

UNIVERSIDAD DE NAVARRA
FACULTAD ECLESIAÍSTICA DE FILOSOFÍA

LEONARDO BRAVO GUTIÉRREZ

**EL SENTIDO DE LA VIDA EN LA ENCÍCLICA
*FIDES ET RATIO***

Extracto de la Tesis Doctoral presentada en la
Facultad Eclesiástica de Filosofía de la Universidad de Navarra

PAMPLONA
2007

Ad normam Statutorum Facultatis Philosophiae Universitatis Navarrae
perlegimus et adprobavimus

Pampilonae, die 12 mensis decembris anni 2006

Prof. Dr. Henricus MOROS Prof. Dr. Ioseph Angelus GARCÍA CUADRADO

Coram tribunali, die 22 mensis iunii anni 2006, hanc
dissertationem ad Lauream Candidatus palam defendit

Secretarius Facultatis
Sr. D. Eduardus FLANDES

CUADERNOS DE FILOSOFÍA
Excerpta e Dissertationibus in Philosophia

Vol. XVII, n. 4

PRESENTACIÓN

El 16 de octubre de 1998 el Cardenal Ratzinger, ahora Papa Benedicto XVI, entonces Prefecto de la Congregación para la Doctrina de la Fe, presenta la encíclica *Fides et ratio* en la Sala de Prensa de la Santa Sede. Ratzinger hace notar que en la elaboración del documento ha trabajado «un amplio círculo de filósofos» durante unos doce años; pero aclara que el Papa Juan Pablo II tenía ya la idea central del documento a principios de 1982 y la intención de referirse al tema desde el principio mismo de su pontificado.

El objetivo de la *Fides et ratio*, en palabras del entonces Cardenal Ratzinger, es: «volver a darle confianza al hombre contemporáneo en la posibilidad de encontrar una respuesta segura a sus inquietudes y exigencias esenciales, e invitar a la conciencia humana a enfrentarse al problema del fundamento del existir y del vivir y a reconocer la verdad de Dios como principio de la verdad de la persona y del mundo entero» (ACI, Vaticano).

En el presente trabajo se muestra la relevancia que la Encíclica *Fides et Ratio* otorga a la tradición. La tradición en sus diversas manifestaciones muestra lo que es el hombre y transmite algunas de las respuestas que se han dado al problema de la vida humana. Según la Encíclica, existe una estrecha relación entre cultura, filosofía y religión; esta convicción se muestra expresamente en las siguientes palabras: las verdades religiosas «en cierta medida hunden sus raíces también en la filosofía»¹ ya que de hecho las verdades filosóficas «están contenidas en las respuestas que las diversas religiones ofrecen en sus tradiciones a las cuestiones últimas»². Es posible detectar a lo largo de la historia una serie de relaciones entre tradición, cultura, religión y filosofía. A lo largo de las próximas páginas intentamos aclarar en que consiste esta relación.

1. JUAN PABLO II, «Encíclica *Fides et Ratio*», AAS 91 (1999) 5-88, n. 30a. En adelante se citará el número interno y, dentro de cada número, con una letra, el párrafo correspondiente.

2. *Ibid.*

ÍNDICE DE LA TESIS

INTRODUCCIÓN	9
--------------------	---

CAPÍTULO I

EL CONTEXTO DE LA ENCÍCLICA *FIDES ET RATIO* Y SU PROPUESTA DE INVESTIGACIÓN ACERCA DEL SENTIDO DE LA VIDA

1. EL CONTEXTO DE LA ENCÍCLICA	17
1.1. La fragmentación del saber	17
1.2. Los retos actuales de la filosofía	22
2. PROPUESTA DE INVESTIGACIÓN ACERCA DEL SENTIDO DE LA VIDA	26
2.1. El texto de la <i>Fides et ratio</i>	26
2.2. ¿La verdad o el sentido del hombre?	29
2.3. Del asombro a la pregunta por el sentido	32
2.4. Relación honesta con respecto a la verdad	38
2.5. Del fenómeno al fundamento	44

CAPÍTULO II

LA VIDA

1. LA MANERA DE COMPRENDER LA VIDA	51
1.1. El planteamiento clásico	51
1.2. La emergencia del pensamiento	56
1.3. El dualismo como desintegración de la vida	59
2. PREMISAS DE LA INVESTIGACIÓN	63
3. LA VIDA HUMANA	70
3.1. La peculiar inmersión del hombre en el mundo	70
3.2. La libertad	72

CAPÍTULO III

EL TÉRMINO «SENTIDO»

1. LA EVOLUCIÓN DEL SIGNIFICADO LINGÜÍSTICO	86
1.1. Diversas concepciones del significado lingüístico	87

1.2. La aplicación de las teorías lingüísticas a la vida	94
1.3. Una postura alternativa a la filosofía analítica	109
2. La cuestión de la finalidad	114
2.1. Sentido final-télico	114
2.2. Sentido final-funcional	136
2.3. El alcance de la finalidad y de la funcionalidad	142
3. Otras clases de sentido	150
3.1. El sentido formal	150
3.2. La motivación	155
3.3. El valor	156
3.4. La razón, significación o contenido inteligible	161
3.5. El sinsentido	165
4. El sentido y la vida humana	172
4.1. El estudio de la vida humana	172
4.2. La apertura del sentido	174
4.3. La relatividad del sentido como un camino al absoluto	177

CAPÍTULO IV
LA CUESTIÓN DEL RECONOCIMIENTO Y/O CREACIÓN
DEL SENTIDO DE LA VIDA

1. La solución del problema de la vida	186
2. Un problema histórico	188
3. La naturaleza como criterio de la antropología	190
3.1. El ideal humano en la filosofía centroeuropea	191
3.2. El ideal humano en la filosofía española reciente	193
4. El existencialismo	201
4.1. El existencialismo de Sartre	203
4.2. El Mito de Sísifo	209
4.3. El debate reciente en el existencialismo analítico	214
5. Algunas correcciones al existencialismo	223
5.1. El problema del mal	224
5.2. La autonomía como un imposible humano	229
5.3. El sentido receptivo de la vida	233
5.4. La cuestión del subjetivismo	239
6. El conocimiento de la vida y su sentido	252
6.1. Condiciones teóricas	252
6.2. Condiciones prácticas	260

CAPÍTULO V
LA NATURALEZA HUMANA EN LA CULTURA
Y EL PAPEL DE LA TRADICIÓN

1. Naturaleza y cultura	269
1.1. La cultura como extensión de la naturaleza	269
1.2. La comprensión de la vida en las formas culturales	284

2. Tradición, verdad y persona	311
2.1. El trasfondo de la tradición	311
2.2. El acceso a la cultura	321
2.3. La capacidad de trascender la naturaleza y la tradición	334
3. La superación de la cultura	336
3.1. El juicio crítico sobre la tradición	336
3.2. La cosmovisión como decantado de la experiencia	339
3.3. El papel de la razón	341

CAPÍTULO VI

APERTURA RACIONAL Y ENCUENTRO CON LA VERDAD

1. Apertura al don de la realidad	349
1.1. La riqueza de la realidad	351
1.2. La finalidad del conocimiento	353
2. Antropología del conocimiento	355
2.1. ¿Qué quiere decir pensar?	357
2.2. Esta clase de principio es el hombre	362
2.3. El lugar de la fe en el conocimiento	364
3. Apertura al don de la persona	368
3.1. Carácter fundamental de la confianza en el conocimiento	369
3.2. La persona como ser en relación	371
4. Significatividad interpersonal	374
5. Apertura al don de Dios	377
5.1. La exigencia de una respuesta radical	378
5.2. El argumento de la libertad	382
5.3. Carácter de donación de la revelación	389
6. La fe en el horizonte de la filosofía	392
CONCLUSIONES	403
INDICE ANALÍTICO	417
INDICE DE AUTORES CITADOS	419
BIBLIOGRAFÍA	421

BIBLIOGRAFÍA DE LA TESIS

- AGUILAR LÓPEZ, J. M., *Trascendencia y alteridad: estudio sobre E. Lévinas*, EUNSA, Pamplona 1992.
- ALFARO, J., «La cuestión del sentido y el sentido de la cuestión», *Gregorianum* 66 (1985) 387-403.
- «Ludwig Wittgenstein ante la cuestión del sentido de la vida», *Gregorianum* 67 (1986) 693-744.
- *De la cuestión del hombre a la cuestión de Dios*, Sígueme, Salamanca 1988.
- ALSTON, W.P., *The Inductive Argument from Evil and the Human Cognitive Condition*, en J. E. TOMBERLIN (ed.), *Philosophical Perspectives, 5: Philosophy of Religion*, Ridgeview, Atascadero 1991.
- ALVIRA, R., *La noción de finalidad*, EUNSA, Pamplona 1978.
- *Dimensiones de la voluntad*, Dossat, Madrid 1988.
- *La razón de ser hombre. Ensayo acerca de la justificación del ser humano*, Rialp, Madrid 1998.
- *El lugar al que se vuelve. Reflexiones sobre la familia*, EUNSA, Pamplona 1998.
- ANDRÉS-G., J. (ed.), *Relativismo y convivencia. Paradigma cultural de nuestro tiempo*, Aedos, Murcia 2006.
- ANSCOMBE, G. E. M., *An Introduction to Wittgenstein's Tractatus*, Univ. of Pennsylvania Press, Philadelphia 1971.
- ANTISERI, D., «I mendicanti di senso», *Swif-Avvenire* 26/7/2001, <http://lgxserver.uni-ba.it/lei/rassegna/010726e.htm>.
- ARANGUREN, J. (ed.), *Actas del 1º Simposio Internacional Fe Cristiana y Cultura Contemporánea*, EUNSA, Pamplona 1999.
- ARELLANO, J., *Persona y sociedad*, Col. Cuadernos Anuario Filosófico 6, Universidad de Navarra, Pamplona 1993.
- ARISTÓTELES, *Física*, Harvard Univ. Press, Cambridge 1963.
- *Acerca del alma*, Gredos, Madrid 1999.
- *Ética nicomáquea; Ética eudemia*, Gredos, Madrid 1988.
- *Metafísica*, V. GARCÍA YEBRA (trad.), Gredos, Madrid 1998.
- *De Interpretatione; Retórica; Política*, en *The Complete Works of Aristotle*, Jonathan Barnes (ed.), Princeton UP, Oxford 1991.
- *Poética*, V. GARCÍA YEBRA (ed.), Madrid 1992.
- ARTIGAS, M., *La mente del universo*, EUNSA, Pamplona 1999.

- AUDI, R. (ed.), *The Cambridge Dictionary of Philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge 1999.
- AUSTIN, J. L., «Emisiones realizativas», en *Ensayos filosóficos*, Revista de Occidente, Madrid 1975, 217-231.
- *Cómo hacer cosas con palabras*, Paidós, Barcelona, 1981.
- AVICENA, «Prueba de la existencia de Dios por lo posible y lo necesario», en *Sobre metafísica (antología)*, M. CRUZ HERNÁNDEZ (ed.), Revista de Occidente, Madrid 1950.
- AYER, A. J., *The Meaning of Life*, Charles Scribner's Sons, NY 1990.
- COPELAND, B.J.; STOOHOFF, R.H., «Theories of Meaning: After the Use Theory», en G.H.R. PARKINSON (ed.), *An Encyclopedia of Philosophy*, London 1988.
- BACON, F., *El avance del saber*, Alianza, Madrid 1988.
- BAGGINI, J., *What's it all About?: Philosophy and the Meaning of Life*, OUP, Oxford 2005.
- BAIER, K., «The Meaning of Life», en *The Meaning of Life*, E. D. KLEMKE (ed.), OUP, Oxford 2000, cap. 11.
- BARBOTIN, E., *Humanité de l'homme*, Aubier, Paris 1970.
- BARRETT, C., *Ética y creencia religiosa en Wittgenstein*, Alianza, Madrid 1994.
- BARTUCCELLI, M., *Che cos'è la pragmatica*, Bompiani, Milano 1993.
- BELL, D., *Las contradicciones culturales del capitalismo*, Alianza Editorial, Madrid 1977.
- BELLIOTI, R. A., *What is the Meaning of Human Life*, Rodopi, Amsterdam 2001.
- BELLO, A., *Gramática: gramática de la lengua castellana destinada al uso de los americanos, Obras completas*, Tomo IV, La Casa de Bello, Caracas 1995.
- BENATAR, D. (ed.), *Life, Death & Meaning: Key Philosophical Readings on the Big Questions*, Rowman & Littlefield Publishers, Lanham, Md. 2004.
- BERTI, E., «L'uomo è filosofo», *L'Osservatore Romano*, 24.X.98.
- BLACKER, C. (ed.), *Ancient Cosmologies*, Allen & Unwin, Londres 1975.
- BLONDEL, M., *La acción*, BAC, Madrid 1996.
- BLUMENBERG, H., *L'elaborazione del mito*, Il Mulino, Bolonia 1991.
- *Naufragio con espectador*, Visor, Madrid 1995.
- BLUMENFELD, W., *Sentido y sinsentido*, Losada, Buenos Aires 1949.
- BODEI, R., *La filosofía del siglo XX*, Alianza, Madrid 2001.
- BOND, E. J., *Reason and Value*, Univ Press, Cambridge 1983.
- BORGES, J. L., *El Aleph*, Unidad editorial, Madrid 1999.
- BRAGUE, R., *La Sagesse du Monde. Histoire de l'expérience humaine de l'univers*, Fayard, Paris 1999.
- BRITTON, K., *Philosophy and the Meaning of Life*, Cambridge Univ Press, NY 1969.
- BRODY, B. A. (ed.), *Readings in the Philosophy of Religion. An Analytic Approach*, Prentice Hall, Englewood Cliffs 1992.
- BRÜMMER, V., *Theology and Philosophical Inquiry: an Introduction*, Macmillan Press, London; NY 1981.
- CAMUS, A., *L'été*, Gallimard, Paris 1954.
- *El extranjero*, Alianza, Madrid 1984.
- *El mito de Sísifo*, Alianza, Madrid 2001.
- CASSIRER, E., *Las ciencias de la cultura*, Fondo de Cultura Económica, México 1993.
- CHESTERTON, G. K., *Ortodoxia*, Alta Fula, Barcelona 1988.

- CHOZA, J., «Hábito y espíritu objetivo. Estudio sobre la historicidad en Dilthey y Sto. Tomás», *Anuario Filosófico* 9 (1976) 11-71.
- «La escala de la vida», en *Manual de antropología filosófica*, Rialp, Madrid 1988.
- *La supresión del pudor y otros ensayos*, EUNSA, Pamplona 1990.
- CHUDOBA, B., *Los tiempos antiguos y la venida de Cristo*, Rialp, Madrid 1965.
- CONCILIO VATICANO II, *Constitución pastoral Gaudium et spes*, AAS 58 (1966) 1025-1120.
- CONESA, F., *Dios y el mal: La defensa del teísmo frente al problema del mal según Alvin Plantinga*, EUNSA, Pamplona 1996.
- *Filosofía del lenguaje*, Herder, Barcelona 1999.
- CONTE, A. G., *Ludwig Wittgenstein*, Einaudi, Torino 1964.
- CORAZÓN GONZÁLEZ, R., *La verdad, un consenso posible*, Rialp, Madrid 2001.
- COTTIER, G., «La experiencia religiosa en una sociedad secularizada», *Arvo* n°36, 15 de diciembre de 2003, en <http://www.arvo.net>.
- COTTINGHAM, J., *On the Meaning of Life*, Routledge, London 2003.
- CRAIG, E. (ed.), *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, Routledge, London 1998.
- CRUZ CRUZ, J., «Sentido antropológico del mito», *Anuario Filosófico* 4 (1971) 31-84.
- Voz «fin», en *Gran Enciclopedia Rialp*, tomo 10, Rialp, Madrid 1991, 182-185.
- (ed.), *Metafísica de la familia*, EUNSA, Pamplona 1995.
- «El fundamento formal de la ley natural en el siglo de oro. El caso de Vázquez y Suárez», *Anuario Filosófico*, en imprenta.
- DANIELOU, J., *Dios y nosotros*, Taurus, Madrid 1966.
- DANTE, A., *Divina comedia*, Alianza, Madrid 1995.
- DARTIGUES, A., «Les équivoques d'un sens identifié au salut», en *La Révélation. Du sens au salut*, Paris 1985, 46-69.
- DARWALL, S., *Impartial Reason*, Cornell UP, Ithaca, NY 1983.
- DE LEÓN, B., *La verdad en la Encíclica «Fides et Ratio»*, Tesis doctoral Universidad de Navarra, Pamplona 2001, pro manuscripto.
- DELLA MIRANDOLA, P., *De la dignidad del hombre*, Editora Nacional, Madrid 1984.
- DEPOE, J., *The Meaning of Life According to Qohelet*, typescript in www.johnde-poe.com/ecclesiastes.pdf, 8-X-2005.
- DESCARTES, *Carta a Elisabeth*, de 28de junio de 1643; en *Œuvres et Lettres*, A. BRIDOUX (ed.), Gallimard, Paris 1953.
- *Discours de la méthode*, Vrin, Paris 1976.
- Diccionario de la lengua española*, Real Academia Española, 21ª ed, tomo II, Espasa Calpe, Madrid 1992.
- Diccionario Grieto-Español Vox*, JOSÉ M. PABÓN S. DE URBINA (ed.), Barcelona 1968.
- DILTHEY, W., «Los tipos de concepción del mundo», en *Obras VIII*, FCE, México 1954.
- DIONYSIUS, *De Divinibus Nominibus*, en *Corpus Dionysiacum I*, B. R. SUCHLA (ed.), Gruyter, Berlin 1990.
- EDWARDS, P., «Life, Meaning and Value of», *The encyclopedia of Philosophy*, vol 4, Macmillan Company, NY 1967.
- EINSTEIN, A., *Mein Weltbild*, Querido, Amsterdam 1934, S. BARGMANN (trad.), *Ideas and Opinions*, Crown, NY 1954.
- *The Quotable Einstein*, A. CALAPRICE (ed.), Priceton Univ Press, Princeton-NJ 1966.

- ELIADE, M., *Mito y realidad*, Guadarrama, Madrid 1968.
- ELIOT, T.S., «Choruses from the Rock», en *The collected poems and play of T.S. Eliot (1909-1950)*, Harcourt, Brace and World, NY 1971.
- FERRATER MORA, J., *El ser y el sentido*, Revista de occidente, Madrid 1967.
- FERRER SANTOS, U., «Filosofía y cosmovisión», *Anuario Filosófico* 14 (1981) 173-182.
- FERRER, J., *Filosofía de la religión*, Palabra, Madrid 2001.
- FICHTE, J. G., *Grundlage des Naturrechts*, en *Fichtes Werke*, vol. III, I.H. FICHTE (ed.), Berlin 1971.
- FISICHELLA, R., «La vida, ¿tiene un sentido o no?», en *Sobre el aprecio por la vida*, J. L. ORTEGA (ed.), BAC, Madrid 2003, 129-139.
- (ed.), *La Teologia Fondamentale. Convergenze per il Terzo Millennio*, Piemme, Casale Monferrato 1997.
- FOX, M. V., «Qohelet's Epistemology», *Hebrew Union College Annual* 58/1 (1987) 137-155.
- FRANKFURT, H., «The Importance of What We Care About», *Synthese* 53 (1982) 257-272.
- *Las razones del amor: el sentido de nuestras vidas*, Paidós, Barcelona 2004.
- FRANKL, V., *Psicoanálisis y existencialismo*, FCE, México 1978.
- *La voluntad de sentido*, Herder, Barcelona 1988.
- *El hombre en busca de sentido*, Herder, Barcelona 2001.
- FREGE, G., «Sobre el sentido y la referencia» y «Sobre el concepto y el objeto», en *Estudios sobre semántica*, Ariel, Barcelona 1984.
- FREUD, S., *Civilisation and its Discontents*, en J. STRACHEY (ed.), *Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud*, Hogarth, London 1953-74.
- GADAMER, H., *Verdad y método [I]: fundamentos de una hermenéutica filosófica*, A.A. APARICIO Y R. DE AGAPITO (trad.), Sígueme, Salamanca 1991.
- *Dialogando con Gadamer*, C. DUTT (ed.), Cortina, Milan 1995.
- GALLAGHER, K. T., «Meaning and Subjectivity», *International Philosophical Quarterly* 40/2 (2000) 149-159.
- GARCÍA AMILBURU, M., *La educación, actividad interpretativa*, Dykinson, Madrid 2004.
- GARCÍA LÓPEZ, J., «Genealogía de la persona», en *Metafísica de la familia*, J. CRUZ CRUZ (ed.), EUNSA, Pamplona 1995, 251-274.
- GARRIGOU-LAGRANGE, R., *El realismo del principio de finalidad*, Desclée, Buenos Aires 1947.
- GEERTZ, C., *La interpretación de las culturas*, Gedisa, Barcelona 1987.
- GESCHÉ, A., *Dios para pensar. VII, El sentido*, Sígueme, Salamanca 2004.
- GILSON, E., *El espíritu de la filosofía medieval*, Rialp, Madrid 2004.
- GONZÁLEZ DE CARDEDAL, O., *Historia, hombres, Dios*, Cristiandad, Madrid 2005.
- GONZÁLEZ, A. M., «El hombre como buscador: una lectura práctico-existencial de la *Fides et ratio*», *Anuario Filosófico* 32 (1999) 663-688.
- GONZÁLEZ, A. L., *El absoluto como «causa sui» en Spinoza*, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona 1991.
- GOUTIERRE, M. D., *El hombre frente a su muerte: ¿el absurdo o la salvación?*, EUNSA, Pamplona 2002.
- GREGORY, R. L. (ed.), *The Oxford Companion to the Mind*, OUP, Oxford 1988.
- GRIGENTI, F., *L'immagine del mondo e il senso della vita: sul Tractatus di Wittgenstein*, Il Poligrafo, Padova 2003.

- GRIMALDI, N., «Sartre y la libertad cartesiana», *Anuario Filosófico* 19 (1986) 55-83.
- «El aprendizaje de la vida a través del cine y la literatura», *Nuestro Tiempo* 486 (1994) 116-125.
- GUARDINI, R., *Religión y revelación*, Guadarrama, Madrid 1961.
- *Ética. Lecciones en la Universidad de Múnich*, BAC, Madrid 1999.
- HANFLING, O., *The Quest of Meaning*, Basil Blackwell, New York 1987.
- HARLAN, J., «Interview with Hilary Putnam, On Mind, Meaning and Reality», en *Philosophers in Conversation: Interviews from the Harvard Review of Philosophy*, S. PHINEAS UPHAM (ed.), Routledge, New York 2002.
- HARTMANN, N., *Teleologisches Denken*, W. de Gruyter, Berlin 1966.
- HEIDEGGER, M., *Kant und das Problem der Metaphysik*, Vittorio Klostermann, Frankfurt 1951.
- «¿Qué quiere decir pensar?», en *Conferencias y escritos*, Serbal, Barcelona 1994, 113-126.
- *La autoafirmación de la Universidad alemana*, RAMÓN RODRÍGUEZ (trad.), Tecnos, Madrid 1996.
- *El ser y el tiempo*, FCE, Madrid 1980.
- HEPBURN, R. W., «Questions About the Meaning of Life», *Religious Studies* 1 (1966) 125-140.
- HERÁCLITO, *Fragmentos*, L. FARRE (trad), Aguilar, Buenos Aires 1963.
- HERDER, J. G., «Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit», en *Herder's Werke*, H. Düntzer (ed.), 1 Thl., Berlin s.d.
- HILDEBRAND, D., *¿Qué es filosofía?*, Razón y fe, Madrid 1962.
- HILL, D., «The Meaning of Life», *Philosophy Now* 35 (2002) 12-14.
- HOMERO, *La Odisea*, Editores Mexicanos Unidos, México 1978.
- HOYE, W. J., «Truth and Truths: A Crucial Distinction in the Encyclical Letter *Fides et Ratio*», en *Faith and Reason. The Notre Dame Symposium 1999*, T. L. SMITH (ed.), St. Augustine's Press, South Bend 2001.
- HUDSON, W.D., *The Is/Ought Question*, Macmillan, London 1969.
- IZQUIERDO, C., «Uso della Tradizione nella Teologia fondamentale», en *La Teologia Fondamentale. Convergenze per il Terzo Millennio*, R. FISICHELLA (ed.), Piemme, Casale Monferrato 1997.
- «Tradición eclesial y tradiciones culturales», *Scripta Theologica* 37 (2005) 77-98.
- JEDLOWSKI, P., *Il Tempo dell'esperienza: studi sul concetto di vita quotidiana*, Franco Angeli cop., Milano 1986.
- JOURNET, CH., *El mal*, Rialp, Madrid 1965.
- JUAN PABLO II, *Encíclica Redemptor hominis*, AAS 71 (1979) 257-324.
- *Discurso a la UNESCO*, París, lunes 2 de junio de 1980, n. 8, en http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/speeches/1980/june/documents/hf_jp-ii_spe_19800602_unesco_sp.html.
- *Incontro con gli scienziati e gli studenti*, Colonia, 15 novembre 1980, en http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/speeches/1980/november/documents/hf_jp-ii_spe_19801115_scientiati-studenti-colonia_it.html.
- «Dio è la risposta compiuta sul senso della vita umana», *Insegnamenti*, VI/2 (1983) 814-821, Città del Vaticano (Roma) 19/10/1983.
- *Audiencia General*, 19 de octubre de 1983, 1-2: *Insegnamenti* VI, 2 (1983), 814-815.

