidad según Gabriel Marcel* (1994), (1999, 2ª ed.)
- 18 Rafael Corazón, *Las claves del pensamiento de Gassendi* (1995)
- 22 René Descartes, *Dios: su existencia*. Selección de textos, introducción, traducción y notas de José Luis Fernández-Rodríguez (2001, 2ª ed.)
- 27 Tomás de Aquino, *El bien*. Selección de textos, introducción, traducción y notas de Jesús García López (1996)
- 29 Alfredo Rodríguez Sedano, *El argumento ontológico en Fénelon* (1996)
- 34 Charles S. Peirce, *Un argumento olvidado en favor de la realidad de Dios*. Introducción, traducción y notas de Sara F. Barrera (1996); Versión on-line: www.unav.es/gep/Barrera/cua34.html
- 35 Descartes, *Dios. Su naturaleza*. Selección de textos, introducción, traducción y notas de José Luis Fernández Rodríguez (1996) (2001, 2ª ed.)
- 41 Alfredo Rodríguez, *La prueba de Dios por las ideas en Fénelon* (1997)
- 45 Gonzalo Génova, Charles S. Peirce: *La lógica del descubrimiento* (1997); Versión on-line: www.unav.es/gep/Genova/cua45.html
- 46 Fernando Haya, *La fenomenología metafísica de Edith Stein: una glosa a "Ser finito y ser eterno"* (1997)
- 48 Ricardo Yepes, *La persona y su intimidad*, edición a cargo de Javier Aranguren (1997), (1998, 2ª ed.)
- 52 Ignasi Miralbell, *Duns Escoto: la concepción voluntarista de la subjetividad* (1998)
- 55 David Hume, *Dios*. Selección de textos, introducción, traducción y notas de José Luis Fernández-Rodríguez (1998) (2001, 2ª ed.)
- 58 Mercedes Rubio, *Los límites del conocimiento de Dios según Alberto Magno* (1998)
- 60 Leonardo Polo, *La voluntad y sus actos (II)* (1998)
- 64 Nicolás de Cusa, *Diálogos del idiota*. Introducción y traducción de Angel Luis González (1998) (2000, 2ª ed.)
- 68 Tomás de Aquino, *Comentario al Libro VI de la Metafísica de Aristóteles. De qué manera la metafísica debe estudiar el ente*. Traducción y edición de Jorge Morán (1999)
- 69 Tomás de Aquino, *Comentario al Libro VII de la Metafísica de Aristóteles*. Prólogo, traducción y edición de Jorge Morán (1999)
- 70 Tomás de Aquino, *Comentario al Libro VIII de la Metafísica de Aristóteles. Los principios de las substancias sensibles*. Prólogo, traducción y edición de Jorge Morán (1999)
- 71 Ignacio Falgueras Salinas, *Perplejidad y Filosofía Trascendental en Kant* (1999)

- 75 Ana Marta González, *El Faktum de la razón. La solución kantiana al problema de la fundamentación de la moral* (1999)
- 79 George Berkeley, *Dios*. Introducción, selección de textos y traducción de José Luis Fernández-Rodríguez (1999)
- 82 Francisco Molina, *La sindéresis* (1999)
- 87 Tomás de Aquino, *De Veritate, cuestión 15. Acerca de la razón superior e inferior*. Introducción, traducción y notas de Ana Marta González (1999)
- 88 Jesús García López, *Fe y Razón* (1999)
- 91 Tomás de Aquino, *De Veritate, cuestión 19. Sobre el conocimiento del alma tras la muerte*. Introducción, traducción y notas de José Ignacio Murillo (1999)
- 92 Tomás de Aquino, *Comentario al Libro IV de la Metafísica de Aristóteles*. Prólogo, traducción y edición de Jorge Morán (1999)
- 94 Jesús García López, *Elementos de metodología de las ciencias* (1999)
- 95 M^a Elvira Martínez Acuña, *Teoría y práctica política en Kant. Una propuesta de encaminamiento hacia la paz y sus límites* (2000)
- 96 Tomás Melendo Granados, *Esbozo de una metafísica de la belleza* (2000)