- *Cruzando el umbral de la esperanza*, Plaza & Janés, Barcelona 1994.
- *Encíclica Fides et Ratio*, AAS 91 (1999) 5-88.
- JUNG, C.G., *Arquetipos e inconsciente colectivo*, Paidós, Barcelona 1991.
- KAFKA, F., *El castillo*, Cátedra, Madrid 1998.
- KAGAN, S., «Rethinking Intrinsic Value», *Journal of Ethics* 2 (1998) 277-297.
- KANT, I., *On History*, L. W. BECK (trad), Bobbs-Merrill, NY, 1963.
- *Vorlesungenzur Pädagogik*, en *Kants Werke*, Akademie Ausgabe, Verlag Walter de Gruyter, Berlin 1968.
- *Crítica del juicio*, Espasa-Calpe, Madrid 1991.
- *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, Porrúa, México 1998, 44s.
- «Fundamental Principles of the Metaphysics of Morals», en *Critique of Practical Reason and other Works on the Theory of Ethics*, T. K. ABBOTT (ed.), London 1999.
- *Crítica de la razón pura*, Tecnos, Madrid 2002.
- KAROL, M., «FR Nº1 ¿Cuál es el texto correcto?», *Anuario Filosófico* 32/3 (1999) 689-696.
- *Orden natural y persona humana*, EUNSA, Pamplona 2000.
- KIERKEGAARD, S., *The Diary of Søren Kierkegaard*, P. RHODE (ed.), Citadel Press, Carol Publishing Group Edition, New York 1990
- KLEMKE, E. D., «Living Without Appeal: An Affirmative Philosophy of Life», en *The Meaning of Life*, E. D. KLEMKE (ed.), OUP, Oxford 2000, 186-197.
- KOLAK, D.; MARTIN, R. (eds.), *The Experience of Philosophy*, Wadsworth, Belmont 1993
- KUHN, T. S., *La tensión esencial. Estudios selectos sobre la tradición y el cambio en el ámbito de la ciencia*, FCE, México 1982.
- KURTZ, P., *Embracing the Power of Humanism*, Rauman & Littlefield, Lanham Md. 2000.
- LAÍN ENTRALGO, P., *Qué es el hombre. Evolución y sentido de la vida*, Nobel, Oviedo 1999.
- LANDAU, I., «Why Has the Question of the Meaning of Life Arisen in the Last Two and a Half Centuries?», *Philosophy Today* 41 (1997) 263-70.
- LEIBNIZ, G. W., *Monadology*, sections 60-70, en *Philosophical Writings*, G.H.R. PARKINSON (ed.), Dent, London 1973.
- LEÓN-PORTILLA, M., *La filosofía Náhuatl*, UNAM, México 1997.
- LEVINAS, E., *Totalidad e infinito: ensayo sobre la exterioridad*, Sígueme, Salamanca 2^a1987.
- LEVINE, M., «Camus, Hare, and the Meaning of Life», *Sophia* 27/3 (1988) 13-30.
- LEWIS, C.S., *La abolición del hombre*, Encuentro, Madrid 1994.
- LLANO, A., *Metafísica y lenguaje*, EUNSA, Pamplona 1984.
- *El enigma de la representación*, Síntesis, Madrid 1999.
- LLANO, C., *Formación de la inteligencia, la voluntad y el carácter*, Trillas, México 1999.
- *Viaje al centro del hombre*, Diana, México 1999.
- *Sistemas versus Persona*, McGrawHill, México 2000.
- LLINARES, J.B.; SÁNCHEZ DURÁ, N. (eds.), *Filosofía de la Cultura*, Sociedad Hispánica de Antropología Filosófica, Valencia 2001.
- LOAR, B., «Meaning», en *The Cambridge Dictionary of Philosophy*, R. AUDI (ed.), Cambridge University Press, Cambridge 1999, 545-550.
- LOCKE, J., *Ensayo sobre el entendimiento humano*, Editora Nacional, Madrid 1980.

- LÓPEZ AMOZORRUTIA, J., «Densidad y tensión del fin. La pregunta humanista sobre el sentido en *Fides et ratio*», *Libro anual del ISEE* 2 (2000) 19-46.
- LUTERO, M., *La libertad del cristiano*, en *Obras*, T. EGIDO (ed.), Salamanca 2001.
- MACHADO, A., *Poesías completas*, Espasa-Calpe, Colección Austral 33, Madrid 1997.
- MACINTYRE, A., *Tras la virtud*, Crítica, Madrid 1987.
- MACKIE, J.L., «Evil and Omnipotence», *Mind* 64 (1955) 200-212.
- MALCOLM, N., *Ludwig Wittgenstein: A Memoir*, OUP, Oxford 2001.
- MALINOWSKI, B., *Magic, Science, and Religion*, Doubleday Anchor Books, NY 1955.
- MANZO, O., «Ricerca della verità e senso della vita: l'Enciclica *Fides et Ratio* e *Scienza e fede* di P. Semeria», *Euntes Docete* 55 (2002) 63-74.
- MARCEL, G., «Concrete Approaches to the Ontological Mystery», en *The Philosophy of Existence*, Philosophical Library, NY 1949.
- MARÍAS, J., *Antropología metafísica: La estructura empírica de la vida humana*, Revista de Occidente, Madrid 1970.
- *Tres visiones de la vida*, Alianza, Madrid 1971.
- *La felicidad humana*, Alianza, Madrid 1998.
- *La perspectiva cristiana*, Alianza, Madrid 1999.
- MARIN, H., «Re-visiones del mundo», en *Relativismo y convivencia. Paradigma cultural de nuestro tiempo*, J. ANDRÉS-GALLEGO (ed.), Aedos, Murcia 2006, 375-396.
- MARITAIN, J., «Saint Thomas d'Aquin et le problème du mal», en *De Bergson à Thomas d'Aquin*, Ed. de la Maison Française, NY 1944.
- *La significación de l'athéisme contemporain*, Desclée de Brower, París 1949.
- *Neuf Leçons sur les notions premières de la philosophie morales*, Téqui, Paris 1951.
- MARKUS, A., «Assesing Views of Life: a Subjective Affair?», *Religious Studies* 39 (2003) 125-143.
- MARX, K.; ENGELS, F., *Werke*, Dietz Verlag, Berlin 1969-1977.
- MARTÍ, G., «Sense and Reference», en *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, E. CRAIG (ed.), Routledge, London 1998, 684-688.
- MARTIN, R., «A Fast Car and a Good Woman», en *The Experience of Philosophy*, D. KOLAK; R. MARTIN (eds.), Wadsworth, Belmont 1993, cap. 67.
- MASSCHELEIN, J., «World and Life or Education and the Question of Meaning», *Interchange* 29/4 (1998) 371-384.
- MATTHEWS, G. B., «De Anima 2. 2-4 and The Meaning of Life», en *Essays on Aristotle's De Anima*, M. C. NUSSBAUM; A. O. RORTY (eds.), Clarendon, Oxford 1995, 185-193.
- MCINERNEY, R., «First Thoughts on a Last End», en *Indubitanter ad veritatem*, J. VIJGEN (ed.), Damon, Budel 2003, 315-321.
- MELENDO, T., *Para leer la «Fides et ratio»*, Rialp, Madrid 2000.
- MELINA, L., *La plenitud del obrar cristiano*, Palabra, Madrid 2001.
- *Vivir y morir con dignidad*, EUNSA, Pamplona 2002.
- MENDOZA VALDEBENITO, J., «Fe y razón. La búsqueda del sentido», *Veritas*, 9 (2001) 111-134.
- METZ, T., «Could God's Purpose Be the Source of Life's Meaning?», *Religious Studies*, 36 (2000) 293-313.
- «The Concept of a Meaningful Life», *American Philosophical Quarterly*, 38 (2001) 137-153.
- «Recent Work on the Meaning of Life», *Ethics* 112 (2002) 781-814.

- MILLAN-PUELLES, A., *Ontología de la existencia histórica*, Rialp, Madrid 1955.
 — *Sobre el hombre y la sociedad*, Rialp, Madrid 1976.
 — *Léxico Filosófico*, Rialp, Madrid 1984.
- MONDIN, B., *Storia dell' antropologia filosofica*, ESD, Bologna 2001.
- MOROS, E., «La demostración de la existencia de Dios a partir de la libertad», *Anuario Filosófico* 29 (1996) 805-814.
 — «Presupuestos de la demostración de la existencia de Dios», *Scripta Theologica* 35/2(2003) 421-446.
- MOROUX, J., *Sentido cristiano del hombre*, Palabra, Madrid 2001.
- MORRIS, T. V., *Making Sense of it all: Pascal and the Meaning of Life*, Eerdmans, Grand Rapids, Mi 1992.
- MOSTERIN, J., *Filosofía de la Cultura*, Alianza Editorial, Madrid 1993.
- MUMMA, H. E., *El existencialista hastiado: conversaciones con Albert Camus*, Vozdepapel, Madrid 2005.
- MUÑOZ, J.; MARTÍN, F. J. (eds.), *La filosofía del límite. Debate con Eugenio Trías*, Biblioteca nueva, Madrid 2005.
- MUÑOZ TRIGUERO, I., *La vida: situaciones concretas y horizonte metafísico*, Servicio de Publicaciones de la Universidad, Granada 1994.
- MURDOCH, I., *La soberanía del bien*, Caparrós, Madrid 2001.
- MURILLO, J. I., «La teoría de la cultura de Leonardo Polo», *Anuario Filosófico* 29 (1966) 851-867.
- MURPHY, J., *Evolution, Morality and the Meaning of Life*, Rowman and Littlefield, Totowa NJ 1982.
- NIELSEN, K., «Linguistic Philosophy and "The Meaning of Life"», en *The Meaning of Life*, E. D. KLEMKE (ed.), Oxford UP, Oxford 2000, cap. 21.
- NIETZSCHE, F., *The Will to Power*, en *Werke, Kritische Gesamtausgabe*, G. COLLI & M. MONTINARI (eds.), Walter de Gruyter, Berlín-NY 1967, vol. I/3; vol. VIII/1.
 — *Ecce homo. Wie man wird was man ist*, en *Sämtliche Werke*, G. COLLI & M. MONTINARI (eds.), Deutscher Taschenbuch Verlag, Munich 1985, vol. 6.
 — *Nachgelassene Fragmente. Juli 1882 bis Herbst 1885. 2. Teil: Frühjahr 1884 bis Herbst 1885*, en *Sämtliche Werke*, G. COLLI & M. MONTINARI (eds.), Deutscher Taschenbuch Verlag, Munich 1985, vol. 11.
 — *Unzeitgemässe Betrachtungen*, I-IV, Walter de Gruyter, Berlín-NY 1986.
- NOZICK, R., *Philosophical Explanations*, Belknap Press, Cambridge 1981.
- NUSSBAUM, M.C.; RORTY, A.O. (eds.), *Essays on Aristotle's De Anima*, Clarendon, Oxford 1995.
- OCKHAM, G., *Scriptum in librum primum sententiarum ordinatio*, en *Opera theologica*, Tomo 2, GEDEON GAL (ed.), St. Bonaventure University, NY 1970.
 — *Quaestiones in quartum librum sententiarum*, en *Opera theologica*, Tomo 7, G. GAL (ed.), St. Bonaventure University, NY 1984.
- ODERO, J. M., «Filosofía y literatura de ficción», *Anuario filosófico* 31 (1998) 487-517.
- ORFF, C., *Fortuna Imperatrix Mundi*, Emi, Londres 1989.
- ORTEGA, J. L. (ed.), *Sobre el aprecio por la vida*, BAC, Madrid 2003.
- ORTEGA Y GASSET, *Obras completas*, Revista de Occidente, Madrid 1964.
 — *Ideas y creencias*, Espasa-Calpe, Madrid 1976.
- OSB, H., «La amistad en las éticas aristotélicas», *The Modern Schoolman* 50 (1973) 351-365.

- PARGAMENT, K. I., *The Psychology of Religion and Coping*, Guilford Press, London 1997.
- PARKINSON, G. H. R. (ed.), *An Encyclopedia of Philosophy*, London 1988.
- PARMÉNIDES, *Peri phseos*, en *Die Fragmente der Vorsokratiker*, H. DIELS & W. KRANZ (eds.), Dublin-Zürich 1968.
- PASCAL, B., *Pensamientos*, Alianza, Madrid 1986.
- PAZ, O., *Itinerario*, FEC, México 1993.
- PEIRCE, CH. S., *Collected Papers of Charles Sanders Peirce*, CH. HARTSHORNE and P. WEISS (ed.), Belknap Press, Cambridge, Mass 1965.
- «A sketch of logical critics», en *Essential Peirce. Selected Philosophical writings* vol. 2, Peirce edition project, Indiana University Press, Bloomington 1998, 451-462.
- PERO-SANZ, J. M., *Ateísmo hoy*, Biblioteca Cultura RTV, Madrid 1975.
- PETROSINO, S., *El asombro*, Encuentro, Madrid 2001.
- PHINEAS UPHAM, S. (ed.), *Philosophers in Conversation: Interviews from the Harvard Review of Philosophy*, Routledge, New York 2002.
- PIÉ-NINOT, S., «La encíclica *Fides et ratio* y la Teología Fundamental: hacia una propuesta», *Gregorianum*, 80 (1999) 645-676.
- PIEPER, J., *Entusiasmo y delirio divino: sobre el diálogo platónico «Fedro»*, Rialp, Madrid 1965.
- *Defensa de la filosofía*, Herder, Barcelona 1970.
- «El dilema de una filosofía no cristiana», *Anuario Filosófico* 14 (1981) 183-187.
- PÍNDARO, *Pítica*, en <http://www.perseus.tufts.edu/cgi-bin/ptext?doc=Perseus%3Atext%3A1999.01.0161%3Abook%3DP>, consultada en abril del 2006.
- PLANTINGA, A., *The Free Will Defense*, en B.A. BRODY (ed.), *Readings in the Philosophy of Religion. An Analytic Approach*, Prentice Hall, Englewood Cliffs 1992, 292-305.
- PLATÓN, *Lisis; Cármides; Protágoras*, en *Diálogos*, vol. I, Gredos, Madrid 1981.
- *Crátilo; Menón*, en *Diálogos*, vol. II, Gredos, Madrid 1983.
- *República*, en *Diálogos*, vol. IV, Gredos, Madrid 1986.
- *Teeteto*, en *Diálogos*, vol. V, Gredos, Madrid 1988.
- *Fedón; Banquete; Fedro*, en *Diálogos*, vol. III, Gredos, Madrid 1992.
- *Timeo*, en *Diálogos*, vol. VI, Gredos, Madrid 1992.
- PLESSNER, H., *Die Stufen des Organischen und der Mensch*, Gruyter, Berlín 1965.
- POLO, L., *Curso de teoría del conocimiento*, EUNSA, Pamplona 1984.
- *¿Quién es el hombre?*, Rialp, Madrid 1993.
- *Introducción a la filosofía*, EUNSA, Pamplona 1995.
- «La radicalidad de la persona», *Thémata* 12 (1994) 209-24.
- «El hombre como hijo», en *Metafísica de la familia*, J. CRUZ CRUZ (ed.), EUNSA, Pamplona 1995, 317-326.
- *Ética. Hacia una versión moderna de los temas clásicos*, Unión editorial, Madrid 1997.
- *Curso de teoría del conocimiento*, II, EUNSA, Pamplona 1998.
- PÖLTNER, G., «Sobre el principio de la acción», *Anuario Filosófico* 30 (1997) 427-440.
- PRADES LÓPEZ, J. M., «Búsqueda del sentido de la vida y fe en Jesucristo según la encíclica *Fides et ratio*», en *De las criaturas a su autor. Comentario y texto de la encíclica Fides et ratio de Juan Pablo II*, Edicep, Valencia 1999.

- PRADES LÓPEZ, J. M.; MAGAZ, J. M. (eds.), *La razón creyente*, Fac. Teología San Damaso, Madrid 2002.
- PRADO GALÁN, J., *Fernando Savater: Grandeza y miseria del vitalismo*, Universidad Iberoamericana, México 2001.
- PUTALLAZ, F.-X., «Le désir de vérité selon saint Thomas d'Aquin», en *Revue Thomiste* 104 (2004) 28-48.
- PUTNAM, H., *Razón, verdad e historia*, Tecnos, Madrid 2001.
- RAINE, K., *Golgothaza: City of Imagination*, Lindsfarne Press, Hudson, NY 1991.
- RATZINGER, J., «Gespräch mit Joseph Kardinal Ratzinger», en HOMMES, U., *Es liegt an uns. Gespräche auf der Suche nach Sinn*, Herder, Freiburg 1980, 119-126.
- *Introducción al cristianismo*, Sígueme, Salamanca 1982.
- *Salvador del mundo: historia y actualidad de Jesucristo*, Secretariado Trinitario, Salamanca 1997.
- *Fe, verdad y tolerancia: el cristianismo y las religiones del mundo*, Sígueme, Salamanca 2005.
- RICOEUR, P., *Finitud y culpabilidad*, Taurus, Madrid 1970.
- *Temps et Récit t. 3. Le temps raconté*, Paris, Éditions du Seuil, 1985.
- *Soi-meme comme un autre*, Editons du Senil, Paris 1996.
- «La identidad narrativa», en *Historia y narrativa*, Paidós, Barcelona 1999, 215-230.
- ROLAND-GOSSELIN, M. D., «Le désir naturel du bonheur et l'existence du Dieu», *Revue de Sciences Philosophiques et Théologiques* 13/2 (1924) 162-173.
- ROUNER, L. (ed.), *Boston University Studies in Philosophy and Religion*, vol. 22: *If I Should Die: Life, Death and Immortality*, University of Notre Dame Press, Notre Dame 2001.
- ROWE, W.L., «Evil and the Theistic Hypotheses: A response to Wykstra», *International Journal for Philosophy of Religion* 16 (1984) 95-100.
- *Philosophy of Religion: An Introduction*, Wadsworth, Belmont 1993.
- RUBIO, M., *El conocimiento de Dios según Alberto Magno*, Cuadernos de Anuario Filosófico, n. 58, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra. S.A., Pamplona 1998.
- RUSSELL, B., «A Free Man's Worship», en *The Meaning of Life*, E. D. KLEMKE (ed.), 71-77.
- SAENZ DE MIERA, I., «El hombre como búsqueda de algo más», en *Cristo ¿la gran verdad o sólo mentira?*, Publidisa, Madrid 2005.
- Sagrada Biblia*, EUNSA, Navarra 2001.
- SAINTE-EXUPÉRY, A., *Ciudadela*, Alba, Barcelona 1997.
- *El principito*, Alianza/Emecé, Madrid 2001.
- SAN AGUSTÍN, *Tratado sobre el evangelio de San Juan*, 29,3 (Sobre Jn. 7, 16), BAC, Madrid 1955.
- SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Contra Gentiles*, BAC, Madrid 1953.
- *Summa Theologiae*, BAC, Madrid 1951.
- *Comentario a la Ética a Nicómaco de Aristóteles*, ANA MALLEA (trad.), EUNSA, Pamplona 2000.
- *Sobre el Verbo: comentario al prólogo del Evangelio de San Juan*, EUNSA, Pamplona 2005.
- *Super Ioannem; De Malo; De Potentia; De Veritate; In De caelo; Scriptum super Sententiis*; en <http://www.corpusthomicum.org/iopera.html>.

- SANZ SANTACRUZ, V., «El sentido de la vida», *Actas del 1º Simposio Internacional Fe Cristiana y Cultura Contemporánea*, J. ARANGUREN et al. (ed.), EUNSA, Pamplona 1999, 241-257.
- SAROT, M., «Sisyphus revisited. Reflections on the Analogy Between Linguistic Meaning and the Meaning of Life», *Neue Zeitschrift für systematische Theologie* 38 (1996) 219-231.
- SARMIENTO, A. (ed.), *Moral de la persona y renovación de la filosofía moral*, Eiunsa, Madrid 1998.
- SARTRE, J. P., «La liberté cartésienne», en *Situations I*, Gallimard, Paris 1947.
— «Una idée fondamentale de Husserl», en *Situations I*, Gallimard, Paris 1947.
— *El ser y la nada: ensayo de ontología fenomenológica*, Ibero-Americana, Buenos Aires 1961.
— *El existencialismo es un humanismo*, Edhasa, Barcelona 1989.
- SCALFARI, E., «La fede del papa e quella dei laici» en *La Repubblica*, 18-X-1998.
- SCHAEFFER, R., «Sentido», en *Conceptos fundamentales de filosofía*, tomo III, Herder, Barcelona 1979, 344-362.
- SCHELER, M., *Philosophische Weltanschauung*, Friedrich Cohen, Bonn 1929.
— *La esencia de la filosofía*, Nova, Buenos Aires 1958.
— «Liebe und Erkenntnis», en *Gesammelte Werke*, Bd. 6, Bonn 1986.
— *Ordo amoris*, Caparrós editores, Madrid 1996.
- SCHOPENHAUER, A., «The Vanity of Existence», en *The Will to Live-Selected Writings of Arthur Schopenhauer*, RICHARD TAYLOR (ed.), NY 1962.
— *The World as Will and Idea*, vol 3, HALDANE & KEMP (trad.), London 1883.
— «On the Vanity of Existence», en *The Meaning of Life*, E. D. KLEMKE (ed.), OUP, Oxford 2000, 67-70.
- SCHMIDTZ, D., «The Meanings of Life», en *Boston University Studies in Philosophy and Religion*, vol. 22: *If I Should Die: Life, Death and Immortality*, L. ROUNER (ed.), University of Notre Dame Press, Notre Dame 2001, 170-188.
- SCHRODINGER, E., *Nature and the Greeks, and Science and Humanism*, Cambridge Univ Press, Cambridge 1996.
- SEARLE, J. R., *Actos de habla. Ensayo de filosofía del lenguaje*, Cátedra, Madrid 1980.
- SECKLER, M., «Tradición y progreso», *Fe cristiana y sociedad moderna* 23, SM, Madrid 1987.
- SEGURA, S., *Diccionario etimológico latino-español*, Anaya, Madrid 1985.
- SEIFERT, J., «Contemporary Knowledge and Faith: Meaning, Evidence, Certainty and Belief», Mariano CRESPO (trad.), en *La razón creyente*, J. PRADES Y J.M. MAGAZ (eds.), Fac. Teología San Damaso, Madrid 2002, 88-151.
- SELLÉS, J. F., *Curso breve de teoría del conocimiento*, Univ. de la Sabana, Colombia 1997.
— «La virtud de la prudencia según Tomás de Aquino», *Cuadernos de Anuario Filosófico* 90, Servicio de publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona 1999.
- SEVILLA, R. (ed.), *La evolución, el hombre y el humano*, Instituto de Colaboración Científica, Tübingen 1986.
- SHEED, F. J., *Teología y sensatez*, Herder, Barcelona 1972.
- SIMON, J., «Vida», en *Conceptos fundamentales de filosofía*, tomo III, Herder, Barcelona 1979.