- 97 Antonio Schlatter Navarro, *El liberalismo político de Charles Taylor* (2000)
- 98 Miguel Ángel Balibrea, *La realidad del máximo pensable. La crítica de Leonardo Polo al argumento de San Anselmo* (2000)
- 99 Nicolás de Cusa, *El don del Padre de las luces*. Introducción, traducción y notas de Miguel García González (2000)
- 100 Juan José Padial, *La antropología del tener según Leonardo Polo* (2000)
- 101 Juan Fernando Sellés, *Razón Teórica y Razón Práctica según Tomás de Aquino* (2000)
- 102 Miguel Acosta López, *Dimensiones del conocimiento afectivo. Una aproximación desde Tomás de Aquino* (2000)
- 103 Paloma Pérez Ilzarbe y Raquel Lázaro (eds.), *Verdad, Bien y Belleza. Cuando los filósofos hablan de valores* (2000)
- 104 Valle Labrada, *Funciones del Estado en el pensamiento iusnaturalista de Johannes Messner* (2000)
- 105 Patricia Moya, *La intencionalidad como elemento clave en la gnoseología del Aquinate* (2000)
- 106 Miguel Ángel Balibrea, *El argumento ontológico de Descartes. Análisis de la crítica de Leonardo Polo a la prueba cartesiana* (2000)
- 107 Eduardo Sánchez, *La esencia del hábito según Tomás de Aquino y Aristóteles* (2000)
- 108 Tomás de Aquino, *De Veritate, cuestión 2. La ciencia de Dios*. Traducción de Ángel Luis González (2000)
- 109 Rafael Mies Moreno, *La inteligibilidad de la acción en Peter F. Drucker* (2000)
- 110 Jorge Mittelmann, *Pensamiento y lenguaje. El Cours de Saussure y su recepción crítica en Jakobson y Derrida* (2000)
- 111 Tomás de Aquino, *De Veritate, cuestión 26. Las pasiones del alma*. Introducción, traducción y notas de Juan Fernando Sellés (2000)
- 112 Tomás de Aquino, *Comentario al Libro V de la Metafísica de Aristóteles*. Introducción, traducción y edición de Jorge Morán (2000)
- 113 María Elton, *La is-ought question. La crítica de T. Reid a la filosofía moral de D. Hume* (2000)
- 115 Tomás de Aquino, *Sobre la naturaleza de la materia y sus dimensiones indeterminadas*. Introducción, texto bilingüe y notas de Paulo Faitanin (2000)
- 116 Roberto J. Brie, *Vida, psicología comprensiva y hermeneútica. Una revisión de categorías diltheyanas* (2000)
- 117 Jaume Navarro Vives, *En contacto con la realidad. El realismo crítico en la filosofía de Karl Popper* (2000)

- 118 Juan Fernando Sellés, *Los hábitos adquiridos. Las virtudes de la inteligencia y la voluntad según Tomás de Aquino* (2000)
- 119 Tomás de Aquino, *De Veritate, cuestión 6. La predestinación*. Traducción de Ángel Luis González (2000)
- 120 Consuelo Martínez Priego, *Las formulaciones del argumento ontológico de Leibniz*. Recopilación, traducción, comentario y notas de Consuelo Martínez Priego (2000)
- 121 Tomás de Aquino, *De Veritate, cuestión 25. Acerca de la sensualidad*. Introducción, traducción y notas de Juan Fernando Sellés (2001)
- 122 Jorge Martínez Barrera, *La política en Aristóteles y Tomás de Aquino* (2001)
- 123 Héctor Velázquez Fernández, *El uno: sus modos y sentidos en la Metafísica de Aristóteles* (2001)
- 124 Tomás de Aquino, *De Potentia Dei, cuestiones 1 y 2. La potencia de Dios considerada en sí misma. La potencia generativa en la divinidad*. Introducción, traducción y notas de Enrique Moros y Luis Ballesteros (2001)
- 125 Juan Carlos Ossandón, *Felicidad y política. El fin último de la polis en Aristóteles* (2001)
- 126 Andrés Fuertes, *La contingencia en Leibniz* (2001)