- SINGER, I., «Meaning in Life», en *The Creation of Value*, vol. 1, Johns Hopkins UP, Baltimore 1996.
- SMART, J. J. C., «Meaning and Purpose», *Philosophy Now* 24 (1999) 16.
- SMITH, T. L. (ed.), *Faith and Reason. The Notre Dame Symposium 1999*, St. Augustine's Press, South Bend 2001.
- SPAEMANN, R., «El problema de un concepto de la naturaleza del hombre», en *La evolución, el hombre y el humano*, R. SEVILLA (ed.), Instituto de Colaboración Científica, Tübingen 1986, 91-108.
- *Lo natural y lo racional*, Rialp, Madrid 1989.
- *Personas. Acerca de la distinción entre «algo» y «alguien»*, EUNSA, Pamplona 2000.
- *Ensayos filosóficos*, Ediciones Cristiandad, Madrid 2004
- «¿Por qué si Dios no existe no podemos pensar en absoluto?», en el diario *Die Welt*, 26 de marzo del 2005.
- STENMARK, M., *Rationality in Science, Religion, and Everyday Life: a Critical Evaluation of Four Models of Rationality*, University of Notre Dame Press, Notre Dame 1995.
- «Worldview», en *Encyclopedia of Science and Religion*, MacMillan Reference, USA 2003.
- STRACHEY, J. (ed.), *Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud*, Hogarth, London 1953-74.
- SWENSON, D. F., «The Dignity of Human Life», en *The Meaning of Life*, E. D. KLEMKE (ed.), OUP, Oxford 2000.
- TAYLOR, Ch., *La ética de la autenticidad*, Paidós, Barcelona 1994.
- *Fuentes del yo: la construcción de la identidad moderna*, Paidós, Barcelona 1996.
- *Argumentos filosóficos*, Paidós, Barcelona, 1997.
- TAYLOR, R., «Time and Life's Meaning», *Review of Metaphysics* 40 (1987) 675-686.
- «The Meaning of Life», *Philosophy Now* 24 (1999) 13-14.
- TERRASA, E., «Imagen y misterio. Sobre el conocimiento metafórico en C.S. Lewis», *Scripta Theologica* 25 (1993) 100s.
- THIBON, G., *El equilibrio y la armonía*, Rialp, Madrid 1978.
- THOMPSON, C., «Wittgenstein, Tolstoy and the Meaning of Life», *Philosophical Investigations* 20/2 (1997) 97-116.
- THOMSON, G., *On the Meaning of Life*, Wadsworth, Melbourne 2003.
- TILES, J. E., «Meaning», *The Oxford Companion to the Mind*, RICHARD L. GREGORY (ed.), OUP, Oxford 1988, 450-454.
- TOLSTOY, L. N., *A Confession*, Grand Rapids, MI 2000.
- TOMBERLIN, J. E. (ed.), *Philosophical Perspectives, 5: Philosophy of Religion*, Ridgeview, Atascadero 1991.
- TRÍAS, E., *Lógica del límite*, Destino, Barcelona 1991.
- *Ética y condición humana*, Península, Barcelona 2000.
- VAN DER LEEUW, G., *L'homme primitif et la religion, étude anthropologique*, Alcan, Paris 1940.
- VANHOYE, A., «Il discorso nell'Areopago e l'universalità della verità», *L'Osservatore Romano* 21-X-1998.
- VANNI ROVIGHI, S., *Elementi di filosofia*, vol. III, La Scuola, Brescia 1987.
- VATTIMO, G., «Per la fede la ragione è debole», *La stampa*, 17-X-1998.

- VICENTE ARREGUI, J., *Filosofía del hombre. Una antropología de la intimidad*, Rialp, Madrid 1993.
- VIJGEN, J. (ed.), *Indubitanter ad veritatem*, Damon, Budel 2003.
- VITIELLO, V., «Sobre el límite: en diálogo con Eugenio Trías», en *La filosofía del límite. Debate con Eugenio Trías*, J. MUÑOZ Y F.J. MARTÍN (eds.), Biblioteca nueva, Madrid 2005, 35-51.
- WIGGINS, D., «Truth, Invention, and the Meaning of Life», Philosophical Lecture read 24 November 1976, *Proceedings of the British Academy* 62 (1976) 331-378.
- WILLIAMS, G., «Kant and the Question of Meaning», *The Philosophical Forum* 30/2 (1999) 115-131.
- WIMSATT, W. K., *The Verbal Icon. Studies in the Meaning of Poetry*, University Press, Kentucky 1967.
- WITTGENSTEIN, L., *Tractatus logico-philosophicus*, Alianza, Madrid 2003, c1913.
- *Observaciones filosóficas*, UNAM-Instituto de Investigaciones Filosóficas, México 1997, c1913.
- *Diario filosófico (1914-1916)*, Ariel, Barcelona 1982, c1916.
- *Culture and value*, G.H. VON WRIGHT (ed.), Blackwell, Oxford 1980, c1937.
- *Los cuadernos azul y marrón*, Tecnos, Madrid 1968, c1958.
- *Investigaciones filosóficas*, Crítica, Barcelona 1988, c1958.
- «Wittgenstein's Lectures», en G. E. MOORE (ed.), *Philosophical Papers*, London 1959, 252-324.
- WOJTYLA, K., *Persona y acción*, BAC, Madrid 1982.
- WOLF, S., «Meaning and morality», *Proceedings of the Aristotelian Society* 97/3 (1997) 299-315.
- «Meaningful Lives in a Meaningless World», *Quaestiones Infnitae* 19 (1997) 1-22.
- «Meaning of Life», en *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, EDWARD CRAIG (ed.), vol. 5, Routledge, London-NY 1998, 630-633.
- *The Meanings of Lives*, conferencia dictada el 23 de octubre del 2003 en New York University School of Law, en www.law.nyu.edu/clppt/program2003/readings/wolf.pdf, 1-25, consultada en mayo del 2005.
- YANDELL, K.E., *The Epistemology of Religious Experience*, Cambridge UP, Cambridge 1993.
- YEPES STORK, R., «Persona: intimidad, don y libertad nativa. Hacia una antropología de los trascendentales personales», *Anuario filosófico* 29 (1996) 1077-1104.
- «La persona como fuente de autenticidad de las acciones morales», en *Moral de la persona y renovación de la teología moral*, A. SARMIENTO (ed.), Eiunsa, Madrid 1998, 71-90.
- *Fundamentos de la Antropología. Un ideal de la excelencia humana*, EUNSA, España 2004, 162-168.

LA NATURALEZA HUMANA EN LA CULTURA Y EL PAPEL DE LA TRADICIÓN

1. LA PREOCUPACIÓN DE LA ENCÍCLICA *FIDES ET RATIO*

1.1. La fragmentación del saber

El ser humano ha logrado en la actualidad un avance muy notable en todas las áreas del saber. Sin embargo, ha llegado una situación en la que el hombre no posee los conocimientos que le son más imprescindibles: ¿quién soy yo?, ¿de dónde vengo?, ¿hacia dónde me dirijo? De este modo el hombre se encuentra ante una situación de «crisis de sentido». La crisis no consiste en una falta de respuestas a los interrogantes más profundos que el hombre se hace sobre sí mismo, sino precisamente en su abrumante diversidad. Por lo que se puede decir que asistimos a una auténtica *fragmentación* del saber¹.

El hombre se ve como rebasado ante la *barahúnda* de datos y de hechos², y este caos de información parecería formar la misma trama de la existencia. Ante tantos modos de interpretar la realidad, ante tantas teorías que se disputan la respuesta sobre el sentido, muchos hombres se han llegado a plantear si todavía tiene sentido la cuestión. Muchos hombres han caído así en un estado de escepticismo y de indiferencia³. Según la *Fides et ratio*, esta crisis tiene una causa concreta: la filosofía ha perdido su dimensión sapiencial, dejando desprovisto al hombre de un criterio para interpretar la realidad⁴. Luego, el hombre para lograr recuperarse de la crisis ha de recuperar la filosofía.

La solicitud de Juan Pablo II no está formulada desde dentro del movimiento global de desconcierto. Por el contrario, la *Fides et ratio* es consciente de que «la palabra de Dios revela el fin último del hombre y da

1. Cfr. FR, 81a.

2. Cfr. FR, 81a.

3. Cfr. FR, 5b, 5c.

4. Cfr. FR 5c.

un sentido global a su obrar en el mundo»⁵. Ahora bien, el sentido de la vida revelado por Dios tiene un fundamento natural⁶. Pero, la labor de esclarecimiento del fundamento natural es una labor que más concretamente pertenece a la filosofía. Por eso, una filosofía que no se planteara el fin último y global de la existencia sería inadecuada y errónea.

La filosofía, para no traicionar su propia vocación, debe esforzarse por ir más allá de los aspectos particulares y relativos de lo real, para llegar a la verdad total y definitiva, al ser mismo del objeto de conocimiento. La *Fides et ratio* sigue en esto una convicción recogida por el Concilio Vaticano II: «La inteligencia no se limita sólo a los fenómenos, sino que es capaz de alcanzar con verdadera certeza la realidad inteligible»⁷. Y por eso sostiene que «una filosofía radicalmente fenoménica o relativista sería insuficiente para profundizar en la riqueza de la palabra de Dios»⁸. Es decir, la filosofía, para entrar en diálogo con una revelación de alcance ontológico, debe a su vez alcanzar un alto nivel especulativo.

1.2. El paso del fenómeno al fundamento

Para la *Fides et ratio*, sólo es posible vivir plenamente la libertad si se conoce la propia verdad y se dirige la propia vida consecuentemente. Obviamente esto supone que la verdad puede ser conocida, que existe un fundamento más allá de la multiplicidad de fenómenos que experimentamos en la vida.

En un mundo donde todo fuera relativo, donde cualquier sentido dado a la propia vida tuviera el mismo valor, donde no existiera un punto firme; en ese mundo sería imposible conocer o explicar nada. No sólo sería imposible, sería innecesario. ¿Para qué explicar algo que cambiará dejando paso siempre a una realidad distinta? Si todo es fenómeno la empresa del conocimiento es vana. Ahora bien, la *Fides et ratio* parte del supuesto de que podemos conocer la verdad; y para ello es preciso ir al fondo de las realidades. Es decir, el pensamiento débil no corresponde a los deseos de verdad que lleva el hombre en su interior.

¿Dónde buscar el fundamento? ¿Qué realidades pueden tener carácter fundamental? Ratzinger menciona algunas de las formas que llevan en sí una parte de la verdad del hombre: las leyes, la tradición y las institucio-

5. FR, 81d.

6. «La palabra de Dios revela el fin último del hombre y da un sentido global a su obrar en el mundo. Por esto invita a la filosofía a esforzarse en buscar el fundamento natural de este sentido, que es la religiosidad constitutiva de toda persona». FR, 81d.

7. CONCILIO VATICANO II, *Constitución pastoral Gaudium et spes*, AAS 58 (1966) 1036, n.15.

8. FR, 82b.

nes (entre las que se podría contar la democracia)⁹. La Encíclica menciona, además, «un núcleo de conocimientos filosóficos cuya presencia es constante en la historia del pensamiento»¹⁰: la naturaleza que es principio de operaciones¹¹, los primeros principios teóricos y prácticos, el concepto de persona, etc.¹². Todos estos conceptos fundamentales nos pueden ayudar a comprender qué es lo esencial en el hombre y en la realidad.

Es preciso ir a lo esencial, trascender la realidad concreta para explicarla. Pero, eso no significa que nuestras explicaciones agoten la realidad que intentan explicar. Al trascender la realidad concreta, lo único que hacemos es ir más allá de la realidad en su vertiente existencial. Dejamos un aspecto de la realidad, pero no la realidad misma: las leyes, los principios, las ideas, y las formas que estás intentan explicar, no son irreales. Lo esencial es tan real como lo existencial. Prueba de ello es que nos ayuda a comprender la realidad concreta y tangible. Luego, no es un invento nuestro, sino que ha de tener su fundamento en la realidad misma.

Una vez visto que el fundamento de lo existencial sólo se encuentra en algo esencial, es preciso ir más lejos. Ya ubicados en el plano esencial podemos buscar cuál es el fundamento de todos los fundamentos. Es decir, resolver ¿por qué existen leyes, principios, naturaleza, verdad, bien, ser? Podría parecer que esta pregunta es absolutamente superflua; en cualquier caso es deber del filósofo, del pensador, de todo aquel que pretende dar cuenta de la realidad abordar el tema en toda su profundidad. Y una vez descubierto el fundamento de la realidad, una vez que se ha llegado a la solución de la realidad en el plano esencial, poder iluminar con este conocimiento la existencia. Esto lo vio clarísimo Platón en la *República*:

«A vosotros os hemos formado tanto para vosotros mismos como para el resto del Estado. Cada uno a su turno debéis descender hacia la morada común de los demás y habituaros a contemplar las tinieblas; pues, una vez habituados, veréis mil veces mejor las cosas de allí y conoceréis cada una de las imágenes y de qué son imágenes, ya que vosotros habréis visto antes la verdad en lo que concierne a las cosas bellas, justas y buenas»¹³.

Aquel que ha contemplado la esencia misma de la realidad ha de volver a la caverna a ilustrar a los encadenados. Ha de volver al plano existencial.

9. Según el entonces cardenal Ratzinger, las leyes, la tradición y las instituciones reflejan –o deberían reflejar– la naturaleza del hombre. También afirma que, de hecho, gran parte de los ordenamientos concretos en las sociedades modernas se han alejado de esa verdad. Cfr. RATZINGER, J., *Fe, verdad y tolerancia: el cristianismo y las religiones del mundo*, Sígueme, Salamanca 2005, pp. 200-211.

10. FR 4c.

11. Cfr. FR, 3a, 25c, 29a, 41b, 49.

12. Cfr. FR, 4c.

13. PLATÓN, *República* VII, 520c.

Sin embargo, parece que la labor de muchos filósofos hoy se dirige justo en el otro sentido. Resultando paradigmáticas las palabras que Guillermo de Baskerville dirige a Adso de Melk frente a la biblioteca que arde en llamas: «la única verdad consiste en aprender a liberarnos de la insana pasión por la verdad»¹⁴. Desde el escepticismo, muchos filósofos parecen formularse la misma pregunta: ¿por qué no dejar por la paz, de una vez por todas, la pretensión de una explicación última a toda la realidad? Porque no se puede. Polo lo explica diciendo que o se piensa en general o no se piensa, tan sólo se imagina¹⁵. Y con la imaginación no vamos muy lejos, porque no nos dice nada acerca de las cosas que más nos interesan en la vida: cuál es nuestro destino, nuestro origen y nuestro fin; si existe un alma incorruptible, si existe Dios, etc. Es necesario pensar y pensar en general. Este es uno de los descubrimientos de Kant, la razón no puede dejar de postular las grandes ideas: alma, mundo y Dios¹⁶.

Con todo, la solución de Kant no es la más satisfactoria puesto que desecha estas grandes ideas arguyendo que son postulados de la razón práctica, previos a la razón teórica y sin justificación alguna. Ignorando quizá que cuando un hombre se pregunta por la existencia del alma, del mundo o de Dios, «entiende» que hay algo por aclarar. Y ese saber «que hay algo», siendo aún imperfecto, es un saber muy valioso para la investigación posterior. No se entiende como Kant puede reconocer la necesidad de ciertas intuiciones originarias en orden a proseguir cualquier investigación científica y sin embargo niega que esas intuiciones sean objeto real de conocimiento, pues, de hecho «el hombre no comenzaría a buscar lo que desconociese del todo o considerase absolutamente inalcanzable»¹⁷. En definitiva, cuando el hombre emprende un camino de búsqueda intelectual «no puede frenar arbitrariamente su reflexión ante ningún «porqué»: puede detenerse solamente, cuando la cuestión misma se muestre carente de significado»¹⁸.

Paradójicamente, los filósofos que más duramente han atacado la apelación a las grandes ideas (alma, mundo, Dios) o los que han criticado el recurso a respuestas supraracionales, no han podido llevar su reflexión a término sin echar mano de esas mismas ideas. Pieper pone en evidencia el hecho muy significativo de que precisamente Kant en su ensayo acerca de la religión —en el que intenta encerrarla «dentro de los límites de la mera razón»— cite la Biblia unas setenta y cinco veces¹⁹. También resulta signifi-

14. ECO, U., *El nombre de la rosa*, Lumen, Barcelona 1987, p. 595.

15. Cfr. POLO, L., *¿Quién es el hombre?*, Rialp, Madrid 1993, p. 199.

16. Cfr. KANT, I., *Crítica de la razón pura*, B350-355 y B397.

17. FR, 29a.

18. ALFARO, J., «La cuestión del sentido y el sentido de la cuestión», *Gregorianum* 66 (1985) 399.

19. Cfr. PIEPER, J., «El dilema de una filosofía no cristiana», *Anuario Filosófico* 14 (1981) 186.

cativo que el único autor reconocido por su silencio de Dios, Heidegger, no haya podido callar del todo²⁰. Por último, resulta revelador que Camus, tras realizar su ensayo de una vida vivida sin ninguna apelación, llegue a plantearse seriamente las cuestiones de Dios, el mal y Jesucristo²¹.

Así pues, parece que el verdadero filósofo no puede dejar de pensar de modo radical y acerca de cuestiones radicales. Es decir, para ser filósofo se ha de poder seguir pensando siempre. Y eso, implica, muy directamente, la imposibilidad de poner un límite a la razón. Por eso, al menos desde Pitágoras, el filósofo no ha sido, ni ha pretendido ser, el que posee la sabiduría, sino el que la ama; y por eso la busca. Esto significa, entre otras cosas, para Platón y Aristóteles, que quien realmente posee la sabiduría es Dios²²; y por tanto, resulta lógico, para quien quiera poseer la sabiduría, acudir a esa fuente.

Así pues, el que ama de verdad la filosofía no pone límites a la razón. No se limita a unas determinadas fuentes de conocimiento. Sino que está abierto a todas las fuentes fiables y de modo muy especial a la sabiduría de las cosas divinas. Pero, además, el saber filosófico por su misma índole implica no dejar nada sin probar. Y por eso, el filósofo ha de poder proseguir su razonamiento siempre. Como hemos podido mostrar más arriba, eso implica un pensamiento de alcance metafísico, capaz de ir más allá de lo contingente hasta llegar a la razón última de todas las cosas y en nuestro caso a la razón última de la vida.

¿Significa esto que el campesino rudo y en general el hombre de a pie, el no filósofo al no tener acceso a la metafísica, no llegarán a conocer el sentido de la vida? Hay que decir dos cosas. En primer lugar, la labor metafísica, siendo imprescindible, no puede ser labor de todos. Lo mismo que la construcción de casas, barcos y puentes es imprescindible y no es labor de todos. En segundo lugar, el tema del sentido de la vida, en teoría, no es exclusivo del filósofo. En teoría porque en la práctica el hombre necesita, hoy más que nunca, explicaciones, respuestas, razones. Y ésta es una labor que está por hacer. Aunque el hombre haya llegado a conocer las cosas más complejas, hace falta la labor de unos cuantos que expliquen las cosas que parecen más sencillas. A esto se refería Heidegger al decir que «ninguna época ha sabido conquistar tantos y tan variados conocimientos sobre el hombre como la nuestra. Sin embargo, ninguna época ha conocido al hombre tan poco como la nuestra»²³. Precisamente porque en ocasiones lo más

20. Cfr. HEIDEGGER, M., *La autoafirmación de la Universidad alemana*, RAMÓN RODRÍGUEZ (trad.), Tecnos, Madrid 1996.

21. Cfr. MUMMA, H. E., *El existencialista hastiado: conversaciones con Albert Camus*, Vozdepapel, Madrid 2005.

22. Cfr. PIEPER, J., «El dilema de una filosofía no cristiana», p. 184.

23. HEIDEGGER, M., *Kant und das Problem der Metaphysik*, Vittorio Klostermann, Frankfurt 1951, p. 189.

sencillo es lo que más trabajo nos cuesta comprender. Eso es lo que nos sucede con el tema del sentido de nuestra vida.

Fides et ratio busca suscitar la confianza en el alcance de la razón. El documento afirma que, por un lado, la realidad y la verdad trascienden lo fáctico y empírico; y por otro, que la razón humana es capaz de captarlo. El hombre es capaz de llegar a la dimensión metafísica de la realidad de manera verdadera y cierta, aunque imperfecta y analógica. El hombre no queda limitado por su conocimiento sensorial pues puede reflexionar críticamente sobre los datos de los sentidos. Esta capacidad metafísica no sólo pone en evidencia la condición espiritual del hombre, sino que además permite al hombre llegar a alcanzar la causa que da lugar a toda la realidad sensible a partir de los mismos datos sensibles²⁴.

A la enorme capacidad de la razón humana debe corresponder una filosofía de alcance *metafísico*. Esto es, una filosofía «capaz de trascender los datos empíricos para llegar, en su búsqueda de la verdad, a algo absoluto, último y fundamental»²⁵. El reto de la filosofía es «*saber realizar el paso del fenómeno al fundamento*»²⁶. Esto significa que el filósofo ha de trascender la multitud ingente de datos y experiencias, propios de la vida actual, para poder llevar a cabo una reflexión especulativa profunda, que reconozca la naturaleza espiritual del hombre y busque el fundamento en el que se apoya.

La capacidad metafísica pone en evidencia la condición espiritual del hombre, y por tanto, permite descubrir la dignidad de la persona humana. De ese modo, la metafísica sirve también como fundamento para la antropología²⁷. El hombre sólo es capaz de reconocer su dignidad en acto. Es decir, la dignidad del hombre no responde al ejercicio de la razón, sino a su condición espiritual. Pero, no es posible conocer en toda su radicalidad la naturaleza espiritual sino ejerciéndola.

La capacidad del hombre para trascender lo múltiple y adquirir una *visión unitaria y orgánica del saber*²⁸ no puede ser explicada desde lo físico. Lo físico en su misma constitución es múltiple y por tanto no puede dar razón de la unidad. La unidad sólo puede ser explicada, más allá de lo físico, por una ciencia de carácter especulativo. La necesidad de trascender lo físico para dar cuenta de la realidad alcanza su punto más álgido al intentar dar cuenta de la razón misma.

Éste ha sido tradicionalmente el papel de la filosofía: buscar una explicación acabada de la realidad y del hombre mismo. La filosofía, en-

24. Cfr. FR, 22a.

25. FR, 83a.

26. FR, 83b.

27. Cfr. FR, 83a.

28. Cfr. FR, 85a.

tendida así, es «el camino para conocer las verdades fundamentales relativas a la existencia del hombre»²⁹. La filosofía no excluye otras formas de saber, pero entre todas las formas es la más acabada; y por tanto la que está en mejor situación de dar cohesión a todas ellas. La filosofía es la vía más excelsa, en el plano natural, para llegar a una visión unitaria y orgánica del saber.

La razón de suyo tiende a conocer de modo unitario la realidad, es capaz de excluir de la realidad todo lo accidental para quedarse con lo esencial³⁰. El conocimiento mismo consiste en una unificación. Todas las cosas conocidas son unificadas en el que conoce³¹. El pensamiento, explica Polo, supera la pluralidad intramundana por vía de unificación³².

Lo uno en el conocimiento no se contrapone a lo múltiple, sino a lo finito. «Un sujeto inteligente es distinto de lo que entiende sólo en tanto que él es ópticamente finito y lo entendido es ópticamente finito también»³³. El remedio de la finitud es el conocer, en donde el que conoce se hace las cosas conocidas; de ahí que lo propio del conocer sea la unidad. Por el hecho de superar la distinción, la inteligencia tiene razón de infinitud. La unidad que establece la inteligencia entre los dos finitos –cognoscente y conocido– ya no es finita³⁴.

El que conoce se hace todas las cosas. Esta frase indica la posesión de las cosas por parte del cognoscente. Pero no una posesión física, sino intencional. Lo que posee el que conoce no es una cosa. La posesión del intelecto es intencional. Y precisamente el intelecto puede hacerse uno –con todo– porque la posesión que logra de todo no es física. «Por eso el conocimiento ha de ser un acto»³⁵; y por eso, «el pensamiento no es intramundano»³⁶.

La capacidad de trascender lo accidental es propia de la razón humana y por tanto, de algún modo, puede ser experimentada por todos. De aquí recibe toda su fuerza la intuición de San Agustín: «*noli foras ire: in te ipsum redi; in interiore homine habitat veritas*»³⁷. Bastaría con reflexionar

29. FR, 5a.

30. «El objeto propio del intelecto es *qué es lo que es*, que es común a todas las sustancias y accidentes». SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Comentario a la Ética a Nicómaco de Aristóteles*, A. MALLEA (trad.), EUNSA, Pamplona 2000, libro 6, lección 1, n. 805.

31. El alma es de *algún modo* todas las cosas. Cfr. ARISTÓTELES, *De Anima*, III, 8, 432a 1-5.

32. POLO, L., *Curso de teoría del conocimiento*, II, EUNSA, Pamplona 1998, p. 132.

33. POLO, L., *Curso de teoría del conocimiento*, II, p. 131.

34. La verdad objetiva se alcanza en la *adaequatio rei et intellectus*. Cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I, q.16, a.1 y S. BUENAVENTURA, *Coll. in Hex.*, 3, 8, 1.

35. POLO, L., *Curso de teoría del conocimiento*, II, p. 132.

36. POLO, L., *Curso de teoría del conocimiento*, II, p. 133.

37. SAN AGUSTÍN, *De vera religione*, XXXIX, 72 (PL 34, 154).

sobre el propio conocimiento para percibir la naturaleza espiritual del hombre y su capacidad para conocer la esencia misma de las cosas. La razón debe encontrar en la filosofía una ayuda incondicional para dar cuenta de esta realidad.

La fragmentación del saber no sólo ha tenido consecuencias negativas. En muy buena medida el avance del conocimiento ha sido posible gracias al modelo de la investigación científica que tiene como criterio la división sectorial del saber. Ahora bien, el acercamiento parcial a la verdad, fomentado por éste modelo, comprometió y sigue comprometiendo la unidad interior del hombre³⁸. La investigación científica actual requiere el contrapeso de una disciplina que busque la unificación del saber y del obrar humanos y los impulse a un objetivo y un sentido definitivos³⁹. Esa tarea es la propia de una filosofía de alcance metafísico⁴⁰. Cualquier otra filosofía que busque conformarse con aproximaciones parciales a la verdad degradaría la función de la razón y se mostraría incapaz de dar una respuesta sobre el sentido de la existencia.

Juan Pablo II indica a la filosofía su tarea reconociendo al mismo tiempo su legítima autonomía⁴¹. La búsqueda del saber ha sido y sigue siendo una labor intransferible de la filosofía⁴². La filosofía debe *recuperar la fuerza de su vocación originaria*: «hoy quien por vocación estaba llamado a expresar en formas culturales el resultado de la propia especulación, ha desviado la mirada de la verdad, prefiriendo el éxito inmediato en lugar del esfuerzo de la investigación paciente sobre lo que merece ser vivido. La filosofía, que tiene la gran responsabilidad de formar el pensamiento y la cultura por medio de la llamada continua a la búsqueda de lo verdadero, debe recuperar con fuerza su vocación originaria»⁴³.

La *Fides et ratio* tiene una gran confianza en la razón humana y busca suscitar esta misma confianza en la labor filosófica. Si la filosofía comprende el consejo de la *Fides et ratio*, lo tomará como punto de partida para después continuar su labor con total autonomía. La filosofía debe avanzar con firmeza en la búsqueda de la verdad y para ello posee un motor propio: el impulso originario de la razón a buscar la verdad. Este impulso adquiere el carácter de auténtica pasión en la medida en que la razón se empeña en empresas serias⁴⁴. Una de esas empresas es la cuestión del sentido último de la vida.

38. Cfr. FR, 85a.

39. Cfr. FR, 81c.

40. FR, 81b.

41. Cfr. FR, 49a.

42. Cfr. FR, 85b.

43. FR, 6c.

44. Cfr. FR, 81b.

1.3. El entrelazamiento de la cultura, la filosofía y la religión en la búsqueda del sentido de la vida

La búsqueda de la verdad y del sentido revelan un deseo que pertenece a la naturaleza del hombre. Preguntarse por la esencia, por el porqué y por la finalidad de las cosas es una tendencia que pertenece a la naturaleza del hombre. Esta tendencia, realizada por los hombres a lo largo de los siglos, ha dado lugar a una acumulación de saber. Éste acopio de saber ha dado lugar a formas de sabiduría originaria y autóctona; formas que vienen a ser como el distintivo de cada cultura. A su vez, «esta sabiduría tiende a expresarse y a madurar en formas puramente filosóficas»⁴⁵. De modo que la filosofía resulta ser el más legítimo garante de la cultura, su formador. La tarea de la filosofía se presenta así como la más noble y alta de todas: ayudar a «formular la pregunta sobre el sentido de la vida y a trazar la respuesta»⁴⁶ en cada tradición cultural.

Ahora bien, a pesar de que la filosofía llegue a formular respuestas concretas sobre la verdad de la existencia; el acceso a esas respuestas es siempre personal. La comprensión de los contenidos de la filosofía supone en cada hombre unos conocimientos fundamentales. Y «los conocimientos fundamentales derivan del asombro suscitado en el hombre por la contemplación de la creación»⁴⁷. Por decirlo de un modo sencillo, el hombre que no se asombra es incapaz de formular preguntas; y quien no ha formulado una pregunta no puede comprender el valor de una respuesta. Desde éste punto de vista la filosofía puede ser entendida como un mapa que orienta a la verdad, y que sólo es comprendido por quien tiene intención de dirigirse a algún sitio.

Siguiendo con el ejemplo del mapa. El mapa, para quien no tiene la intención de viajar, puede ser tan sólo un papel con multitud de manchas y carteles sin sentido. Ante la ingente cantidad de datos, experiencias, teorías e informaciones, el hombre actual corre el peligro de perderse, de pensar que la vida no tiene un sentido. Con todo, a pesar del peligro de sucumbir ante la idea de que toda la experiencia se reduce a lo fenoménico, la *Fides et ratio* aclara que «el hombre es capaz de llegar a una visión unitaria y orgánica del saber»⁴⁸. El hombre puede llegar a hacerse cargo de quién es él mismo, de cuál es la verdad de su existencia y puede hacerse cargo del valor de cada cosa en el conjunto. El hombre es capaz de trascender lo fáctico, lo múltiple. Y esto sólo es posible por su naturaleza espiritual.

Ahora bien, el hombre individual debe reconocer en cada tradición cultural una ayuda de inestimable valor; pues antes de él, todos los hom-

45. FR, 3b.

46. FR, 3a.

47. FR, 4a.

48. FR, 85a.

bres de las más diversas culturas, en distintas partes de la tierra, a lo largo de la historia se han encontrado con las mismas preguntas en el recorrido de su existencia: ¿quién soy?, ¿de dónde vengo y a dónde voy? Encontramos preguntas similares lo mismo «en los escritos sagrados de Israel que en los Veda y en los Avesta; en los escritos de Confucio y Lao-Tze; en la predicación de Tirhankara y Buda; en los poemas de Homero y en las tragedias de Eurípides y Sófocles; en los tratados filosóficos de Platón y Aristóteles»⁴⁹. En las diversas culturas podemos encontramos preguntas similares y también respuestas similares o al menos complementarias⁵⁰.

2. NATURALEZA Y CULTURA

El hombre pretende hacerse cargo de cual es la justificación de todo: no sólo de su existencia porque nadie existe sólo. El que descubre la propia existencia se descubre inmerso en el mundo, rodeado por otras personas con las cuales comparte destino⁵¹. Y por lo tanto, parece difícil encontrar una justificación solipsista para la propia vida. La explicación de la propia existencia debe tener un carácter comunitario y de totalidad. Tiene que poder explicar no sólo mi existencia, si no la existencia de todo lo que me rodea. Las respuestas parciales pueden resultar útiles para explicar cuestiones parciales, pero la existencia misma no es una cuestión parcial.

¿Dónde buscar, pues, la fuente de sentido? ¿Dónde encontrar las claves necesarias para comprender el mundo en el que vivimos y nuestra propia existencia? A lo largo de la historia se han dado diversas respuestas a éste interrogante. Entre los principales intentos de solución que se han dado a estas cuestiones en la historia de la filosofía se encuentra el ideal naturalista y el existencialismo. La diversidad de estas soluciones esclarece la dificultad del problema de la vida: es tan absurdo negar la existencia de una naturaleza humana como afirmar que ésta sea transparente.

El sentido de la vida no está dado con nuestra naturaleza por un doble motivo. La naturaleza, al no ser inmediatamente transparente, no es conocida por el hombre totalmente desde el principio. Y por otro lado, la naturaleza humana no incluye de modo actual, desde el principio, todo lo que puede ser. Es preciso, pues, que el hombre conozca y despliegue su naturaleza por medio de sus elecciones libres, a través del tiempo, en la vida misma. Es decir, de modo racional.

Esto no significa, obviamente, que la persona sea el resultado de la identificación con la naturaleza. No. La persona no es el final del camino,

49. FR, 1b.

50. Cfr. RATZINGER, J., *Fe, verdad y tolerancia*.

51. Cfr. FR, 4a.

sino el camino mismo. Lo contrario sería pensar que la esencia del hombre está por conquistar; y ese es precisamente el error del existencialismo.

2.1. La cultura como extensión de la naturaleza

En el hombre existe una naturaleza que no puede ser totalmente conocida desde el principio, por un doble motivo: no ser inmediatamente transparente y no estar completa desde el inicio. El modo en que el hombre amplía su naturaleza es la cultura. Por eso se ha definido la cultura como «*continuatio naturae*»⁵². Y al mismo tiempo es a través de la cultura –al ser ésta un cúmulo de las elaboraciones racionales más refinadas– que el hombre puede conocer mejor su naturaleza. Esta verdad fundamental es puesta de relieve por la *Fides et ratio* en diversas ocasiones. Por ejemplo, al decir que «el ser humano se sorprende al descubrirse inmerso en el mundo, en relación con sus semejantes con los cuales comparte el destino»⁵³. La propia vida se encuentra enredada con el resto de la realidad. Es decir, si el hombre convierte todo lo que conoce en parte de su vida⁵⁴, entonces él mismo no puede llegar a conocerse al margen de esa realidad; pues una vez conocida, conforma su vida.

Abordamos pues el tema de la cultura para analizar cómo es que ésta queda co-implicada en la naturaleza.

a) *La relación de lo biológico y lo cultural en el hombre*

El estudio sobre la naturaleza humana a partir de la historia y de la cultura se remonta, al menos, al siglo XVIII. En la obra *Fundamento del derecho natural* Fichte expresa bien las ideas que están presentes en la reflexión de sus contemporáneos: el desvalimiento del hombre prueba que no es hijo de la Naturaleza. «Si [el hombre] es un animal, es un animal sumamente imperfecto, y justamente por eso no es un animal»⁵⁵. La falta de dotación instintiva más que representar una imperfección, es lo que permite que el hombre sea capaz de progresar por medio de la tradición⁵⁶.

52. Cfr. POLO, L., *¿Quién es el hombre?*, pp. 167 y 171; cfr. MURILLO, J. I., «La teoría de la cultura de Leonardo Polo», *Anuario Filosófico* 29 (1966) 858-860.

53. FR, 4a.

54. Cfr. FR, 1a.

55. FICHTE, J. G., *Grundlage des Naturrechts*, en *Fichtes Werke*, vol. III, I.H. FICHTE (ed.), Berlin 1971, p. 81.

56. Cfr. FICHTE, J.G., *Grundlage des Naturrechts*, p. 84.

A su vez, Herder, en sus *Ideas para una filosofía de la historia de la Humanidad*⁵⁷ explica que la indeterminación instintiva es lo que permite el desarrollo de la racionalidad. El hombre necesita una etapa de formación extremadamente prolongada «porque es el que más tiene que aprender, porque en su caso todo depende de habilidades adquiridas, de la Razón y el Arte»⁵⁸. La necesidad de tener una juventud tan prolongada, exige la existencia de una institución familiar y de la sociedad humana.

«Entonces el padre se volvió educador de su hijo, así como la madre lo había amamantado; y así, surgió el fundamento de la sociedad humana [la familia] sin la cual no podría crecer hombre alguno ni existir ninguna pluralidad de seres humanos. El hombre por ende nace para la sociedad; es lo que le dice la compasión de sus padres, es lo que le dicen los años de su prolongada niñez»⁵⁹.

Para Herder, la monogamia tiene una base natural y otra no natural. La base natural está en el hecho de que la sexualidad humana no está acoplada a las estaciones. Pero lo más determinante, para Herder, no es esto. Si bien el ser humano está siempre sometido a impulsos sexuales, nunca tiene que obedecerlos necesariamente, como el animal⁶⁰. Con esto, deja apuntado que en el hombre existen algunos rasgos que no son exclusivamente naturales y que implican una mediación racional y simbólica. Entre ellos figuran: la escritura, la tradición, el derecho y la ley, el vestido, la habitación, el pudor y la religión⁶¹.

De entre los elementos propios de la antropología cultural de los pensadores germanos mencionados cabría matizar uno. A saber, el modo de explicar la inteligencia a partir de la constitución biológica. Si es cierto que lo superior no puede ser explicado por lo inferior; sería menos explicable aún a partir de «la carencia» de lo inferior. Es decir, no parece que la explicación que dan estos autores sea genética. O dicho de otro modo, parece que el nexo que establecen entre la racionalidad humana y la pobreza instintiva no es causal, sino de habilitación. En definitiva, el hombre no es inteligente por carecer de instintos, sino por otras razones⁶². Volveremos sobre ello.

Por ahora, lo que nos interesa sobre la teoría cultural de estos autores alemanes no es tanto la correlación que, de hecho existe, entre la pobre-

57. HERDER, J. G., «Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit», en *Herder's Werke*, H. Düntzer (ed.), 1 Thl., Berlin s.d.

58. HERDER, J.G., «Ideen zur Philosophie», p. 160.

59. HERDER, J.G., «Ideen zur Philosophie», p. 165.

60. HERDER, J.G., «Ideen zur Philosophie», p. 162.

61. HERDER, J.G., «Ideen zur Philosophie», pp. 126; 157s y 166ss.

62. Cfr. MILLAN-PUELLES, A., *Léxico Filosófico*, Rialp, Madrid 1984, p. 291.

za instintiva del hombre y la posibilidad de desarrollo interior. Más interesante es el hecho de que el hombre se prepara para vivir de modo cultural; y que ese modo, para él, es natural. Es importante afirmar esto, pues no son pocos los autores que afirman que entre naturaleza y cultura hay una escisión neta. Esta escisión tiene su causa en el dualismo que lleva a concluir, equivocadamente, que la naturaleza es lo biológico y la cultura es todo lo creado al margen de ésta. Así, por ejemplo, dice Mosterin:

«La natura es aquello que se tiene ya al nacer o que está determinado ya al nacer, lo congénito, es decir, lo genéticamente programado o lo adquirido durante el desarrollo embrionario y fetal, mientras que la cultura abarca todos los conocimientos, capacidades y hábitos adquiridos en sociedad, es decir, no heredados genéticamente. Tanto la natura como la cultura son información recibida de los demás, pero la cultura se opone a la natura como lo adquirido o aprendido de los otros se opone a lo genéticamente heredado»⁶³.

Esta explicación es una muestra de la facilidad con la que se puede llegar a separar dos ámbitos que en la realidad están mutuamente implicados. Tenemos una propensión, dentro de la filosofía actual para explicar de un modo dualista cualquier realidad viva. Según Geertz, tendemos a imaginarnos lo natural como un estrato distinto e inferior al estrato cultural⁶⁴. Lo natural sería *el común denominador presente en todas las variantes culturales*. Dicho análisis nos llevaría casi inevitablemente al error de identificar lo biológico como el substrato genuino humano; cuando eso no es lo propio del hombre, pues lo comparte con todos los vivientes del planeta. La identificación entre lo común y lo esencial no es, pues, en palabras de Geertz, un prejuicio que estemos obligados a compartir⁶⁵.

Según Amilburu, esta curiosa reducción de lo universal a lo que tienen en común los particulares, supone una confusión entre dos planos diversos: el categorial y el predicamental⁶⁶. Mientras la cultura es un accidente en sentido categorial –pues es un hábito⁶⁷–, no se puede predicar del hombre *per accidens*, pues es algo constitutivo. Para explicar en qué sentido decimos que lo cultural es constitutivo del hombre es preciso detenernos un momento en la teoría de la evolución.

La biología aporta sin duda alguna datos de enorme valor para comprender qué es el hombre si se sabe interpretar su significación filosófica.

63. MOSTERIN, J., *Filosofía de la Cultura*, Alianza Editorial, Madrid 1993, pp. 17s.

64. Cfr. GEERTZ, C., *La interpretación de las culturas*, Gedisa, Barcelona 1987, p. 46.

65. Cfr. GEERTZ, C., *La interpretación de las culturas*, p. 43s.

66. Cfr. GARCÍA AMILBURU, M., *La educación, actividad interpretativa*, Dykinson, Madrid 2004, p. 26.

67. Cfr. CHOZA, J., «Hábito y espíritu objetivo. Estudio sobre la historicidad en Dilthey y Sto. Tomás», *Anuario Filosófico* 9 (1976) 11-71.

Según Polo, existen dos procesos de diverso índole que explican la aparición de las características que el hombre posee actualmente: la hominización y la humanización⁶⁸.

«La hominización es el proceso según el cual aparecen los caracteres somáticos, corporales, del hombre. Y el proceso de humanización es la explicación de aquellas características exclusivas de nuestra especie, que son de tipo psíquico y cultural. Es evidente que hay rasgos en el ser humano que no son meramente corpóreos aunque están muy vinculados con su cuerpo»⁶⁹.

De un modo muy resumido, la hominización sería la serie de procesos biológicos que tras la aparición del primer bípedo (*australopithecus*) se da entre las tres especies de homínidos (*habilis*, *erectus* y *sapiens*). La teoría de la evolución se enfrenta con un problema serio a la hora de explicar la evolución que hay entre estas últimas tres especies, ya que, mientras el resto de las especies surgen por adaptación al medio, en los homínidos no existe una modificación morfológica por vía de adaptación al medio, sino que por el contrario, en estas especies se reporta una creciente independencia del medio a medida que el cerebro crece, se empiezan a usar las manos y se comienzan a fabricar utensilios.

Para el *australopithecus*, el bipedismo no fue condición suficiente para el uso de las manos, hacía falta todavía un crecimiento cerebral para poder emplearlas. Ahora bien, el crecimiento cerebral tenía dos condiciones de posibilidad: una era precisamente la posición erecta; la otra condición era la interconexión del cerebro con las manos en orden a asignarle una función. Pero, ¿cuál es la función de la mano? No es posible indicar tan sólo una función determinada para la mano, ya que lo propio de la mano es su potencialidad infinita. O mejor dicho, su función es puramente potencial. La garra servía para desgarrar, su función era actual. La mano sirve para diversas cosas, su función es totalmente potencial. O en palabras de Polo la mano es «instrumento de los instrumentos»⁷⁰.

Al formar parte la vida humana del fenómeno general de la vida, en su especificación corporal se ha dado una cierta evolución, pero a diferencia del resto de los seres vivos en el hombre dicha evolución no se ha presentado como una estrategia de adaptación, sino como estrategia de independencia del medio. Como veremos, no es posible explicar ésta independencia del medio exclusivamente en razón de lo corporal. Sin embargo, no cabe duda de la necesidad de una determinada disposición corporal para que el

68. Cfr. POLO, L., *Ética. Hacia una versión moderna de los temas clásicos*, Unión editorial, Madrid 1997.

69. POLO, L., *Ética*, p. 28.

70. POLO, L., *Ética*, p. 35.

hombre fuera posible; en concreto nos referimos al bipedismo, al crecimiento cerebral y a la desespecialización de la mano.

El hecho de que el hombre no se haya adaptado al medio significa que no le fue necesario; y no le fue necesario porque no le estaba del todo sujeto. Es decir, en el hombre se dio algo que excedía el medio, la inteligencia; y fue ese algo lo que le permitió tomar una actitud de dominio. Estando bajo cierto aspecto por encima del medio físico, podía a su vez influir en él, de modo físico, mediante la fabricación de instrumentos. Lo esencial de los instrumentos no radica en la materialidad, sino en la mediación conceptual que se requiere para su fabricación.

Si bien la evolución no es suficiente para explicar la aparición del hombre (en concreto, no puede dar razón de la aparición de la inteligencia en el homínido); sí es útil para explicar la importancia de la disposición corporal en la fabricación de instrumentos: las manos y el cerebro. Pero nuevamente, ni las manos ni el cerebro explican la independencia del hombre con respecto al medio. La utilidad de las manos es función de los instrumentos que ésta maneja; y estos a su vez no serían concebibles sin una mediación conceptual. Es la inteligencia la responsable de esta mediación y también es ésta la responsable del dominio de los instintos. El cerebro por sí solo no es capaz de dar cuenta del dominio instintivo. Los elefantes tienen cerebro, pero no construyen casas. Los animales huyen ante el fuego. El hombre, en cambio, lo cultiva y lo emplea según su necesidad y libre inventiva.

Es la aparición de la inteligencia lo que permite la reducción de los instintos y no al revés. Esto tiene una confirmación empírica. Las dos especies de homínidos anteriores al hombre (el *habilis* y el *erectus*) tenían una reducida dotación instintiva, lo mismo que el hombre, y sin embargo se extinguieron.

En el hombre se da un paso más que ya no tiene que ver tan sólo con la hominización, ni con el crecimiento craneal⁷¹. De hecho, se sabe que la capacidad craneal del *Neanderhtalensis* y del *Cro-Magnon* son mayores a las del *sapiens* y no sobrevivieron. Entre estos últimos tres se da un proceso de humanización. Junto al *sapiens* aparecen algunos productos que ya no sólo tienen que ver con la subsistencia. Es decir, ya no sólo se fabrican instrumentos para sobrevivir, función para la que basta la imaginación, sino que se fabrican otras cosas que no sirven para subsistir, como es el caso de las obras artísticas. En éstas, se sustituye la utilidad práctica por la simbólica, lo cual implica una capacidad de crear objetos universales que es propia de la inteligencia. También los enterramientos son un documento importante que refuerza la idea de la humanización. El enterramiento im-

71. Cfr. POLO, L., *Ética*, p. 49.

plica la captación de diversos objeto intencionales: «alma», «hombre», «este hombre singular», etc. Todo lo cual corre también a cargo de la inteligencia. No sólo se trata de que aparezca la inteligencia, sino de que el ser humano cae en la cuenta de que existe algo en cada individuo de su especie que lo hace singular. Y por otro lado, el mismo hecho de que exista algo que está por encima de la especie, hace que ese algo sea inexplicable por la biología.

Una vez que hemos explicado el lugar que ocupa lo biológico en el hombre, es preciso explicar el lugar que ocupa lo técnico. Para ello, seguiremos un recorrido histórico-filosófico.

Los primeros en formular una teoría clara acerca de la relación entre la naturaleza y la técnica fueron los griegos⁷². Todo aquello que tiene en sí mismo el principio de sus operaciones (movimiento y reposo) constituye el mundo natural (*physis*). La acción creativa humana cambia este mundo de dos modos: mediante la domesticación del entorno por medio de instrumentos y técnicas (caza, pesca, agricultura); y mediante la educación, que forma y regula la conducta del ser humano.

Los latinos, por su parte, para referirse a las actividades que modificaban el mundo físico, emplearon el verbo *colere*, que significa cultivar. Se cultiva la tierra (técnica) y se cultiva al hombre en su comportamiento (ética) y en su conocimiento (teoría). Cada una de estas actividades implica un tipo de conocimiento, respectivamente: saber hacer, saber obrar, saber saber.