- 127 Tomás de Aquino, *De Veritate, cuestión 4. Acerca del Verbo*. Introducción y traducción de M^a Jesús Soto Bruna (2001)
- 128 Tomás de Aquino, *De Potentia Dei, cuestión 3. La creación*. Introducción, traducción y notas de Ángel Luis González y Enrique Moros (2001)
- 129 Tomás de Aquino, *De Veritate, cuestión 12. Sobre la profecía*. Traducción y notas de Ezequiel Téllez (2001)
- 130 Paulo Faitanin, *Introducción al "problema de la individuación" en Aristóteles* (2001)
- 131 Tomás de Aquino, *De Veritate, cuestión 22. El apetito del bien*. Introducción, traducción y notas de Juan Fernando Sellés (2000)
- 132 Héctor Velázquez Fernández, *Lo uno y lo mucho en la Metafísica de Aristóteles* (2001)
- 133 Luz Imelda Acedo Moreno, *La actividad divina inmanente* (2001)
- 134 Luz González Umeres, *La experiencia del tiempo humano. De Bergson a Polo* (2001)
- 135 Paulo Faitanin, *Ontología de la materia en Tomás de Aquino* (2001)
- 136 Ricardo Oscar Díez, *¿Si hay Dios, quién es? Una cuestión planteada por San Anselmo de Cantorbery en el Proslogion* (2001)
- 137 Julia Urabayen, *Las sendas del pensamiento hacia el misterio del ser. La filosofía concreta de Gabriel Marcel* (2001)
- 138 Paulo Sergio Faitanin, *El individuo en Tomás de Aquino* (2001)
- 139 Genara Castillo, *La actividad vital humana temporal* (2001)
- 140 Juan A. García González, *Introducción a la filosofía de Emmanuel Levinas* (2001)
- 141 Rosario Athié, *El asentimiento en J. H. Newman* (2001)
- 142 Tomás de Aquino, *De Veritate, cuestión 10. La mente*. Traducción de Ángel Luis González (2001)
- 143 Francisca R. Quiroga, *La dimensión afectiva de la vida* (2001)
- 144 Eduardo Michelena Huarte, *El confín de la representación. El alcance del arte en A. Schopenhauer I* (2001)
- 145 Eduardo Michelena Huarte, *El mundo como representación artística. El alcance del arte en A. Schopenhauer II* (2001)
- 146 Raúl Madrid, *Sujeto, sociedad y derecho en la teoría de la cultura de Jean Baudrillard* (2001)
- 147 Tomás de Aquino, *De Veritate, cuestión 14. La fe*. Introducción, traducción y notas de Santiago Gelonch y Santiago Argüello (2001)

- 148 Tomás de Aquino, *De Veritate, cuestión 23. Sobre la voluntad de Dios*. Introducción, traducción y notas de M^a Socorro Fernández (2002)
- 149 Paula Lizarraga y Raquel Lázaro (eds.), *Nihilismo y pragmatismo. Claves para la comprensión de la sociedad actual* (2002)
- 150 Mauricio Beuchot, *Estudios sobre Peirce y la escolástica* (2002)
- 151 Andrés Fuertes, *Prometeo: de Hesíodo a Camus* (2002)
- 152 Héctor Zagal, *Horismós, syllogismós, asápheia. El problema de la obscuridad en Aristóteles* (2002)
- 153 Fernando Domínguez, *Naturaleza y libertad en Guillermo de Ockham* (2002)
- 154 Tomás de Aquino, *Comentario al Libro XI de la Metafísica de Aristóteles*. Traducción y notas de Jorge Morán (2002)
- 155 Sergio Sánchez-Migallón, *El conocimiento filosófico en Dietrich von Hildebrand* (2002)
- 156 Tomás de Aquino, *De Veritate, 7. El libro de la vida*. Traducción de Ángel Luis González (2002)
- 157 María Pía Chirinos, *Antropología y trabajos. Hacia una fundamentación filosófica de los trabajos manuales y domésticos* (2002)
- 158 Juan Fernando Sellés, Rafael Corazón y Carlos Ortiz de Landázuri, *Tres estudios sobre el pensamiento de San Josemaría Escrivá* (2003)