Como explica Chozza, a lo largo de la historia se ha buscado dar mayor relieve a un tipo de saber por encima del resto⁷³. Así, para el idealismo la primacía corre por parte del espíritu; siendo la técnica, la ética y la naturaleza (en sentido biofísico) manifestaciones finitas del despliegue del espíritu infinito. Por su parte, el marxismo postuló la primacía de la praxis (técnica), que sería la única consecuencia directa de la naturaleza humana –entendida como mera biología–; de modo que, la ética y la teoría deberían supeditarse a la técnica⁷⁴. Por último, el psicoanálisis entendió que la regla surgía de la necesidad de reprimir el deseo erótico fundamental; siendo la técnica y la religión una consecuencia de esa regla y el motor de la dinámica social.

72. Cfr. LLINARES, J.B.; SÁNCHEZ DURÁ, N. (eds.), *Filosofía de la Cultura*, Sociedad Hispánica de Antropología Filosófica, Valencia 2001, pp. 163ss.

73. Cfr. CHOZZA, J., *La supresión del pudor y otros ensayos*, EUNSA, Pamplona 1990, p. 152.

74. El marxismo habría caído además en el error de pensar que la naturaleza racional –al ser algo genérico y común a todos los hombres–, sería la base para superar los intereses particulares antagónicos. Es evidente que existen diversas convicciones, precisamente porque no vienen dadas con la naturaleza, sino que cada cual elige voluntariamente las suyas propias. Cfr. SPAEMANN, R., *Personas. Acerca de la distinción entre «algo» y «alguien»*, EUNSA, Pamplona 2000, p. 184.

Todos estos intentos tienen, según Choza, un fondo de validez⁷⁵. A saber, la necesidad de conectar vida práctica y saber teórico. Es decir, la necesidad de dar razón de la unidad de la vida humana. Pero, todos estos ensayos fracasaron a la hora de explicar la conexión entre los diversos aspectos de la cultura y la naturaleza. Es preciso, pues, retomar éste intento por comprender la conexión, en lugar de sucumbir ante la dificultad.

Ahora bien ¿Existe algún fundamento natural en la cultura? En la solución de esta pregunta radica la posible conexión entre lo natural y lo cultural. Aquí, es de referencia obligada el mito platónico sobre la creación del hombre. En éste leemos que Prometeo urgido ante la necesidad de paliar la desnudez y el desvalimiento del hombre, y ante la inminencia con que el Destino habría de sacar la tierra a la luz, despoja a dos dioses de sus virtudes para entregarlas a los hombres. Así, el ser humano habría recibido la sabiduría (*nous*) de Hefesto y el fuego de Atenea (necesario para adquirir la sabiduría). Lo que Platón está queriendo significar con este mito, es que para el hombre no sólo lo biológico es natural, sino que también lo es la sabiduría.

Platón da con la clave de solución de un problema complejo. Lo natural en el hombre no es sólo lo biológico, también lo racional es parte de su naturaleza, pero en ambos casos según una razón diversa. El existencialismo postuló la elección preológica de la naturaleza. La existencia del hombre sería anterior a su esencia. Dicha teoría supone que el hombre puede darse a sí mismo los principios mediante los cuales es libre; cayendo en una clara circularidad viciosa. En la misma circularidad incurre cualquier explicación de la cultura que busque reducir la naturaleza a lo exclusivamente biológico; pues la racionalidad quedaría fuera de la naturaleza humana. Si es contradictorio pensar que el ser humano se da a sí mismo el principio que le hace libre, entonces ese principio ha de venirle al hombre desde fuera. Esa es la verdad presente en el mito de Platón; y será tomada más tarde por Aristóteles. El *nous poietikos* viene introducido en el hombre desde fuera, como aquello que tiene el hombre de divino⁷⁶.

Aquí está el origen de la noción aristotélica de animal racional (*zoón logistikón*). Además de lo natural-biológico, dimensión *indeterminada* y pobre, el hombre posee otra dimensión natural-espiritual mediante la que se *autodetermina*. Esta dimensión, fundada en la razón, recibe el nombre de libertad (*eleuthería*) y es lo que explica las formas culturales de la vida humana. Aquí interesa toda la explicación. Es decir, la explicación de cómo lo cultural surge por una libre determinación; pero, también el hecho de que esa capacidad de autodeterminación sea parte de la propia naturaleza. De todo esto se sigue que el fundamento de la cultura no es la indeter-

75. Cfr. CHOZA, J., *La supresión del pudor y otros ensayos*, p. 152.

76. Cfr. ARISTÓTELES, *De gen. anim.*, 736b.

minación, sino un principio natural. Y por otro lado, la indefinición de la cultura no implica arbitrariedad, pues se fundamenta en la libertad; y ésta a su vez se funda en la naturaleza.

Que la cultura responda a una libre determinación y no a una necesidad no significa que la cultura y todos los elementos culturales carezcan de valor. Los elementos culturales son importantes en la medida en que forman parte de la vida humana. Aquí entra el discurso sobre la ética. Podría creerse que las leyes éticas, al no entrar en el ámbito de lo necesario, son algo superfluo, que da igual seguirlas o no. Dicha postura pone en evidencia un desconocimiento profundo de la vida humana, no sólo constituida por elementos necesarios, sino desarrollada de un modo libre.

b) *Productos culturales y desarrollo humano*

El primer producto de la naturaleza racional, según Choza, es la sociedad⁷⁷. Que la sociedad sea un producto cultural significa que no viene totalmente determinada por la programación genética, sino que depende de la libre autodeterminación de los individuos, de su razón. «Lo que constituye a la sociedad en cuanto tal es ya cultura. Cultura es configuración, organización del vivir humano, y la afirmación de que la cultura no es arbitraria significa aquí que la sociedad es natural»⁷⁸.

Si la cultura bajo su consideración espacial da lugar a la sociedad bajo la consideración temporal da lugar a la historia. El primero en negar esta aseveración de un modo directo fue Rousseau: lo natural no se muestra en la historia, sino que responde a un estado originario, ya perdido. El comienzo de la historia supuso una salida del estado original. Y así, del mismo modo que la naturaleza reposaba en sí misma y no remitía a la cultura, una vez que se han dado las formas culturales, ya no remiten más a la naturaleza; y por tanto, no existen criterios naturales para juzgarlas. Como ha hecho notar Spaemann, la abstracción histórica de Rousseau precisamente impide ver, en toda su radicalidad, lo más genuino de la naturaleza humana. Es decir, su racionalidad⁷⁹.

En Rousseau encontramos un intento más, de los muchos que se han hecho, por hacer un balance de la naturaleza. Sin embargo, la naturaleza viva no permite que se la aferre ya que aferrarla implica acabar con ella. Lo que queda claro es que Rousseau no entiende la naturaleza como la en-

77. Cfr. CHOZA, J., *La supresión del pudor y otros ensayos*, p. 156.

78. CHOZA, J., *La supresión del pudor y otros ensayos*, p. 156.

79. Cfr. SPAEMANN, R., «El problema de un concepto de la naturaleza del hombre», en *La evolución, el hombre y el humano*, R. SEVILLA (ed.), Instituto de Colaboración Científica, Tübingen 1986, p. 99.

tienden los clásicos; pues concibe la naturaleza como es normal concebirla tras el mecanicismo introducido por Descartes: «la naturaleza se convierte en el reino de lo que ya es. La naturaleza se vuelve exterioridad sin ser propio, y conocer a un ente por naturaleza significa enajenarlo como objeto y “to know what we can do with it when we have it” (Hobbes)»⁸⁰. Y si ese modo de entender la naturaleza excluye en general toda forma de vida, excluye de modo muy especial la naturaleza y la cultura humanas.

Para entender la correlación entre naturaleza y cultura –en sentido clásico– es imprescindible entender la teleología natural⁸¹. Es decir, no tiene sentido decir que el hombre es por naturaleza racional, social, político, religioso o hablante, si no se entiende que todas esas notas se dan de modo tendencial. Es decir, ninguna de esas notas le viene al hombre de modo innato, ninguna de ellas se da desde el principio, sino que se dan sólo en la vida, en su desarrollo hacia la plenitud. Cuando Aristóteles afirma que la naturaleza (*physis*) es aquello que lleva en sí el principio de movimiento y de reposo⁸², no está afirmando que lo natural tenga de modo actual toda su perfección; tan sólo tiene en sí los principios necesarios para alcanzar esa perfección. Y por eso, la perfección de la naturaleza no se da al principio sino al final. Decir que el hombre por naturaleza habla, no implica que exista un lenguaje natural, porque todo lenguaje es un producto cultural⁸³. Pero entonces, lo cultural no se opone a lo natural, sino que remite a ello y manifiesta su plenitud.

«El modo propio de ser del hombre remite a la cultura y, por tanto, lo natural en el hombre incluye lo artificial. En consecuencia, lo verdaderamente natural es tanto lo biológicamente invariable como lo cultural, es decir, lo históricamente cambiante»⁸⁴.

Se comprende así la importancia de la cultura y de los productos culturales, que al no darse al margen de la naturaleza, forman parte de ella y la manifiestan. La cultura es por tanto, un lugar privilegiado para el conocimiento de la vida y de su sentido. Encontramos una síntesis extraordinaria de estas ideas en la *Fides et ratio*.

«Las culturas, estando en estrecha relación con los hombres y con su historia, comparten el dinamismo propio del tiempo humano. *Cada*

80. SPAEMANN, R., «El problema de un concepto de la naturaleza del hombre», p. 97.

81. SPAEMANN, R., *Lo natural y lo racional*, Rialp, Madrid 1989, p. 141.

82. Cfr. ARISTÓTELES, *Física*, II, 1, 192b 12-23; III, 1, 200b 10.

83. «El ser humano habla siempre una lengua concreta que es un producto cultural y que se transmite socialmente. Para que alguien aprenda a hablar es preciso que exista una lengua que aprender». CONESA, F., *Filosofía del lenguaje*, Herder, Barcelona 1999, p. 21; cfr. SPAEMANN, R., *Personas*, p. 93.

84. GARCÍA AMILBURU, M., *La educación, actividad interpretativa*, Dykinson, Madrid 2004, p. 28.

hombre está inmerso en una cultura, de ella depende y sobre ella influye. Él es al mismo tiempo hijo y padre de la cultura a la que pertenece. En cada expresión de su vida, lleva consigo algo que lo diferencia del resto de la creación: su constante apertura al misterio y su inagotable deseo de conocer. En consecuencia, toda cultura lleva impresa y deja entrever la tensión hacia una plenitud»⁸⁵.

La convicción de que en cualquier manifestación cultural está latente la verdad acerca del hombre, explica el hecho insólito de que una Enciclica cite junto a los escritos sagrados de Israel a los Veda y los Avesta, los escritos de Confucio y Lao-Tze, la predicación de los Tirthankara y de Buda, los poemas de Homero, las tragedias de Eurípides y Sófocles, y los tratados filosóficos de Platón y Aristóteles⁸⁶. Como veremos más adelante, no se trata de que se dé a estos testimonios el mismo valor. Se trata de algo mucho más profundo: el hecho de que la cultura pueda ser camino para conocer la verdad sobre el ser humano y sobre su destino. Esto se verifica en algunas formas concretas que ahora analizaremos. De cualquier modo, como veremos al final de éste mismo capítulo, la cultura, por su misma índole, requiere una labor de purificación por parte de la filosofía; y, en definitiva, el conocimiento más pleno sobre la verdad del hombre y sobre su destino requiere la revelación.

2.2. La comprensión de la vida en las formas culturales

En los puntos anteriores hemos concluido que el hombre no posee un conocimiento transparente de su naturaleza; y que la naturalidad no es una cuestión originaria, sino racional. Nos detenemos ahora a analizar algunas formas concretas en las que esa racionalidad se ha plasmado. No se han elegido todas las formas, lo cual supondría desviarnos del tema que nos interesa; nos detendremos a ver exclusivamente aquellas formas en las que aparece con mayor claridad una solución al problema de la vida humana.

El hecho de que la vida sea racional significa, entre otras cosas, que el hombre para vivir necesita un criterio. Hemos de conocer lo que es conforme a la naturaleza, pero ese conocimiento no nos es dado naturalmente. En la vida del hombre se da esta peculiar circularidad; y para vivir, es preciso disolverla. El modo de hacer desaparecer la circularidad es conocer lo que es conforme a la naturaleza. Y si alguien carece de ese conocimiento, dice Spaemann, se le ha de contar una «mentira noble»⁸⁷.

85. FR, 71a. Las cursivas son nuestras.

86. FR, 1a.

87. SPAEMANN, R., *Lo natural y lo racional*, p. 138.

a) *La fábula, el mito y la metáfora*

«Fábula, mito, parábola: tres modos de ficción elemental, tres intentos distintos que el hombre hace para entenderse a sí mismo y saber qué hacer en el realísimo mundo en que vive»⁸⁸.

La fábula es un modo muy primario de conocimiento. Lo característico de la fábula es que el protagonista es siempre un animal. Cada animal posee un carácter bien definido. La fábula nos enseña que hay cosas que no cambian; y por tanto, nos da seguridad. Los personajes son siempre de un modo concreto. El zorro es astuto, la serpiente traicionera. La fábula introduce la idea de una naturaleza fija; por ello, es fácil de comprender y de enseñar. Sin embargo, no responde al carácter de la vida humana. Cuando en la narración surge el hombre, no podemos identificar *a-priori* cuál será su carácter. Y cuando ese hombre somos nosotros mismos, la naturaleza del personaje nos es aún menos evidente. La fábula pretende aclarar cuáles son las consecuencias necesarias de un carácter en una determinada actuación⁸⁹.

En el mito encontramos algunos de los elementos que están ausentes en la fábula. Uno de los elementos que el mito introduce es la naturaleza personal. Pero, lo hace de un modo peculiar, ya que los protagonistas no son hombres ordinarios, sino dioses y hombres que gozan de una especial cercanía con ellos. Sólo los dioses pueden explicar aquello que trasciende a los hombres: el origen, la fertilidad, la muerte. Para explicar cada uno de los misterios humanos existe un mito; y en cada mito encontramos una cierta intervención divina. «Un ejemplo: el hombre es mortal porque un antepasado divino perdió, estúpidamente, la inmortalidad, o porque un ser sobrenatural decidió quitársela»⁹⁰. Los dioses han actuado y el resultado de su actuación explica la situación presente. La unión entre pasado y presente queda patente en la lengua griega que utiliza para las acciones míticas el tiempo aoristo; esto es, un pasado no datable, sino indefinido y por tanto presente de modo virtual.

Encontramos en el mito la razón de ser de la realidad; a saber, la irrupción de lo sagrado en el mundo de los hombres. «Lo sagrado es así un *horizonte* de comprensión, principio de superación, norma de actos y seres»⁹¹. Se dice que el mito es norma de seres puesto que explica todas y cada una de las realidades exteriores con las que el hombre convive. Y se dice que el mito es norma de actos porque encontramos en estas narracio-

88. MARÍAS, J., *Tres visiones de la vida*, Alianza, Madrid 1971, p. 20.

89. La única fábula de la Biblia es la que cuenta Jotám acerca de los árboles invitados a reinar. Cfr. Jue 9,9.

90. ELIADE, M., *Mito y realidad*, Guadarrama, Madrid 1968, p. 107.

91. CRUZ CRUZ, J., «Sentido antropológico del mito», *Anuario Filosófico* 4 (1971) 37.

nes originarias diversos personajes humanos ejemplares; ejemplares puesto que cada uno de ellos tiene una norma clara de actuación.

«Por medio de un tiempo que representa a todo tiempo, “el hombre” se manifiesta como universal concreto; Adam significa el hombre. “En Adam, dice San Pablo, hemos pecado todos”. Así la experiencia escapa a su singularidad; queda transmutada en su propio “arquetipo”; a través de la figura del héroe, del ancestral, del titán, del hombre original, del semi-dios, la vivencia se pone en la vía de las estructuras existenciales: se puede *decir* ya hombre, existencia, ser humano, porque en el mito, el hombre ejemplar está recapitulado, totalizado»⁹².

El hombre del mito sabe cómo ha de actuar: tal y como lo hicieron sus antepasados. Pero, este modo de actuación no es una repetición arbitraria; ya que responde a un modelo. «Sin el fundamento ontológico del mito, lo profano carece de modelo ejemplar. El modo de cohabitar, el trabajo agrícola, la educación, el arte, todo ello tiene su modelo sagrado. Lo que se hace sin modelo mítico carece de realidad»⁹³. La actuación del hombre mítico adquiere así un carácter ritual. Los actos del presente unen al hombre con un acontecimiento primordial. Y en esa medida mantienen al hombre en la realidad.

Contrariamente a lo que se piensa, el mito no es señal de arcaísmo, sino de civilización. «El propio mito es un trozo de incomparable labor de logos»⁹⁴. Gracias al mito, el hombre adquiere «una forma esencial de orientación, una forma de pensamiento, una forma de vida»⁹⁵. «En las civilizaciones primitivas el mito desempeña una función indispensable: expresa, realza y codifica las creencias; salvaguarda los principios morales y los impone; garantiza la eficacia de las ceremonias rituales y ofrece reglas prácticas para el uso del hombre»⁹⁶. Es cierto, que la narración mítica responde más a una creación imaginativa del hombre, que a una reflexión crítica de la realidad. Lo cual es más propio de la filosofía. Pero no es menos cierto, que la narración mítica comparte con la filosofía un afán recto por comprender la realidad; la mítica de modo práctico, la filosofía de modo teórico⁹⁷. Tanto la mítica como la filosofía se preocupan por el fundamento de la realidad; pero, mientras el mito busca el fundamento en el pasado y el fundamento siempre queda en el pasado, «para la filosofía el fundamento

92. RICOEUR, PAUL, *Finitud y culpabilidad*, Taurus, Madrid 1970, p. 449.

93. CRUZ CRUZ, J., «Sentido antropológico del mito», p. 39.

94. BLUMENBERG, H., *L'elaborazione del mito*, Il Mulino, Bolonia 1991, pp. 35 y 75.

95. VAN DER LEEUW, G., *L'homme primitif et la religion, étude anthropologique*, Alcan, París 1940, p. 134.

96. MALINOWSKI, B., *Magic, Science, and Religion*, Doubleday Anchor Books, NY 1955, pp. 101ss.

97. Cfr. CRUZ CRUZ, J., «Sentido antropológico del mito», p. 51.

funda ahora, en presente»⁹⁸. No es preciso decir que el conocimiento del mundo que nos otorga el mito sea falso. Detrás de los mitos late una verdad profunda: el carácter misterioso de la realidad⁹⁹. En donde misterio no significa necesariamente oscuridad, sino necesidad de apertura.

«A través de los mitos y los símbolos de la luna, el hombre capta la misteriosa solidaridad entre temporalidad, nacimiento, muerte y resurrección, sexualidad, fertilidad, lluvia, vegetación, y así sucesivamente. El Mundo no es ya una masa opaca de objetos amontonados arbitrariamente, sino un cosmos viviente, articulado y significativo»¹⁰⁰.

En el mito se encuentran unidos, si bien simbólicamente, todos los elementos que en la realidad están unidos. El símbolo, al contener una significatividad que no es enteramente racional, es capaz de dar cuenta de la realidad, sin romper su carácter enigmático. La no disolución del misterio es precisamente la gran verdad del mito, ya que «lo más profundo del hombre, aquello que lo hace ser hombre, es precisamente su *relación al misterio*»¹⁰¹. Como explica brillantemente el profesor Cruz Cruz, la razón es incapaz de dar razón del misterio. Hay una facultad superior, que *ve o intuye (intus-legere)* las cosas más profundas de la realidad: el ser, la verdad, el misterio¹⁰². Estas realidades al ser más simples han de ser captadas por una facultad menos conceptual, menos articulada, menos discursiva, menos temática. Dicha facultad es el intelecto.

Así el mito no se presenta como lo contrario al intelecto o a la razón. El mito no busca esconder la realidad, ni limitarla. Por el contrario, en el mito cada una de las facultades humanas tiene un rol: «el intelecto (como ápice del espíritu) acoge la presencia del misterio, la razón le confiere una forma conceptual, la imaginación se preocupa de representarlo con signos y símbolos»¹⁰³.

A primera vista, podría parecer que misterio y razón son mutuamente excluyentes. El planteamiento sería el siguiente: puesto que la razón está abocada a conceptualizarlo y explicarlo todo, finalmente el misterio habría de desaparecer. Sin embargo, afirmar las cosas así supone ignorar profundamente el modo humano de conocer. Y es que, precisamente la condición de posibilidad de la razón es el misterio. Sólo es posible proseguir una búsqueda racional mientras haya algo que se desconoce. Eso que desconocemos es el misterio. Este es el principio de la verdadera filosofía.

98. POLO, L., *Presente y futuro del hombre*, Rialp Madrid 1993, p. 33.

99. Cfr. ARISTÓTELES, *Metafísica*, 1074 b 1-13.

100. ELIADE, M., *Mito y realidad*, p. 159.

101. Cfr. CRUZ CRUZ, J., «Sentido antropológico del mito», p. 51.

102. Cfr. CRUZ CRUZ, J., «Sentido antropológico del mito», p. 64.

103. CRUZ CRUZ, J., «Sentido antropológico del mito», p. 66.

Así lo vio Sócrates que tiene noticia de la verdad última sobre la existencia no por sí mismo –sólo sé que no sé–, sino de oídas¹⁰⁴ y lo vio Aristóteles que amaba los mitos¹⁰⁵. La razón existe en función de desvelar el misterio. Y cuando el misterio quede manifiesto será la razón la que cese, no el misterio.

El misterio no excluye pues ni a la inteligencia (que es la que lo intuye), ni a la razón (que intenta explicarlo), ni a la imaginación. Aquí es donde entra el relato mítico. Y es que el modo de presentarse el misterio en el mito, es por medio de una imagen simbólica. Lo importante del mito no es la imagen, sino lo simbólico, aquello que resplandece detrás de la forma sensible. «A través del contenido de la imagen volvemos a lo que no es de suyo figurable»¹⁰⁶. Es imprescindible distinguir entre el mito y el misterio que envuelve. Si hemos podido concluir antes que el misterio es lo perdurable, ahora hemos de concluir que el mito es lo caduco. El mito es tan sólo un envoltorio del misterio. Ahora bien, siendo algo caduco es necesario; el hombre, para comprender y transmitir el misterio, necesita del mito.

El mito conlleva un peligro específico. A saber, el olvido del misterio que conlleva. Ante dicho peligro, reacciona la razón. Sin embargo, la razón conlleva a su vez el peligro de eliminar junto con el mito el misterio que encierra. Es preciso lograr un justo medio: ni encerrarse en el mito, ni encerrarse en la razón. «La alienación en el mito implica el regreso a lo primitivo; la alienación en la razón implica la esterilización y neutralización de los valores, que es el peor de los primitivismos»¹⁰⁷. El justo medio está en la comprensión del misterio.

El mito se presenta como un elemento imprescindible para comprender la realidad que nos circunda y la propia. Por ello, la razón ha de tomar del mito la parte de verdad que lleva. Para eso, se ha de distinguir entre mito y mitología¹⁰⁸. La mitología toma del mito únicamente su gesticulación, el envoltorio, su forma sensible; dejando de lado lo fundamental: su dirección a lo originario, la verdad. Es preciso desmitologizar, pero no desmitizar.

En general, nuestra época mira el mito como se mira en un escaparate de antigüedades. El mito ha dejado de ser la explicación de la realidad.

104. Cfr. PLATÓN, *Timeo*, 20d; *Fedón*, 61d; *Fedro* 235c.

105. Cfr. ARISTÓTELES, *Metafísica*, I, 2, 982b 11-15.

106. CRUZ CRUZ, J., «Sentido antropológico del mito», p. 69.

107. CRUZ CRUZ, J., «Sentido antropológico del mito», p. 69.

108. Polo habla de la equivocación de confundir el mito con la mitología. «La interpretación que hace Lévy-Strauss de los mitos es falsa, porque es estructural. Es decir, es una interpretación solamente formal, una matematización del mito, lo cual no le corresponde en modo alguno, y por ello es un planteamiento inadecuado. Esa es la equivocación que late bajo el término «mitología». El mito no es logos. La «mitología» es un hierro de madera». POLO, L., *Presente y futuro del hombre*, p. 32.