- 159 Tomás de Aquino, *De Veritate, 20. Acerca de la ciencia del alma de Cristo*. Introducción, traducción y notas de Lucas F. Mateo Seco (2003)
- 160 Carlos A. Casanova, *Una lectura platónica aristotélica de John Rawls* (2003)
- 161 Tomás de Aquino, *De Veritate, 8. El conocimiento de los ángeles*. Introducción, traducción y notas de Ángel Luis González y Juan Fernando Sellés (2003)
- 162 Santiago Collado, *El juicio veritativo en Tomás de Aquino* (2003)
- 163 Juan Fernando Sellés, *El conocer personal. Estudio del entendimiento agente según Leonardo Polo* (2003)
- 164 Paloma Pérez Ilzarbe y José Ignacio Murillo (eds.), *Ciencia, tecnología y sociedad. Un enfoque filosófico* (2003)
- 165 Tomás de Aquino. *De Veritate, 24. El libre albedrío*. Introducción, traducción y notas de Juan Fernando Sellés (2003)
- 166 Juan Fernando Sellés (ed.), *Modelos antropológicos del siglo XX* (2004)
- 167 Luis Romera Oñate, *Finitud y trascendencia* (2004)
- 168 Paloma Pérez-Ilzarbe / Raquel Lázaro (eds.), *Verdad y certeza. Los motivos del escepticismo* (2004)
- 169 Leonardo Polo, *El conocimiento racional de la realidad*. Presentación, estudio introductorio y notas de Juan Fernando Sellés (2004)
- 170 Leonardo Polo, *El yo*. Presentación, estudio introductorio y notas de Juan Fernando Sellés (2004)
- 171 Héctor Velázquez (ed.), *Orígenes y conocimiento del universo. Un acercamiento interdisciplinar* (2004)
- 172 Juan Andrés Mercado, *David Hume: las bases de la moral* (2004)
- 173 Jorge Mario Posada, *Voluntad de poder y poder de la voluntad. Una glosa a la propuesta antropológica de Leonardo Polo a la vista de la averiguación nietzscheana* (2004)
- 174 José María Torralba (ed.), *Doscientos años después. Retornos y relecturas de Kant. Two hundred years after. Returns and re-interpretations of Kant* (2005)
- 175 Leonardo Polo, *La crítica kantiana del conocimiento*. Edición preparada y presentada por Juan A. García González (2005)
- 176 Urbano Ferrer, *Adolf Reinach. Las ontologías regionales* (2005)
- 177 María J. Binetti, *La posibilidad necesaria de la libertad. Un análisis del pensamiento de Søren Kierkegaard* (2005)

- 178 Leonardo Polo, *La libertad trascendental*. Edición, prólogo y notas de Rafael Corazón (2005)
- 179 Leonardo Polo, *Lo radical y la libertad*. Edición, prólogo y notas de Rafael Corazón (2005)
- 180 Nicolás de Cusa, *El No-otro*. Traducción, introducción y notas de Ángel Luis González (2005)
- 181 Gloria Casanova, *El Entendimiento Absoluto en Leibniz* (2005)
- 182 Leonardo Polo, *El orden predicamental*. Edición y prólogo de Juan A. García González (2005)
- 183 David González Ginocchio, *El acto de conocer. Antecedentes aristotélicos de Leonardo Polo* (2005)
- 184 Tomás de Aquino, *De Potentia Dei, 5. La conservación*. Introducción, traducción y notas de Nicolás Prieto (2005)
- 185 Luz González Umeres, *Imaginación, memoria y tiempo. Contrastes entre Bergson y Polo*. (2005)
- 186 Tomás de Aquino, *De Veritate, 18. Sobre el conocimiento del primer hombre en el estado de inocencia*. Introducción, traducción y notas de José Ignacio Murillo (2006)
- 187 Spinoza, *El Dios de Spinoza*. Selección de textos, traducción e introducción de José Luis Fernández (2006)
- 188 Leonardo Polo, *La esencia humana*. Estudio introductorio y notas de Genara Castillo (2006)
- 189 Leonardo Polo, *El logos predicamental*. Edición, presentación y notas de Juan Fernando Sellés y Jorge Mario Posada (2006)