Y con la pérdida del mito hemos perdido también el misterio. Qué duda cabe de que la razón en estos últimos decenios ha logrado emanciparse del mito, de la imaginación y de las pretensiones intelectuales de verdad. Y *se cree* que en esa misma medida se ha logrado el progreso. La *creencia* en la autonomía de la razón viene a sustituir a todas las creencias, convirtiéndose así en la única creencia *válida*: el gran mito de la razón.

La explicación que se da para abandonar el mito y la verdad es que obstaculizan el dominio de la realidad. Y efectivamente, es así. Cuando se emplea el mito como instrumento de dominio deja de ser mito para convertirse en magia. Pero la magia no tiene el carácter explicativo del mito. La superioridad del mito reside en ser un relato. Relato es el supino del latín *refero*, cuyo significado es referir, llevar a, remitir. Lo propio del relato es su carácter intencional, su capacidad para hacernos comprender algo. El mito verdadero nos lleva a la realidad; y puede hacerlo porque no se la apropia, no la domina, la respeta.

Por el contrario, la razón técnico-científica busca apropiarse la realidad, busca dominarla. Al presentarse como el fundamento último de toda la realidad, la razón sustituye los arquetipos míticos. Pero, dicha sustitución es defectuosa, por un doble camino: el mito de la razón, no cumple ni la función propia del mito, ni la función propia de la razón. A saber, una mediación que nos lleve a comprender el fundamento de la realidad y de nosotros mismos. Y aunque, efectivamente, la razón así entendida haya dado sus frutos en el ámbito productivo; ha dejado de cumplir su función más noble: ayudarnos a comprender el sentido de la vida. A esto se ha referido Heidegger:

«Ninguna época ha sabido conquistar tantos y tan variados conocimientos sobre el hombre como la nuestra. Sin embargo, ninguna época ha conocido al hombre tan poco como la nuestra. En ninguna época el hombre se ha hecho tan problemático como en la nuestra»¹⁰⁹.

De aquí se colige el siguiente planteamiento: si queremos avanzar en la comprensión de nosotros mismos es preciso relativizar la razón y recuperar el mito. Así lo propone Cruz Cruz¹¹⁰. Además, y al mismo tiempo que es necesario desmitologizar, es posible y necesario desracionalizar. Es decir, volver a configurar nuestro modo de comprender la realidad. Dicha configuración ha de llevar a la razón a respetar los puestos que no le corresponden, en concreto: el de la inteligencia (que ve el misterio) y el de la imaginación (que muestra el misterio). Es necesario comprender que la razón no es la única instancia de conocimiento.

109. HEIDEGGER, M., *Kant und das Problem der Metaphysik*, Vittorio Klostermann, Frankfurt 1951, p. 189.

110. Cfr. CRUZ CRUZ, J., «Sentido antropológico del mito», p. 72.

«El mito capta la vida en forma de destino, imaginativamente: en forma biológica, sexual, tanática. La razón, en cambio, ignora el sexo, el cuerpo, la muerte: su pensar es asexuado y desencarnado. El hombre puramente racional es inhumano»¹¹¹.

Si queremos recuperar las grandes cuestiones que, de hecho, se presentan en la vida es preciso que la razón no se encierre en sí misma, pretendiendo ser el fundamento último de todo cuanto existe. Es preciso abandonar el mito de la razón, como explicación última de toda la realidad. Y a la vez, es preciso recuperar el lenguaje que nos proporcionaba el mito para hablar de modo significativo de las cuestiones existenciales. «La ausencia de mitos, de índole eminentemente religiosa, en la época moderna significa la falta de un lenguaje en el que empezar por lo menos a comunicarse sobre tales asuntos»¹¹².

Y hecha la introducción de un lenguaje que nos permite hablar de lo trascendente, es necesario abordar la forma lingüística suprema para hablar de lo trascendente, la metáfora. Si el mito se basa en la memoria, la metáfora apela a la imaginación. La metáfora pretende provocar en nosotros una experiencia sensible imaginativa. Esto es, pretende descubrirnos una verdad desconocida, partiendo de cosas que podemos imaginar¹¹³. El que cuenta una metáfora nos hace vivir, imaginativamente, nuevas experiencias y nos hace ver realidades que no hemos visto¹¹⁴. En la metáfora nadie pretende que lo contado sea verdad. La verdad está más allá de lo que se cuenta.

El término griego *metaphoré* significa traslado o transporte. Aplicada al lenguaje significa «la traslación del nombre de una cosa a otra»¹¹⁵. La metáfora intenta llevarnos a aquello que está distante a través de conceptos conocidos¹¹⁶; y es especialmente útil para hablar de la vida y de su sentido ya que no busca encerrar nada conceptualmente, no busca la univocidad, sino la analogía y el simbolismo. Tendemos a aceptar como más ajustadas a la naturaleza de la vida las definiciones metafóricas: así, por ejemplo, se habla de la comedia de la vida, en la que algunos más osados buscan ser actores de su propia existencia o de la *navigatio vitae* en la que el camino desconocido al emprender el viaje, se va experimentando a cada paso¹¹⁷.

111. CRUZ CRUZ, J., «Sentido antropológico del mito», p. 69.

112. MENDOZA VALDEBENITO, J., «Fe y razón. La búsqueda del sentido», *Veritas*, 9(2001) 125.

113. Cfr. TERRASA, E., «Imagen y misterio. Sobre el conocimiento metafórico en C.S. Lewis», *Scripta Theologica* 25 (1993) 100s.

114. Cfr. LEWIS, C.S., *Of this and other Worlds*, p. 45; *Cit.* en GARCÍA AMILBURU, M., *La educación, actividad interpretativa*, p. 119.

115. ARISTÓTELES, *Poética*, 21, 1457b 17.

116. Cfr. ARISTÓTELES, *Retórica* III, 10, 1410b 10.

117. Cfr. BLUMENBERG, H., *Naufragio con espectador*, Visor, Madrid 1995.

Tener experiencia de la vida equivale a vivir como un navegante que viaje con la esperanza puesta en el puerto¹¹⁸, saltando los escollos y siendo protagonista de mil aventuras. La metáfora puede echar mano del mito. Y así, el paradigma del viajero de la vida sería Ulises.

Existe un caso especial de narración metafórica que encuentra su paradigma en las parábolas evangélicas. Las parábolas logran transmitir verdades divinas y humanas en un lenguaje accesible a todo mundo. A diferencia de la fábula, en la parábola los protagonistas son siempre humanos y presenta preponderantemente situaciones humanas: una boda, la construcción de una casa, el hijo que vuelve, etc. Lo que se transmite en las parábolas es mucho más profundo y humano que lo que se transmite en la fábula y en el mito. Y por eso, se queda corto el que sólo saca de ella una moraleja.

«Es la situación misma, revivida y asumida por el oyente, la que le hace entender; entender ¿qué? No propiamente lo que Jesucristo *dice*, sino lo que *quiere decir* (expresión ésta, “querer decir”, bien reveladora de que nunca decimos del todo ni exactamente lo que queremos). Pero hay más aún; y es lo que podríamos llamar el carácter “parabólico” de las enseñanzas reales de Cristo —el joven rico, Nicodemo el fariseo, la Samaritana—, que tienen la misma estructura narrativa y *en ella* la enseñanza»¹¹⁹.

La enseñanza de lo que es el hombre aparece en la forma misma de la narración. Precisamente, la narración parabólica se distingue del mito en que el peso de la realidad no está en el pasado. La parábola nos hace vivir una realidad según una estructura temporal y en eso radica su justeza con la vida. La parábola en su misma estructura nos transmite una verdad radical: la temporalidad de la vida o, en términos más actuales, la forma narrativa de la vida. Es decir, se transmite la vida bajo su misma forma: la racionalidad.

b) *La narrativa*

En el mito encontrábamos ya cierta respuesta al problema de la vida. Y una respuesta más completa encontramos en la parábola. Es decir, el modo temporal en el que la vida humana se despliega. El mito, lo mismo que otras formas de relato, nos trae al presente sucesos del pasado. Aunque la realidad primitiva que nos refiere el mito se encuentre de un modo misterioso en el presente, la primacía está del lado de lo ausente.

Existen otras formas de narración en las que los sucesos centrales ocurren en presente: la novela, el teatro y el cine. Estas formas de narra-

118. En alemán la palabra «experiencia» (*Erfahrung*) lleva en su raíz la palabra «viajar» (*fahren*). Cfr. BODEI, R., *La filosofía del siglo XX*, Alianza, Madrid 2001, p. 152.

119. MARÍAS, J., *Tres visiones de la vida*, p. 23.

ción nos permiten *asistir* a la vida humana. «La vida y la narración son, ambas, temporales; una y otra duran, están hechas de tiempo»¹²⁰. Julián Marías ha reconocido la narración como un modo de fingir la vida humana. Es decir, un modo de ensayar de modo ficticio la vida real. Dicho ensayo es útil en cuanto pretende aportar un conocimiento real de la vida. La ficción posee una *solidez icónica*¹²¹, en un golpe de vista contemplamos lo que en la vida se presenta de modo discontinuo y opaco.

En primer lugar la ficción es una *abreviatura* de la vida humana¹²². Aunque se puede pensar que la vida es muy breve; lo cierto es que dura bastantes años, con sus meses, semanas, días y horas. De modo que corremos el riesgo de no ver la unidad de nuestra vida, de quedarnos en su característica fragmentación. Por medio de la ficción somos capaces de contemplar una vida de modo global. «Las narraciones ficticias son como mapas gracias a los cuales conocemos la estructura de la realidad vital; y son ellas las que nos dan el esquema de lo que estamos haciendo –vivir– y hacen posible normalmente el mecanismo de la futurición»¹²³. La ficción suple el privilegio de la vejez. No es necesario recorrer la propia vida de modo efectivo para conocerla, ya que es posible hacerlo de modo imaginativo. El hecho de que la ficción haya logrado suplir a la sabiduría senil, da razón de la transformación o desaparición de la función política del senado.

Pasamos ahora al segundo motivo por el que la ficción hace posible el conocimiento de la vida: y es que nos permite verla de modo esquemático, transparente. El personaje de ficción es esquemático, se puede comprender la pauta de su comportamiento. Lo mismo que es posible proyectar la vida de los personajes en la novela, es posible imaginar la trayectoria de la propia vida. Más aún, «sólo puedo entenderme a mí mismo, y por tanto vivir, gracias a la novela que de mí mismo imagino o invento, la cual es un constitutivo esencial de mi vida efectiva: lo que se llama técnicamente pretensión o proyecto vital»¹²⁴. En la práctica, la vida de Alejandro Magno, de la dama de Lorena, de Tomás Moro y otras tantas vidas que tenemos narradas pueden dar más luz a nuestra propia vida que el abstracto *logon politikon*. Es decir, podemos aplicarnos (Gadamer) o apropiarnos (Ricoeur) esos proyectos¹²⁵.

La novela y en general cualquier obra de ficción encuentran fundamento en la verosimilitud. Las cosas que suceden en la ficción, valga la re-

120. MARÍAS, J., *Tres visiones de la vida*, p. 29.

121. Cfr. WIMSATT, W. K., *The Verbal Icon. Studies in the Meaning of Poetry*, University Press, Kentucky 1967.

122. *Ibid.*

123. MARÍAS, J., *Tres visiones de la vida*, p. 30.

124. *Ibid.*, p. 31.

125. Cfr. ODERO, J. M., «Filosofía y literatura de ficción», *Anuario filosófico* 31 (1998) 502.

dundancia, no son reales. La pretensión del relato no es la de explicar la realidad cosmológica. En cambio, el relato pretende imitar el modo de actuar de los hombres. Los personajes de un relato «imitan a hombres que actúan»¹²⁶. Por eso, podemos calificar la conducta de los personajes que aparecen en una novela; podemos ser edificados por su conducta; y sobre todo podemos aprender el modo de solucionar los problemas reales de la vida antes de que estos nos sucedan.

«El amor, el honor, los celos, la ambición, el heroísmo, el engaño, nos son accesibles sin haberlos vivido realmente, gracias a la fantasía; sabemos lo que son, los entendemos porque hemos hecho el ensayo irreal de vivirlos. Nuestra vida es mucho más compleja y rica porque la duplicamos mediante la ficción. La narración en su sentido más lato es un instrumento que nos permite enriquecer fabulosamente la vida. Algunos piensan que se pierde tiempo leyendo novelas; cuando es precisamente tiempo lo que se gana, tiempo condensado y comprimido, centenares de años de posibles vidas»¹²⁷.

Lo mismo somos capaces de comprender el valor presente en una obra clásica de la literatura; como somos capaces de indignarnos con un autor mediocre que no logra dar con el desenlace correcto. Comprendemos que la capacidad de proyectar una vida responde a una verdad. Y precisamente, es la verdad aquello que hace posible que la vida sea comunicada. De ese modo, dejando de lado la novela y pasando al terreno personal, contar la propia vida se convierte en una prueba de veracidad. Como dice el profesor Polo, la inteligencia se pone en marcha para ver si puede articular un discurso que esté de acuerdo con la verdad¹²⁸.

Es preciso notar que la narración de nuestra vida no necesita ser verbal. Antes hemos acudido a la raíz del supino *relato*. Lo característico de la narración es traer algo que está ausente. Nozick ha explicado la conexión que hay entre el proyecto vital y las acciones del hombre, como una forma de manifestar ese proyecto¹²⁹. La intención de nuestra vida suele mostrarse de modo público mediante las acciones concretas. Nuestras acciones hablan y a veces incluso «cantan». No ignoramos que la misma actuación puede responder a intenciones diversas. Quien conduce un coche puede huir de la policía o dirigirse a su trabajo. Pero, en definitiva, las acciones determinadas tienen mucho que ver con la consecución de intenciones determinadas.

126. ARISTÓTELES, *Poética* III, 1448a 1ss. En concreto, hace notar Odero, «los actores re-presentan a sujetos libres que toman decisiones acerca de su comportamiento moral». ODERO, J. M., «Filosofía y literatura de ficción», p. 492.

127. MARÍAS, J., *Tres visiones de la vida*, p. 33s.

128. Cfr. POLO, L., *Introducción a la filosofía*, EUNSA, Pamplona 1995, p. 21.

129. NOZICK, R., *Philosophical Explanations*, Belknap Press, Cambridge 1981, p. 578.

Por eso, se puede colegir, como hace Nozick, que no es suficiente con tener una intención clara en la vida, es necesario que las acciones reflejen esa intención. Sólo si contamos nuestro proyecto vital podemos ser conscientes de la conexión –o desconexión– que hay entre nuestras acciones y nuestra última intención. Cuando la vida está bien organizada y todas las acciones corresponden a un plan general, entonces la vida tiene un carácter *ejemplar*¹³⁰. Puede ser contada.

Hasta ahora podría parecer que uno puede crear la narración de su vida de un modo individual. Sin embargo, «nunca somos más (y a veces menos) que coautores de nuestras narraciones. Sólo en la fantasía vivimos la historia que nos apetece»¹³¹. La proyección de nuestra vida hacia el futuro no puede ser completa si ignora su textura social. Y precisamente, el hecho de que la vida se desarrolle en un contexto cambiante es lo que convierte en tremendamente útil a la ficción. Es decir, no es posible fijar nuestro futuro, pero sí es posible adelantar nuestro modo de actuar ante cualquier posible futuro. La ficción nos otorga un conocimiento práctico que hace crecer la libertad.

Si el hombre depende de los demás para proyectar su vida, depende aún más de ellos para comprenderla. «El hombre aprende a saber cómo puede y debe comportarse viendo actuar a los demás y actuando él mismo de acuerdo a esas pautas»¹³². El modo de conocer y de actuar del hombre es mimético¹³³. Por eso, es señal de civilización dar realce a la ficción. Así, el genio griego comprendió que la poesía, por encima de la ciencia y la filosofía, era originariamente la forma suprema de educación. Éste es el contexto en el que son recibidas la *Teogonía* de Hesiodo, los poemas homéricos y la tragedia¹³⁴. Y es que en este tipo de relatos se dan reunión el deseo de saber y el placer estético. «Nos gusta oír y representarnos imágenes de hombres en acción *para aprender*. Aprender la verdad práctica tiene mucho que ver con la actividad de *reconocer* en relatos no descriptivos la presencia de constantes reales relativas a la praxis»¹³⁵.

No se puede vivir, pues, sin elementos imaginativos. Proyectamos nuestra vida de modo imaginativo. No se trata sólo de que las novelas se escriban a imitación de la vida. Es que vivimos muchas cosas según un *imaginario* que nos hemos formado¹³⁶. Así, «no es por habernos enamorado en

130. De un modo análogo a como sucede en la vida, la estructuración de los hechos «es lo primero y lo más importante de la tragedia». ARISTÓTELES, *Poética* VII, 1450b 22s.

131. MACINTYRE, A., *Tras la virtud*, Crítica, Madrid 1987, p. 263.

132. ODERO, J. M., «Filosofía y literatura de ficción», p. 495.

133. «Por la imitación adquiere sus primeros conocimientos». ARISTÓTELES, *Poética* IV, 1448b 7.

134. Cfr. MARIAS, J., *Tres visiones de la vida*, pp. 33 y 98.

135. ODERO, J.M., «Filosofía y literatura de ficción», p. 496.

136. Según C. G. Jung, de un modo inconsciente nos formamos modelos para las más diversas realidades. Cfr. *Arquetipos e inconsciente colectivo*, Paidós, Barcelona 1991.

la vida real por lo que somos capaces de entender el amor de la ficción, sino al contrario: es al habernos enamorado tantas veces en las novelas como hemos aprendido a querer»¹³⁷. En el fondo esto no es más que afirmar de un modo práctico, lo que hemos dicho al hablar de la cultura. El hombre carece de instintos que determinen su comportamiento, de modo que ha de imponerse una pauta, una regla. La regla responde a un conocimiento racional, no evidente, de la propia naturaleza; y en ese conocimiento influye de modo decisivo la cultura. La ética surge entonces del conocimiento de lo que es bueno, y malo, más allá de la cultura. Es decir, basados en la naturaleza. Ahora bien, el conocimiento de lo natural se da en una determinada cultura.

La necesidad de pautas de comportamiento se torna evidente en los puntos aparentemente más naturales. Así sucede, por ejemplo, con el sexo. Como explica Marías, el mundo está compuesto no por «seres humanos», sino por hombres y mujeres; y eso constituye un modo de estar instalado en la realidad¹³⁸. Antiguamente, la diversidad de sexos era acompañada por una diversidad en los modos de actuar y de vestir; y la convivencia entre los hombres y las mujeres era esporádica. Hoy lo políticamente correcto es difuminar las diferencias. La consecuencia aparentemente es una abundancia de sexo y sin embargo, lo que hoy tenemos es precisamente una débil instalación en el sexo y una falta de proyección imaginativa dentro de él.

«En nuestra época se habla más del sexo que nunca, y los miopes creen que esto es así porque está dominado por la sexualidad; me parece estrictamente lo contrario: se habla tanto de sexo porque es una época menos *sexuada* –por esto tiene que ser más *sexual*–; se subraya porque no es el *supuesto* de que ni hay que hablar, porque por sabido se calla»¹³⁹.

La revolución, el rompimiento con el antiguo régimen puede tener sus razones y existen situaciones en las que es conveniente llevar a cabo una renovación de las costumbres; pero, esto conlleva también sus peligros. Lo que parece un gran avance, puede dar lugar a una enorme pobreza. Las sociedades «multiculturales» y «escépticas» se caracterizan, entre otras cosas, por el hecho de que sus ciudadanos carecen de recursos imaginativos para afrontar casi todas las situaciones prácticas de la vida. Nos hemos *liberado* paulatinamente de condicionamientos económicos, de modelos de vida familiar y de las nociones de jerarquía tradicional. Pero, «al

137. GRIMALDI, N., «El aprendizaje de la vida a través del cine y la literatura», *Nuestro Tiempo* 486 (1994) 125.

138. Cfr. MARÍAS, J., *Tres visiones de la vida*, p. 79.

139. MARÍAS, J., *Tres visiones de la vida*, p. 79.

mismo tiempo que nos limitaban, esos órdenes daban sentido al mundo y a las actividades de la vida social»¹⁴⁰.

Es ya un lugar común, rechazar la tradición, las formas sociales y las normas de urbanidad por ser «hipocresía». No es necesario negar que las formas sean una hipocresía, un fingimiento, pues, el ser humano

«tiene su ser en una apariencia que trata de alcanzar, a menos que se hunda en el cinismo, que es también, un rol, aunque anticivilizador. El rango humano de la civilización se manifiesta en que en ella crece la hipocresía, en “la reverencia del vicio a la virtud”, como se decía a comienzos del siglo XVIII»¹⁴¹.

Precisamente hemos venido refutando el naturalismo y afirmando la naturaleza racional del hombre; todo lo cual equivale a decir que fingir es algo que pertenece a la naturaleza del hombre. Y por eso, en palabras de Séneca «Nadie puede quejarse de representar un papel. Lo ficticio se integra pronto en su naturaleza»¹⁴². De hecho, proyectamos nuestra vida según modelos sociales, la cuestión está en ser conscientes de ello y en seguir un buen modelo.

- *Los límites de la ficción*

Al hablar del mito, se abordó la importancia de superar los símbolos en orden a conocer la verdad que el mito nos transmite. Denominamos a éste proceso como desmitologizar. También con la ficción se ha de llevar a cabo algún tipo de purificación. La novela en su afán por mostrarnos cursos de acción posibles; es decir, al desplegar todos sus recursos en presentarnos la verdad práctica del hombre, deja de hablarnos de modo temático de la verdad teórica. No decimos que la niegue. Por el contrario, en los clásicos de la literatura podemos encontrar numerosos ejemplos en los que se nos narran, junto con las acciones de los protagonistas, sus motivaciones últimas y su visión de la vida. Sin embargo, la narrativa tiene un claro límite: la imaginación.

Aunque uno pueda imaginar cualquier cosa, la imaginación no agota la realidad; y no es suficiente para hacer experiencia. Es preciso dar el salto de la imaginación a la inteligencia para que todos los acontecimientos narrados ayuden a formar una experiencia; pues, como dice Amilburu:

140. TAYLOR, Ch., *La ética de la autenticidad*, Paidós, Barcelona 1994, pp. 38s; de esta dimensión heroica de la vida hablan Polo y Yepes: cfr. POLO, L., *¿Quién es el hombre?*, pp. 249ss; YEPES STORK, R., *Fundamentos de la Antropología. Un ideal de la excelencia humana*, EUNSA, Pamplona 2004, pp. 162-168.

141. SPAEMANN, R., *Personas*, p. 97.

142. *De clementia* I, 1, b.

«no se puede dar propiamente una experiencia o vivencia a la que no acompañe de algún modo cierto conocimiento teórico sobre la misma. De hecho, los jóvenes manifiestan a menudo que se sienten raros y que no sabe lo que les pasa, y hasta que no son capaces de “poner nombre” a lo que se está experimentando –esto es, de conceptualizarlo–, no pueden protagonizar en sentido pleno sus propias vivencias»¹⁴³.

c) *La amistad*

Según lo que acabamos de ver, el hombre necesita encontrar entre las diversas formas culturales, su norma de actuación. Sin una regla carecería de la preparación necesaria para enfrentarse a las diversas situaciones de la vida. Este es el problema ante el que se enfrenta todo hombre al aprender a obrar: ¿cómo conocer, antes de actuar, que lo deseado es en realidad deseable? Hace falta un criterio para medir la coincidencia entre lo objetivo y lo subjetivo. No es posible hablar sin más del bien como «aquello que todos apetecen» pues, de hecho, algunos hombres apetecen lo que otros aborrecen. Y entonces, ¿cómo saber cuál es la verdad? La respuesta la encontramos en la *Ética a Nicómaco* de Aristóteles:

«De una manera absoluta y según la verdad, el objeto del deseo es el bien real; pero para cada uno en particular, ese objeto es lo que le aparece como bien. Lo mismo ocurre en los cuerpos: la gente que está bien de salud estima saludable los alimentos que verdaderamente lo son, mientras que los enfermos juzgan muy de otra manera. Igual se podría razonar sobre la apreciación de lo dulce, lo amargo, lo caliente, lo pesado. Pues el hombre sensato juzga exactamente todas las cosas y todas aparecen a sus ojos como son en verdad. En efecto, el agrado, la belleza, el placer, dependen de las disposiciones de cada uno. Y lo que sin duda caracteriza al hombre de bien es que distingue, en todas las cosas lo verdadero, como si él mismo fuera el canon y la medida de ellas»¹⁴⁴.

Nos encontramos ante el rostro humano del realismo. La verdad y el bien –y sus contrarios– no son conceptos desencarnados, sino que son parte de la vida de los hombres. De ahí que la persona sea un ámbito privilegiado para conocer el bien. Pero no cualquier hombre muestra con su vida lo que es el bien. En concreto, el criterio para medir la coincidencia entre la apariencia y la realidad de bien sólo puede ser la vida del hombre virtuoso, porque «desea para sí mismo lo que es bueno y lo que le parece

143. GARCÍA AMILBURU, M., «Las narraciones como ampliación de la experiencia», p. 118.

144. ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, III, 4, 1113a 22-23.

tal»¹⁴⁵. De ahí que, «la virtud y el hombre virtuoso son la medida de todas las cosas»¹⁴⁶.

La vida del hombre virtuoso resulta de un valor excepcional a la hora de comprender el sentido de la vida. Sólo podemos comprender los sucesos y circunstancias de la vida si comprendemos el conjunto de la vida y su finalidad. La vida tiene forma de totalidad. Por eso, hemos subrayado la importancia de comprender la vida de un modo unitario.

Pues bien, en la vida del hombre virtuoso podemos contemplar la vida de un modo unitario; en ella están unidas la apariencia y la realidad de bien. Pero no sólo eso, además «obra en consecuencia y en su propio interés; es decir, en interés de la parte pensante de su ser»¹⁴⁷. Hay una armonía en todos los órdenes: entre la percepción y la realidad; entre el bien captado y lo realizado; entre el deseo y la razón. El hombre virtuoso une, conecta todos los aspectos dispersos de la realidad que le rodea y de su propia realidad. El hombre virtuoso lleva a cabo en su interior una labor de integración que supone una verdadera amistad porque se da entre partes reales diversas, ya que todo hombre «posee dentro de sí dos partes, que por naturaleza, desean ser amigas y que es imposible separar»¹⁴⁸. Por eso, Epicuro afirmaba que «para tener buenos amigos, uno mismo tiene que ser un buen amigo»¹⁴⁹. Y la razón la explica el Aquinate:

«Así, como la unidad es principio de unión, así el amor con que uno se ama a sí mismo es forma y raíz de la amistad, ya que tenemos amistad con los demás en cuanto que con ellos nos portamos como con nosotros mismos»¹⁵⁰.

Sólo quién es capaz de mantener la unidad entre sus potencias, entre los pensamientos y los deseos, es capaz de mantener aquello que da permanencia a la amistad: la comunión de pensamientos y deseos. Lo propio de los amigos es la concordia y en éste sentido, la amistad es igualdad¹⁵¹. Pero la igualdad primero ha de darse consigo mismo; sólo entonces, en un segundo momento, es posible ver en el sujeto ajeno «otro yo»¹⁵².

«El hombre virtuoso quiere vivir consigo mismo: y lo hace con placer, pues los recuerdos de las cosas que ha hecho son agradables, y sus esperanzas respecto de las del futuro son conformes al bien y, como tales, son

145. ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, IX, 4, 1166a 11-13.

146. *Ibid.*

147. ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, IX, 4, 1166a 15-18.

148. ARISTÓTELES, *Ética a Eudemo*, 1239b 28-31.

149. *Fragmente*, Diogenes Laercio: X 121, F.590 MS.

150. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae* II-II, q. 25, a.4.

151. Cfr. ARISTÓTELES, *Ética a Eudemo*, 1240b 2-3.

152. Cfr. ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, IX, 9, 1169b 6.

placenteras. Y en su mente acumula temas de contemplación. Así mismo comparte penas y placeres sobre todo consigo mismo; pues en todo tiempo una misma cosa es para él placentera o penosa, y no unas veces una y otras veces otra: no tiene nada de qué arrepentirse, por decirlo de algún modo»¹⁵³.

Por el contrario, el hombre que no es virtuoso no puede ser un buen amigo, pues lleva en sí mismo un principio de enemistad, «su alma está dividida en facciones: una de sus partes, a causa de la depravación, sufre cuando él se abstiene de algunas cosas, mientras la otra se goza en ello»¹⁵⁴. Así, el vicioso carece de la unidad interior que la amistad requiere.

«Porque, al menos a aquellos que son completamente malos y realizan actos impíos, ninguna de estas condiciones les pertenecen o parecen pertenecerles. Casi no se dan tampoco en los frívolos, porque éstos están en conflicto consigo mismos, y apetecen unas cosas y quieren otras, como los incontinentes, que eligen cosas agradables, aunque dañinas, en lugar de lo que consideran bueno para ellos mismos; otros, por cobardía e indolencia, se abstienen de hacer lo que creen mejor para ellos, y aun otros que han cometido muchas y terribles acciones y son odiados por su maldad rehuyen vivir o se suicidan»¹⁵⁵.

El que no sigue los dictados de su razón, dejándose llevar por su sensualidad, temor o pereza, no puede ser buen amigo de sí mismo porque lleva dentro de sí un principio de división¹⁵⁶. Al faltarle aquello que puede dar sentido a su obrar, a su futuro, el vicioso busca siempre alguna diversión que lo saque de su propia miserable conciencia¹⁵⁷. El egoísta se busca personas que lo diviertan, pero no puede ofrecer una verdadera amistad. El futuro, para el hombre malo, más que una condición de libertad, más que un proyecto, es un escape del pasado.

En efecto, nadie defendería que la vida del hombre vicioso vale más que la del hombre virtuoso. Sin embargo, parece menos clara la razón por la que uno ha de contemplar la vida del hombre virtuoso antes que la propia. Y en efecto es necesario aclarar lo que se está queriendo decir. En principio no sería necesario que el hombre saliera de sí para conocer el bien, pues de hecho en todos los hombres, por perversos que parezcan, existe ya cierto bien. En primer lugar, dirá Aristóteles, todos los hombres tienen una parte que es divina, la mente¹⁵⁸. Y desde esta perspectiva, sería absurdo que

153. ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, IX, 4, 1166a 24-30.

154. ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, IX, 4, 1166b 19-22.

155. ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, IX, 4, 1166b 4-13.

156. Cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Comentario a la Ética a Nicómaco de Aristóteles*, c.9, l.4, n.1305.

157. Cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Comentario a la Ética a Nicómaco de Aristóteles*, c.9, l.4, n.1307.

158. ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, 1177b 30-32.

un hombre –cualquiera que éste sea– eligiera la vida de otro antes que la propia¹⁵⁹.

El problema no está pues en buscar algo de lo que carecemos. Sino en una mayor facilidad para reconocer en el otro aquello que hay en mí. «El amigo, al ser otro yo, nos procura lo que no podemos obtener por nosotros mismos»¹⁶⁰. Podemos contemplar mejor a los otros que a nosotros mismos, y las acciones de los demás mejor que nuestras propias acciones. El mismo Aristóteles, que define al hombre virtuoso como el único verdaderamente autosuficiente, reconoce que no lo es con respecto a la amistad: «el autosuficiente no necesita amigos en razón de la utilidad o del placer; pero sí los necesita por el bien»¹⁶¹. Esta afirmación tiene una gran fuerza en Aristóteles, pues, la autosuficiencia consiste en vivir de modo virtuoso, de modo perfecto; esto es, en vivir de acuerdo con aquello que hay de divino en nosotros, la razón. Y por tanto, se está afirmando que la racionalidad depende de la amistad.

Encontramos aquí un nuevo argumento en contra del naturalismo y del racionalismo. El hombre no conoce lo que es bueno de modo natural, sino de modo racional; esto es, de modo libre, sin necesidad ni automatismos. Pero además, no conoce de modo solitario. La amistad, lo mismo que el mito y la narración, constituye un camino que nos lleva al descubrimiento de nuestra propia naturaleza¹⁶²; y por eso se dice que el amigo es otro yo. El amigo es como una extensión de la propia naturaleza, y por tanto, de la propia racionalidad. «Lo que podemos a través de nuestros amigos, es en cierta forma como si nosotros mismos lo pudiéramos»¹⁶³. De ese modo, el conocimiento de la vida y de sus entresijos, que de un modo intimista sería una empresa en extremo tortuosa, se va haciendo fácil cuando el hombre sabe abrirse a otras instancias. Esto es lo que Platón nos hace ver:

«En la vida presente la verdad sobre estas cosas no puede alcanzarse en modo alguno, o sólo con grandísima dificultad. Pero pienso que es una vileza ni estudiar con respeto todo lo que se ha dicho a este propósito y abandonar la búsqueda antes de haber probado todos los medios.

Porque estas cosas, una de dos: o se consigue conocer su naturaleza, o si esto no se logra, aplicarse al mejor y más seguro de los argumentos humanos, y con éste, como sobre una barca, intentar la travesía del piélagos;

159. Cfr. ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, 1178a 2-5.

160. ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, IX, 9, 1169 b 6-7.

161. Como complemento está la idea de la política: «El que no puede vivir en sociedad, o no necesita nada por su propia suficiencia, no es miembro de la ciudad, sino una bestia o un dios». OSB, H., «La amistad en las éticas aristotélicas», *The Modern Schoolman* 50 (1973) 361; ARISTÓTELES, *Política*, I, 2, 1253a 25.

162. Cfr. OSB, H., «La amistad en las éticas aristotélicas», p. 365.

163. ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, III, 3, 1112b 26-28.

a no ser que se pueda con más sosiego y menor peligro hacer la travesía con un transporte más sólido, es decir, con la ayuda de la palabra revelada de un dios»¹⁶⁴.

d) *La religión*

Las religiones primitivas dependieron en su mayoría de la narración mítica de una experiencia originaria. Y la dinámica del mito, como hemos visto, supone el descubrimiento de la verdad que éste esconde: el contacto directo con lo divino. Si lo propio del mito era su intencionalidad –su remitir a algo diverso– es comprensible que el mito corriera el riesgo de desaparecer finalmente; y de hecho, esto fue lo que sucedió históricamente. El mito sufrió una triple evasión: con la mística, con la revolución monoteísta y con la Ilustración¹⁶⁵.

La mística, como su nombre indica, hace referencia al misterio. Al hablar del mito ya hemos visto como el misterio es aquello que se muestra a través del mito. Una vez descubierto el misterio que el mito encierra, éste último desaparece; o más precisamente, aparece como un simple símbolo de aquella vivencia inefable. El problema de la mística es que sólo la experimentan unos pocos iluminados, que a su vez pueden contar esa experiencia. Al final, esa narración viene a transformarse de nuevo en un mito.

La relación del mito con la religión monoteísta es diversa. Con la revelación de Dios a través de sus profetas, las narraciones humanas sobre el origen dejan de ser lo relevante. Si Dios mismo se revela en el presente, el contenido de su revelación es de mucha mayor actualidad que las narraciones de los antepasados. Con la revelación del Único Dios no se pierde la verdad que los mitos transmiten; simplemente «se rechaza el mito como arbitrariedad humana»¹⁶⁶.

A diferencia de los dos primeros modos de evasión del mito, el tercer modo –la Ilustración– es más que una evasión. El ideal de la Ilustración es eliminar el mito y toda otra forma de conocimiento que no sea absoluta y originariamente racional. Pero, como hemos visto, dicho ideal está sustentado por una *creencia* no comprobable racionalmente. De modo que la autonomía de la razón viene a ser el nuevo gran mito que busca sustituir a los anteriores. Y con ello, se convierte en un gran contrasentido: «la fe en la no fe». El conocimiento más genuino que nos ha otorgado la Ilustración a través de todos sus ensayos es éste: la razón no es la única instancia de conocimiento y no puede de ninguna manera aislarse de la fe.

164. PLATÓN, *Fedón*, 85c-d.

165. Cfr. RATZINGER, J., *Fe, verdad y tolerancia: el cristianismo y las religiones del mundo*, Sígueme, Salamanca 2005, pp. 26s.

166. RATZINGER, J., *Fe, verdad y tolerancia*, p. 26.

De las tres formas de superación del mito mantienen su validez sólo las dos primeras: la mística y el monoteísmo. Y aunque ambos caminos busquen el mismo fin, el segundo tiene una clara ventaja. «En el primer caso, *Dios* permanece completamente pasivo y lo decisivo reside en la vivencia del hombre, el cual experimenta su identidad con el ser de todo lo que es, mientras que, en el segundo caso, se cree en la actividad de Dios, el cual hace un llamamiento al hombre»¹⁶⁷. No es posible pensar que ambos caminos tengan el mismo valor. El primer camino sólo es camino en tanto que es una búsqueda de lo que no se conoce aún. Pero, una vez que *se conoce* que el eterno ha hecho su irrupción en el tiempo, el camino místico encuentra lo que buscaba¹⁶⁸. Y por lo tanto, deja de ser un camino, pues ha llegado a su fin. El camino monoteísta y en especial el cristianismo representan la fe en un *peculiar acontecimiento histórico*, por medio del cual Dios ha querido revelarse¹⁶⁹.

3. TRADICIÓN, VERDAD Y PERSONA

3.1. El trasfondo de la tradición

El cristianismo se presenta, como lo acabamos de ver, como la fe en un acontecimiento. Pero dicho acontecimiento no queda en el pasado. La fe en Jesucristo continúa a lo largo de los siglos en virtud de sus últimas palabras en la tierra: ir a predicar a todas las gentes¹⁷⁰. Este ha sido el gran reto del cristianismo a lo largo de los siglos y sigue siéndolo actualmente. Es decir, un mensaje transmitido en una aldea de pescadores se ha de hacer presente en todas las culturas a lo largo de la historia. A éste proceso se le ha denominado tradicionalmente inculturación.

a) *La verdad en la cultura*

El concepto de inculturación nos lleva a preguntarnos qué es lo que tiene la cultura para que ésta pueda ser comunicable. En cada civilización existe una acumulación de conocimientos de diversa índole. Este cúmulo da lugar a algo que se distingue de la historia porque sigue vivo en las per-

167. RATZINGER, J., *Fe, verdad y tolerancia*, p. 35.

168. Cfr. DANIELOU, J., *Von Geheimnis der Geschichte*, Ostfildern 1955, 128; *Cit.* en RATZINGER, J., *Fe, verdad y tolerancia*, 35.

169. «En diversos momentos y de muchos modos habló Dios en el pasado a nuestros padres por medio de los profetas. En estos últimos días nos ha hablado por medio de su Hijo». Hb 1, 1-2.

170. Cfr. Mt 28, 19s; cfr. Hch 1,8.

sonas¹⁷¹. La cultura no acumula todo, intenta acumular tan sólo los logros, y busca que sus contenidos sean los verdaderos. Las culturas, dice la *Fides et ratio*, «cuando están profundamente enraizadas en lo humano, llevan consigo el testimonio de la apertura típica del hombre a lo universal y a la trascendencia»¹⁷². De modo que lo que todas las culturas tienen en común es su espíritu universal.

Afirmar el valor universal de la cultura equivale a afirmar la capacidad que el ser humano tiene de comunicarse, de dialogar¹⁷³. Y por eso, «la elevación de una cultura se muestra en su apertura, en su capacidad para dar y recibir, en su energía para desarrollarse, para dejarse purificar, y para llegar a ser de este modo más conforme a la verdad»¹⁷⁴.

Hemos visto ya que el hombre necesita encontrar entre las diversas formas culturales, su norma de actuación. Sin una regla carecería de la preparación necesaria para enfrentarse a las diversas situaciones de la vida. Entre las expresiones culturales que han tenido la función de educar al hombre hemos abordado las principales. Por medio de la fábula el niño aprende las consecuencias de determinados modos de vivir. A través del mito el hombre comprende que la vida tiene un carácter enigmático, para comprenderlo es preciso permanecer abierto ante el misterio. La necesidad de transmitir el conocimiento de realidades trascendentes da lugar al lenguaje metafórico. Todas estas formas narrativas (la fábula, el mito y la metáfora) encuentran su culmen en la parábola y en otras formas de narración ficticia por las que el hombre es capaz de captar la vida en su misma constitución temporal, anticipándose imaginativamente a su devenir. Por último hemos abordado la amistad y la religión. De diversos modos estos dos últimos elementos permiten un salto cualitativo con respecto a las narraciones. A través de los amigos el hombre aprende en la vida real lo que es una vida buena. Por lo que resulta ser una superación de todo elemento narrativo. Y por medio de la revelación, la mayor superación del mito, el hombre tiene un acceso más pleno al misterio de la vida. Indudablemente, tanto la amistad como la religión, forman parte de la cultura del hombre, en tanto que no son elementos naturales en el sentido genético, sino en un sentido normativo. Esto es, en cuanto a través de estos elementos el hombre conoce su misma constitución.

La cultura aparece así como una expresión de la vida de los hombres. La configuración de la cultura no es, pues, teórica, sino que es el con-

171. «La cultura es la forma de expresión comunitaria, nacida históricamente, de los conocimientos y valores que marcan su sello sobre la vida de una comunidad». RATZINGER, J., *Fe, verdad y tolerancia*, p. 55.

172. FR 70b.

173. «Las culturas se alimentan de la comunicación de valores». FR, 71a.

174. RATZINGER, J., *Fe, verdad y tolerancia*, p. 55.

densado de la búsqueda de aquellas verdades que el hombre necesita para situarse en la vida. La búsqueda y la transmisión de estos conocimientos, de hecho, se han dado a través de la sociedad¹⁷⁵. El conocimiento más profundo de la realidad que experimentamos en la propia vida, está condicionado por la sociedad en la que nos hemos formado. Y por eso, el ser social es más que un simple hecho, es una condición.

«Cada hombre está inmerso en una cultura, de ella depende y sobre ella influye. Él es al mismo tiempo hijo y padre de la cultura a la que pertenece»¹⁷⁶.

El espíritu universal de la cultura se contrapone al espíritu individual cerrado. El individuo está llamado a formar parte de una cultura y está cultura es la que lo sustenta, la que le da los conocimientos necesarios para la vida. Y por su parte, el individuo ha de contribuir con sus mejores esfuerzos a acrecentar la cultura. Las experiencias de los individuos quedan así recogidas en un *sujeto comunitario*.

«El sujeto comunitario conserva y desarrolla conocimientos que sobrepasan la capacidad del individuo. Las culturas apelan por ello a la sabiduría de los antiguos, que estaban más cerca de los dioses; a tradiciones de los primeros tiempos, que tienen carácter de revelación y que, por consiguiente, no proceden de preguntar y del reflexionar del hombre, sino de un original contacto con el fundamento de todas las cosas»¹⁷⁷.

La apertura propia de la cultura y la filosofía al conocimiento de los antiguos aparece de un modo claro en el *Fedro*, quien entusiasmado por el discurso de Lisias, pregunta a Sócrates: «¿crees que algún otro de los griegos tendría mejores y más cosas que decir sobre este tema?»¹⁷⁸. A lo que Sócrates responde negativamente: «hay sabios varones de otros tiempos, y mujeres también, que han hablado y escrito sobre esto, y que se volverían contra mí si, por condescender contigo, te diera razón»¹⁷⁹. Para Sócrates, «se ha manifestado desde los antiguos; resuena a través de los poetas: de oídas, es decir, no por propia experiencia, sino de manantiales extraños, ha sido llenado el recipiente, pero el cómo y el de dónde ha sido olvidado»¹⁸⁰. Así, la sabiduría nos es entregada (*tradita*) a través de los antiguos.

175. Una idea similar es la que toma la hermenéutica de Dilthey: «lo que es el hombre, sólo la historia se lo dice». *Gesammelte Werke* VIII, 224; *Cit.* en SEVILLA, R., *La evolución, el hombre y el humano*, p. 93.

176. FR, 31a.

177. RAIZINGER, J., *Fe, verdad y tolerancia*, p. 56. Esta idea está tomada de PIEPER, J., *Entusiasmo y delirio divino: sobre el diálogo platónico «Fedro»*, Rialp, Madrid 1965, 49.

178. PLATÓN, *Fedro*, 234e.

179. PLATÓN, *Fedro*, 235b.

180. PIEPER, J., *Entusiasmo y delirio divino*, p. 49.

Al intentar dar cuenta de las cosas en su totalidad, al buscar el significado último de las cosas, el hombre se ve inclinado a salir de sí, a buscar un conocimiento que no posee y que ha de buscar en sus orígenes. Por eso, cuando alguien nos pide que comencemos explicando desde el principio algo, la respuesta bromista «todo empezó con Adán y Eva» es en realidad la más seria. Así, lo entiende Platón que en el *Symposium*, reconoce que el significado del *eros* es respondido primeramente por la sociología, la psicología y la biología. Pero resalta la opinión de Aristófanes según el cual, si queremos saber el significado último del *eros* hemos de «considerar que le sucedió a la naturaleza humana al comienzo de la historia del hombre, y entonces cuenta el mito de la perfección y plenitud original del hombre, de su caída y pecado y de su castigo; comienza, en otras palabras, desde Adán y Eva»¹⁸¹.

Lo que Ratzinger entiende por *sujeto cultural*, y Pieper por «los antiguos», equivale a lo que en la *Fides et ratio* es denominado como *tradicción* o *familia cultural*¹⁸². Es decir, una expresión de la búsqueda de la verdad que está por encima de la razón individual. Tanto la terminología de *Fides et ratio* como la de Ratzinger están dirigidas a dar cuenta de la relación existente entre las diversas culturas. Es decir, es un hecho que no existe una sola cultura. Y es también un hecho que cada una de ellas tiene una experiencia propia de Dios, del mundo y del hombre. La pregunta es, ¿son todas las culturas igualmente válidas?

Para resolver esta cuestión es necesario volver a la idea de la cultura como una acumulación de diversos saberes, concernientes a la vida del hombre, que llevan en sí una pretensión de verdad, de universalidad, y por tanto de comunicabilidad. Es decir, lo que hace posible el espíritu universal de una cultura, debe hacer posible que haya diálogo, corrección y crecimiento en el encuentro de las diversas culturas. Por el contrario, lo que frena el diálogo es lo que hay de error o de mentira en las culturas.

El verdadero fundamento de la tolerancia no es el relativismo; ya que, de hecho, no todas las culturas tienen el mismo valor. El fundamento de la tolerancia es que existe la verdad; pero, ésta se presenta de modo parcial en cada uno de los resultados de su búsqueda.

«Nadie capta el todo, pero en múltiples conocimientos y formas las culturas se combinan hasta constituir una especie de mosaico. Ese mosaico muestra la complementariedad mutua de todas las culturas: para llegar a la totalidad, todas ellas tienen necesidad de las demás. Tan sólo en la ordenación mutua de todas las grandes creaciones culturales se aproxima el hombre a la unidad y a la totalidad de su esencia»¹⁸³.

181. PIEPER, J., «El dilema de una filosofía no cristiana», *Anuario Filosófico* 14 (1981) 184s.

182. Cfr. FR 27.

183. RATZINGER, J., *Fe, verdad y tolerancia*, p. 59.

b) *La persona en la cultura*

En el discurso acerca del diálogo entre culturas nos encontramos con una cuestión capital en la búsqueda del sentido. La búsqueda individual de las respuestas acerca de la propia vida está condicionada por la tradición cultural en la que cada uno nace y se desarrolla.

«La tradición no es un mero recuerdo del pasado, sino que más bien constituye el reconocimiento de un patrimonio cultural de toda la humanidad. Es más, se podría decir que nosotros pertenecemos a la tradición y no podemos disponer de ella como queramos. Precisamente el tener las raíces en la tradición es lo que nos permite hoy poder expresar un pensamiento original, nuevo y proyectado hacia el futuro»¹⁸⁴.

En opinión de Izquierdo, nos encontramos ante un homenaje de la *Fides et ratio* a Gadamer¹⁸⁵, quien tiene el mérito de haber reivindicado el papel de la tradición en el conocimiento¹⁸⁶. Gadamer niega que la Ilustración haya logrado dejar atrás la tradición, introduciéndonos en un nuevo estadio de modernidad. De hecho, según él, cualquier intento de cortar con la tradición está abocado al fracaso, puesto que todo pensamiento y todo acto individual se llevan a cabo dentro de una tradición.