- 190 Tomás de Aquino, *De Veritate, 29. La gracia de Cristo*. Traducción, introducción y notas de Cruz González-Ayesta (2006)
- 191 Jorge Mario Posada, *Lo distintivo del amar. Glosa libre al planteamiento antropológico de Leonardo Polo* (2007)
- 192 Luis Placencia, *La ontología del espacio en Kant* (2007)
- 193 Luis Xavier López Farjeat y Vicente de Haro Romo, *Tras la crítica literaria. Hacia una filosofía de la comprensión literaria* (2007)
- 194 Héctor Velázquez, *Descifrando el mundo. Ensayos sobre filosofía de la naturaleza* (2007)
- 195 Felipe Schwember, *El giro kantiano del contractualismo* (2007)
- 196 Locke, *El Dios de Locke*. Introducción, selección de textos y traducción de José Luis Fernández (2007)
- 197 Jesús María Izaguirre y Enrique R. Moros, *La acción educativa según la antropología trascendental de Leonardo Polo* (2007)
- 198 Jorge Mario Posada, *La intencionalidad del inteligir como iluminación. Una glosa al planteamiento de Leonardo Polo* (2007)
- 199 Juan Duns Escoto, *Naturaleza y voluntad. Quaestiones super libros Metaphysicorum Aristotelis, IX, q. 15*. Introducción, traducción y notas de Cruz González Ayesta (2007)
- 200 Nicolás de Cusa, *El Berilo*. Introducción, traducción y notas de Ángel Luis González (2007)
- 201 Jesús García López, *El alma humana y otros escritos inéditos*. Presentación y edición de José Ángel García Cuadrado (2007)
- 202 Luz Imelda Acedo Moreno, *Richard Stanley Peters: una revolución en la filosofía de la educación. Actividad intelectual y praxis educativa* (2007)
- 203 Juan Cruz Cruz (ed.), *Ley natural y niveles antropológicos. Lecturas sobre Tomás de Aquino* (2008)
- 204 Óscar Jiménez Torres, *Definiciones y demostraciones en las obras zoológicas de Aristóteles. El acto y la potencia en el conocimiento demostrativo* (2008)
- 205 Nicolás González Vidal, *La pasión de la tristeza y su relación con la moralidad en Santo Tomás de Aquino* (2008)

- 206 María Alejandra Mancilla Drpic, *Espectador imparcial y desarrollo moral en la ética de Adam Smith* (2008)
- 207 Leonardo Polo, *El hombre en la historia*. Presentación y edición de Juan A. García González (2008)
- 208 Jorge Mario Posada, “Primalidades” de la amistad “de amor” (2008)
- 209 Daniel Mansuy Huerta, *Naturaleza y comunidad. Una aproximación a la recepción medieval de la Política: Tomás de Aquino y Nicolás Oresme* (2008)
- 210 José Manuel Núñez Pliego, *Abstracción y separación. Estudio sobre la metafísica de Tomás de Aquino* (2009)
- 211 Jorge Peña Vial, *El mal para Paul Ricoeur* (2009)
- 212 Mario Šilar / Felipe Schwember, *Racionalidad práctica. Intencionalidad, normatividad y reflexividad* (2009)
- 213 Agustín López Kindler, *¿Dioses o Cristo? Momentos claves del enfrentamiento pagano al cristianismo* (2009)
- 214 David González Ginocchio, *Metafísica y libertad. Comunicaciones presentadas en las XLVI Reuniones Filosóficas de la Universidad de Navarra* (2009)
- 215 Carlos Llano, *Análisis filosófico del concepto de motivación* (2009)
- 216 Juan Fernando Sellés, *Intuición y perplejidad en la antropología de Scheler*, Introducción, selección de textos y glosas (2009)
- 217 Leonardo Polo Barrena, *Introducción a Hegel*. Edición y presentación de Juan A. García González (2010)
- 218 Francisco O’Reilly, *Avicena y la propuesta de una antropología aristotélico-platónica. Introducción a los textos* (2010)
- 219 Ángel Pacheco Jiménez, *Potencia y oposición. Un acercamiento a las nociones de potencia racional, potencia de la contradicción y potencia de la contrariedad según los comentarios de Santo Tomás a la Metafísica de Aristóteles* (2010)
- 220 Maite Nicuesa, *La tristeza y su sujeto según Tomás de Aquino* (2010)
- 221 Luz González Umeres, *La creación artística. Una explicación filosófica* (2010)
- 222 Josep-Ignasi Saranyana, *Por qué sufren los buenos y triunfan los malos. Comentario literal de Tomás de Aquino al libro de Job (capítulos 1-3)*, Traducción, estudio preliminar y notas (2010)
- 223 Josu Ahedo, *El conocimiento de la naturaleza humana desde la sindéresis. Estudio de la propuesta de Leonardo Polo* (2010)
- 224 David González Ginocchio, *La metafísica de Avicena: La arquitectura de la ontología* (2010)
- 225 Gastón Robert Tocornal, *Armonía Preestablecida” versus” Influjo Físico*. Un estudio acerca del problema de la interacción de las sustancias naturales en la filosofía temprana de Kant (1746-1756) (2010)
- 226 Eduardo Molina Cantó, *Husserl y la crítica de la razón lógica* (2010)
- 227 Juan Fernando Sellés, *Los filósofos y los sentimientos* (2010)
- 228 Hugo Costarelli Brandi, ‘Pulchrum’, *Origen y originalidad del ‘quae vista placent’ en Santo Tomás de Aquino* (2010)
- 229 Lorenzo Vicente Burgoa, *La filosofía del juicio según Tomás de Aquino* (2010)
- 230 Rafael Tomás Caldera, *Entender es decir* (2011)
- 231 Emilio Vicuña Zauschkevich, *Para una fenomenología de la acción* (2011)
- 232 Ignacio A. Silva, *Indeterminismo en la Naturaleza y Mecánica Cuántica* (2011)
- 233 Stefano Straulino, *La “Refutación del idealismo” en Kant* (2011)
- 234 Fernando Haya Segovia, *Tiempo y método en Max Scheler* (2011)
- 235 Nicolás de Cusa, *El Dios escondido*, Texto bilingüe, Introducción, traducción y notas de Ángel Luis González (2011)

- 236 Piotr Roszak, *El comentario de Santo Tomás de Aquino al Salmo 50(51). Traducción y Estudios* (2011)
- 237 Jorge Mario Posada, *Sobre el logos como unificación matemática de la dual intelectual racional en la persona humana* (2011)
- 238 Mariona Villaro, *Naturaleza humana y libertad* (2011)
- 239 Juan Fernando Sellés, *Dietrich de Freiberg (Teodorico el Teutónico, 1250-1310/20). Claves filosóficas de un maestro olvidado* (2011)
- 240 Susana Christiansen, *La unidad dinámica de la acción humana, desde la teleología de Tomás de Aquino* (2011)
- 241 Ángel Luis González (ed.), *La intermediación de filosofía y teología. Santo Tomás de Aquino. San Buenaventura. Nicolás de Cusa. Francisco Suárez* (2011)
- 242 José Díez Deustua, *El concepto de deliberación en el comentario de Santo Tomás de Aquino al libro VI de la Ética a Nicómaco* (2012)
- 243 Mario Molina Maydl, *El surgimiento de la sensibilidad pura* (2012)
- 244 Ángel Luis González (ed.), *Metafísica modal en G. W. Leibniz* (2012)
- 245 Juan Fernando Sellés, *Claves metódicas a la obra de Søren Kierkegaard* (2012)
- 246 Agustín Echavarría / Juan F. Franck (eds), *La causalidad en la filosofía moderna. De Suárez al Kant precrítico* (2012)
- 247 David González Ginocchio / M^a Idoya Zorroza (eds.), *Estudios sobre la libertad en la filosofía de Leonardo Polo* (2012)
- 248 Enrique V. Muñoz Pérez, *Heidegger y Scheler: Estudios sobre una relación olvidada* (2013)