«Si sacamos la conclusión de que podemos hacernos transparentes a nosotros mismos, soberanos de nuestra manera de pensar y de actuar, entonces nos equivocamos. Nadie se conoce a sí mismo. Desde siempre, llevamos grabado en nosotros un rastro, y nadie es una hoja de papel en blanco»¹⁸⁷.

Gadamer no niega que con la Ilustración y con el «giro copernicano» de la filosofía haya tenido lugar un cambio importante en el modo de comprender el mundo y el hombre. Pero en el pretendido cambio de todas las cosas se conserva el pasado mucho más de lo que nos imaginamos y se funde con lo nuevo adquiriendo una validez renovada. La conciencia de sí «es siempre una multiplicidad de voces, en las que resuena el pasado»¹⁸⁸. Y por tanto, el único modo de profundizar en el conocimiento de la propia

184. FR, 85c.

185. Cfr. IZQUIERDO, C., «Tradicón eclesial y tradiciones culturales», *Scripta Theologica* 37 (2005) 79.

186. Cfr. GADAMER, H., «Rehabilitación de autoridad y tradición», en *Verdad y método [I]: fundamentos de una hermenéutica filosófica*, A.A. APARICIO y R. DE AGAPITO (trad.), Sígueme, Salamanca 1991, pp. 344-353.

187. GADAMER, H., *Dialogando con Gadamer*, C. DUTT (ed.), Cortina, Milan 1995, p. 17s.

188. GADAMER, H., *Verdad y método*, p. 353.

conciencia es el diálogo, la interpretación en común. Más allá de la tradición o antes de ella, la identidad quedaría vacía de todo contenido¹⁸⁹.

Es innegable que la *Fides et ratio* coincide con Gadamer en la valoración de la condición histórica de la conciencia humana¹⁹⁰. Sin embargo, para la *Fides et ratio*, el hombre puede ser consciente de esta condición; es decir, el ser humano puede conocer los elementos históricos y culturales que lo constituyen y puede emprender un camino de búsqueda personal¹⁹¹. Y por lo tanto, no es posible exagerar las coincidencias.

En realidad, la idea de un sujeto cultural, de una cultura que nos precede, que nos sustenta y de la cuál no podemos disponer totalmente no sólo está presente en Gadamer. Hemos visto, a la sombra de autores como Moroux, Alfaro y Marías, que siempre nos encontramos con algo que nos precede, no sólo en el orden de la existencia, también en el orden del conocimiento y de la libertad. Y uno de esos elementos de precedencia es precisamente la cultura, tal y como la hemos tratado antes. De algún modo, es una idea que estaba ya presente en el «*ser en el mundo*» heideggeriano y en el «yo soy yo y mis circunstancias» de Ortega. En cualquier caso, todas estas referencias apuntan a una misma realidad: ni la *res cogitans* ni la *razón pura* existen en la realidad.

«El trato con los demás, el lenguaje, el sistema de los usos, las funciones adscritas previamente a las cosas que me rodean, el contorno artificial que me envuelve, el matiz afectivo y valorativo con que las cosas me son presentadas, todo ello hace que la realidad *tal como la encuentro* –por tanto, la verdadera realidad– sea ya interpretada y responda a una idea de la vida humana»¹⁹².

La conclusión es pues bien clara, el hombre se encuentra inmerso en una cultura¹⁹³. Y esa inmersión condiciona su propia persona. La naturaleza segunda o condición es la vía necesaria para llegar al conocimiento de la naturaleza primera. Siendo la cultura una condición, manifiesta al hombre cuál es su naturaleza primera; aunque también puede llegar a ocultarse. En cualquier caso, existe una mediación inevitable. Esto es lo que expresan las palabras de Seckler: «sólo partiendo de la tradición el hombre adquiere su condición humana»¹⁹⁴.

189. Cfr. GADAMER, H., *Verdad y método*, p. 350.

190. «el ser humano se sorprende al descubrirse inmerso en el mundo». FR, 4a.

191. «El hombre cuanto más conoce la realidad y el mundo y más se conoce a sí mismo en su unicidad, le resulta más urgente el interrogante sobre el sentido de las cosas y sobre su propia existencia». FR, 1a.

192. MARÍAS, J., *Tres visiones de la vida*, p. 157.

193. Cfr. FR, 4a.

194. SECKLER, M., «Tradición y progreso», *Fe cristiana y sociedad moderna* 23, SM, Madrid 1987, p. 24.

Evidentemente, la naturaleza primera es anterior en el orden ontológico; pero no así, en el plano empírico. La naturaleza primera no es transparente; y esta opacidad se debe a que, de hecho, se confunde con la naturaleza segunda que, también inhiere en la persona. ¿Cómo distinguir entre lo que forma parte de nuestra naturaleza por vía esencial de lo que forma parte de ella por nuestra condición cultural? Esta labor de dilucidación es la que se han propuesto las ciencias humanas desde hace siglos. Y es también una labor que cada sujeto puede emprender. Sin embargo, se ha de tener en cuenta que, al pertenecer a una tradición, «no podemos disponer de ella como queramos»¹⁹⁵. El juicio crítico acerca de nuestro origen debe tener como finalidad el descubrimiento de lo más propio de nuestra naturaleza. Sin embargo, en esta dinámica no se ha de pasar por alto el hecho de que un abandono de la tradición conlleva necesariamente una pérdida de algo que nos constituye. La tradición es la custodia de nuestra propia identidad¹⁹⁶.

3.2. El acceso a la cultura

a) *El arraigo, dimensión radical del hombre*

En el segundo capítulo dejamos bien claro que el hombre, en ninguna de sus tareas tiene nunca todo por hacer. Existimos en una cultura, en un momento histórico, en una sociedad, en una familia, con unas costumbres, en unas circunstancias y rodeados de personas, algunas de las cuales son además amigas. Todos estos elementos no pueden ser ignorados en la búsqueda de la propia verdad y del sentido de la vida. Quien pretendiera ignorarlos, no sólo se privaría de una ayuda valiosísima; sino que condicionaría el mismo resultado de la búsqueda.

«El hombre no ha sido creado para vivir solo. Nace y crece en una familia para insertarse más tarde con su trabajo en la sociedad. Desde el nacimiento, pues, está inmerso en varias tradiciones, de las cuales recibe no sólo el lenguaje y la formación cultural, sino también muchas verdades en las que, casi instintivamente, cree»¹⁹⁷.

El ser humano pertenece a la tradición, está inmerso en ella. Y eso es lo que le permite desarrollarse ulteriormente. Ahora bien, el desarrollo ulterior de la persona no puede ser visto como un modo de independizarse de la cultura, sino el modo de permanecer en ella, el modo de contribuir

195. FR 85c.

196. Cfr. IZQUIERDO, C., «Uso della Tradizione nella Teologia fondamentale», en *La Teologia Fondamentale. Convergenze per il Terzo Millennio*, R. FISICHELLA (ed.), Piemme, Casale Monferrato 1997, p. 175.

197. FR, 31.

con la propia creatividad a la formación de los demás miembros de su cultura. No es posible alcanzar un estadio de desarraigo. «El ser humano no puede vivir fuera de la cotidianidad; le es constitutivamente imposible dejar de referirse a una cierta casa y a esa medida de su existir temporal que es la costumbre»¹⁹⁸.

«El tener las raíces en la tradición es lo que nos permite hoy poder expresar un pensamiento original, nuevo y proyectado hacia el futuro»¹⁹⁹.

La analogía de las raíces apunta en la dirección de la libertad. Si sólo la referencia a las propias raíces posibilita la proyección del futuro. Entonces de modo implícito se está afirmando que sin raíces, sin tradición, no es posible ejercer la libertad puesto que la libertad sólo es posible en virtud de esta previsión. El desarrollo personal tiene una base, unas raíces, sin las cuales no es viable. Nadie puede crecer al margen de la sociedad. La tierra, el hogar, el pueblo, la patria son una parte de mí mismo. En consecuencia, el sentido de mi vida no puede darse –ni descubrirse– al margen de las raíces que hacen posible la vida. Si «la cultura es un modo específico del “existir” y del “ser” del hombre»²⁰⁰; negarla es un movimiento de auto-aniquilación.

«El hombre fáustico, el hombre prometéico, el superhombre nietzscheano –y sus negativos en el hombre-pasión inútil, el Sísifo de Camus, el “hombre sin atributos” (Musil), o el hombre kafkiano– son elementos culturales que están en el fondo de nuestros desequilibrios: es el hombre desarraigado, des-ligado, arreligioso, sin creencias»²⁰¹.

Ahora bien, si la cultura es fundamento de la libertad en cuanto *continuatío naturae*, el fundamento último de la libertad es la naturaleza espiritual del hombre. Por eso, dice Juan Pablo II, «el hombre es el hecho primordial y fundamental de la cultura»²⁰². Esta misma idea la explica González diciendo que, «si los supuestos orgánicos y culturales llegan a constituirse en “supuestos de la razón” es porque hay un principio intelectual anterior a ellos, que, sin embargo, no llega a manifestarse sino a través de ellos»²⁰³.

* * *

198. ALVIRA, R., *La razón de ser hombre*, pp. 202s.

199. FR, 85c.

200. JUAN PABLO II, *Discurso a la UNESCO*, n. 6.

201. MUÑOZ TRIGUERO, I., *La vida*, p. 109.

202. JUAN PABLO II, *Discurso a la UNESCO*, París, lunes 2 de junio de 1980, n. 8, en http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/speeches/1980/june/documents/hf_jp-ii_spe_19800602_unesco_sp.html.

203 GONZÁLEZ, A. M., «El hombre como buscador: una lectura práctico-existencial de la *Fides et ratio*», *Anuario Filosófico* 32 (1999) 677.

Saint-Exupéry ha dedicado a la cuestión del arraigo un curioso libro titulado *Ciudadela*; ahí expone de un modo poético las realidades que ahora pretendemos explicar. Según el literato francés, el ser humano convierte en espiritual todo lo que toca; y lo hace creando lazos que le unen con las cosas. Dichos lazos aún sin ser tangibles, representan el sentido de su vida. Todas las cosas, incluso las más materiales, se espiritualizan en el hombre²⁰⁴. Todas las cosas adquieren su significado en relación con el hombre que las vive²⁰⁵. Ahora bien, dicha relación –entre el hombre y la realidad– viene mediada por las circunstancias históricas y culturales. La verdad sobre nuestro ser, las cosas que nos dan identidad las recibimos por tradición. Precisamente, tradición es un término que proviene del latín *tradere* (entregar). La consecuencia de recibir o no eso que nos es entregado, es el conocimiento o desconocimiento de aquello que nos da identidad.

«Los hombres habitan una casa. Las víctimas de la ironía, que no saben reconocerla, comienzan a dismantelarla. Los hombres dilapidan así su bien más precioso: el sentido de las cosas. Y se creen muy gloriosos, los días de fiesta, por no ceder a las costumbres, por traicionar sus tradiciones, por festejar al enemigo. Y ciertamente, sienten algunas agitaciones interiores en los pasos de sus sacrilegios. En tanto hay sacrilegio. En tanto se erijan contra alguna cosa que gravite todavía en ellos. Y viven de lo que su enemigo respira. La sombra de las leyes les molesta todavía bastante, porque se sienten contra las leyes. Pero la sombra misma pronto se borra. Entonces ya no experimentan nada; pues hasta el gusto mismo de la victoria está olvidado. Y bostezan. Han mudado el palacio en plaza pública; mas una vez gastado el placer de pisotear la plaza con una arrogancia de matamoros, no saben ya qué hacen allí, en esa feria. Y he aquí que sueñan vagamente con reconstruir una casa de mil puertas, con colgaduras que se desploman a la espalda y antecámara lentas. Y sin saberlo, habiéndolo olvidado, lloran el palacio de mi padre donde todos los pasos tenían un sentido»²⁰⁶.

Lo que Exupéry quiere transmitir a través de esta metáfora es la imprescindible mediación de la tradición para conocer el significado de las

204. «El camino, el campo de cebada y la curva de la colina son diferentes para el hombre, según que compongan o no un dominio. De pronto esa materia dispar se reúne y pesa en el corazón. No habita el mismo universo quien habite o no el reino de Dios. Y se equivocan los infieles que ríen de nosotros y creen correr tras riquezas tangibles, siendo que no existen. Pues si codician ese rebaño es ya por orgullo. Y los goces del orgullo no son tangibles». SAINT-EXUPÉRY, A., *Ciudadela*, Alba, Barcelona 1997, p. 25.

205. «No hay objetos. Hay sentidos diversos de ese mismo objeto en distintas lenguas. No es una misma la piedra negra para el pescador, la cortesana o el mercader. El diamante vale cuando lo extraes, cuando lo vendes, cuando lo das, cuando lo pierdes, cuando lo encuentras, cuando adorna una frente para una fiesta.». SAINT-EXUPÉRY, A., *Ciudadela*, p. 414.

206. SAINT-EXUPÉRY, A., *Ciudadela*, p. 215.

cosas. Sin embargo, es preciso llevar la metáfora hasta sus últimas consecuencias. Lo que está en juego a la hora de recibir la tradición no es sólo el conocimiento de cosas más o menos importantes, lo que está en juego es nuestra propia identidad.

b) *La identidad personal*

La filosofía de corte existencial niega que haya una naturaleza humana. El problema de esta posición es que no se puede negar que haya una naturaleza en el hombre sin llegar a consecuencias absurdas y contradictorias. Spaemann lo explica echando mano de la misma terminología analítica, a raíz de un argumento de Whitehead²⁰⁷. El argumento puede parecer un poco ridículo, pero es totalmente intencionado; y es el siguiente: toda *relación cognitiva* con *entidades actuales* supone una integración de sus *sentimientos*. Y por tanto, si dicha entidad careciera de una subjetividad que yo puedo captar, entonces no existiría en realidad ninguna relación cognitiva y todo lo que yo diga de ella no sería sino una expresión de mis propios estados cognitivos. En resumidas cuentas, si las personas con las que nos relacionamos, y nosotros mismos, carecemos de una naturaleza, entonces toda nuestra relación sería una mera ficción. Y el lenguaje sería evidentemente inútil, pues al margen de su falta de significado, no tendría interlocutor.

«Así resulta la siguiente alternativa: o los interlocutores son sólo cosas, y las cosas opacas, o las cosas son también participes en un contexto vital, tienen también el carácter del ser-con. Es decir, son *naturaleza*. Sólo si hay lo natural, lo que es de por sí y para sí mismo, puede haber razón»²⁰⁸.

¿Por qué recurre Spaemann a las relaciones interpersonales para demostrar la existencia de una naturaleza en el hombre? Dicho recurso no es en absoluto casual. Es decir, si en última instancia hemos de recurrir a los otros para demostrar que existe una naturaleza, esto se debe precisamente a que los demás son la instancia donde se origina el conocimiento de la propia naturaleza. Si quitamos a los demás, no podemos descubrir nuestra naturaleza. Así, lo racional (modo humano de conocer lo natural) es necesariamente un asunto cultural, recibido por tradición.

A lo largo del presente capítulo, este argumento ha ido apareciendo con diversos matices. Según *Fides et ratio*, convertimos todo lo que conocemos en parte de nuestra vida²⁰⁹. Según Marías, el trato con los demás, el

207. Cfr. SPAEMANN, R., *Lo natural y lo racional*, p. 144.

208. SPAEMANN, R., *Lo natural y lo racional*, p. 144.

209. Cfr. FR. 1a.

sistema de los usos, el matiz afectivo y valorativo con que las cosas me son presentadas, es la misma realidad de la vida²¹⁰. Y ambas ideas –la de *Fides et ratio* y la de Marías– están presentes en Spaemann: «el individuo es *real* en sentido enfático, porque para él es real todo lo demás. Ya no es el centro de sí mismo en relación con el cual todo lo demás es de menor realidad, es decir, entorno. Esto hace que él sea entorno para lo otro»²¹¹.

Para explicar esta idea hace alusión a un anuncio que llevaba la siguiente inscripción: «¡piensa en tu mujer! ¡Conduce con precaución!» El texto es muy gráfico, pues da a entender que es posible pensarse uno mismo como entorno del otro y no tanto al otro como parte del propio entorno. Spaemann sostiene que lo primero –captar al otro como parte del propio entorno– no es exclusivo del hombre, ya que los seres naturales pueden llegar a desarrollar esa misma inclinación de un modo emocional²¹². Lo segundo –pensarse como parte del entorno ajeno–, sólo lo puede llevar a cabo un ser racional.

«El animal no piensa un más allá del medio, o sea, un mundo en el que él mismo figura como parte del medio del otro viviente, como portador de significados que no son los suyos»²¹³.

Con todo, la capacidad de pensarse uno mismo como parte del entorno de las otras personas, no es resultado de un razonamiento teórico; sino, precisamente, la superación de la actitud teórica. La posibilidad de pensarse uno mismo en función del otro es esencialmente lo que se conoce en filosofía clásica con el nombre de *amor benevolentiae*²¹⁴.

El modo en que Spaemann concibe la racionalidad del hombre está presente en Alvira para quien «amar es *encontrarse a sí mismo en el otro*»²¹⁵. Sólo mediante un movimiento de exteriorización es posible al hombre interiorizarse. Interioridad y exterioridad son dos modos de considerar un mismo fenómeno.

«El hombre se sustrae tanto a la percepción interna como a la externa. Nadie se conoce a sí mismo, necesaria y absolutamente, mejor de lo que lo conocen los demás, por más que uno se conozca a sí mismo “por den-

210. Cfr. MARIAS, J., *Tres visiones de la vida*, p. 157.

211. SPAEMANN, R., *Lo natural y lo racional*, pp. 147s.

212. Cfr. SPAEMANN, R., *Lo natural y lo racional*, p. 148.

213. SPAEMANN, R., *Personas*, p. 78.

214. Según Scheler, el amor precede necesariamente al conocimiento. Cfr. SCHELER, M., *Ordo amoris*, Caparrós editores, Madrid 1996, pp. 44s; cfr. «Liebe und Erkenntnis», en *Gesammelte Werke*, Bd. 6, Bonn 1986; cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, II-II, q. 182, a. 1, ad 3.

215. Cfr. ALVIRA, R., *El lugar al que se vuelve. Reflexiones sobre la familia*, EUNSA, Pamplona 1998, p. 48.

tro”. La persona es tanto dentro como fuera. Trasciende la diferencia, constitutiva de lo psíquico, entre dentro y fuera. Una única persona en el mundo es algo que no se puede pensar»²¹⁶.

Lo importante es notar que no hay realmente un movimiento de interiorización sin la correspondiente exteriorización. Ahora bien, uno sólo se exterioriza ante otra persona. Y no ante cualquiera, sino ante una persona en la cuál se tiene confianza. En la medida en que el hombre encuentra el entorno adecuado para exteriorizarse, logra a su vez interiorizarse.

La teoría de Alvira se complementa con la de Spaemann. Pero el matiz es diverso. Spaemann quiere poner de relieve que el conocimiento de la propia naturaleza tiene la forma de un *reconocimiento*. «Si no soy un “tú”, tampoco puedo ser un “yo”, sino que soy un conglomerado de estados de nadie, soy un “placer de ser sueño de nadie bajo abundancia de párpados”»²¹⁷.

Pero, no basta un reconocimiento parcial o momentáneo. Es preciso un reconocimiento incondicional. Es decir, que no se dé a condición de cumplir ciertos requisitos; ya que originariamente no cumplimos ningún requisito, pues venimos al mundo totalmente desvalidos. El lugar donde originariamente se da ese reconocimiento incondicional es la familia.

c) *La familia*

Hemos visto ya como el hombre llega al mundo completamente desvalido para desarrollar su naturaleza en todos los sentidos. Por eso, antes de que cualquier sujeto pueda ingresar en la sociedad y participar de la cultura, es preciso que reciba durante un periodo (especialmente largo) toda la protección y la ayuda para completar su desarrollo físico y espiritual. Es la familia quien otorga esta ayuda insustituible; en el seno familiar, se recibe, entre otras muchas cosas, un lenguaje, una manera de ver el mundo y un modo de relacionarse con los demás. Por todo esto, la familia es una institución insustituible²¹⁸.

La familia no sólo es el lugar de la génesis natural del individuo, también lo es de su génesis racional. «La génesis de la mente humana no

216. Cfr. SPAEMANN, R., *Personas*, p. 57.

217. SPAEMANN, R., *Personas*, p. 90; Cita a RILKE, R.M., *Rose, oh reiner Widerspruch. Sämtliche Werke* 2, Bd., Wiesbaden 1957, p. 185.

218. «La persona tiene su origen y desarrollo en el seno familiar. Si bien, se han hecho otros ensayos para cambiar este proceso natural siempre de algún modo buscan asimilarse a la familia, aún cuando el intento es el de sustituir a la familia». GARCÍA LÓPEZ, J., «Genealogía de la persona», en *Metafísica de la familia*, J. CRUZ CRUZ (ed.), EUNSA, Pamplona 1995, p. 251.

constituye algo que cada cual logre por sí mismo, sino que es dialógica»²¹⁹. El hombre se convierte en racional gracias al diálogo; es mediante el diálogo que surge la palabra y el pensamiento²²⁰. La primera forma de diálogo es el cruce de miradas; la persona que se presenta ante nosotros sugiere, estimula, nuestras primeras ideas y nuestras primeras palabras. Primero se verifica el diálogo, y sólo entonces se dan a luz las ideas. Al hablar, al tener alguien con quien hablar, surgen las ideas²²¹.

Si bien, resulta apenas discutible que el hombre necesite de una familia para dar sus primeros pasos y desarrollar su racionalidad; podría pasarse por alto que la necesidad familiar no se reduce al primer desarrollo racional del hombre, sino que tiene que ver con el desarrollo racional durante toda la vida. Así, dice Alvira, «se me ocurre algo, tengo una idea –sea técnica artística, económica, filosófica, etc.– porque me lo sugiere mi relación societaria constitutiva y no por pura necesidad individual»²²². Toda la producción creativa del hombre está motivada por un impulso familiar.

En resumen, el argumento para explicar la necesidad perenne de la familia sería el siguiente: si es verdad que la persona para conocerse y desplegar toda su creatividad racional ha de verse reflejada en otra, y si es verdad que la persona nunca está totalmente constituida en toda su perfección, puesto que la perfección natural sólo puede darse al final; entonces, hemos de concluir que el hombre necesita vivir en una familia toda su vida. A esto pensamos que responden las palabras de Marías:

«La persona nunca está acabada de ver, porque nunca está acabada: dos personas frente a frente son emergentes, ninguna está *dada*; la contemplación mutua es argumental y no concluye nada»²²³.

Estamos ante una aproximación a la familia eminentemente personal. Es decir, todo el argumento está desarrollado desde una argumentación personalista. Ahora bien, siendo la familia algo tan fundamental debe existir una explicación de la familia que dé cuenta de su necesidad de un modo directo. Esa explicación fue la que dio el mundo clásico. En el mundo griego se demuestra la necesidad de la familia desde el punto de vista social, de la *polis*. Si el argumento personalista parte de aquello que constituye la familia, es decir, la persona, el argumento clásico ve la familia desde fuera. Así, encontramos la siguiente explicación de Aristóteles:

«Es claro que la ciudad no es una comunidad de lugar cuyo fin es evitar la injusticia mutua y facilitar el intercambio. Todas estas cosas se da-

219. TAYLOR, Ch., *La ética de la autenticidad*, p. 68.

220. Cfr. ALVIRA, R., *El lugar al que se vuelve*, p. 34.

221. *Ibid.*

222. ALVIRA, R., *El lugar al que se vuelve*, p. 81.

223. MARÍAS, J., *La felicidad humana*, Alianza, Madrid 1998, p. 376.

rán necesariamente, sin duda, si existe la ciudad; pero el que se den todas ellas no basta para que haya ciudad, que es una comunidad de casas y de familias con el fin de vivir bien, de conseguir una vida perfecta y suficiente. Esta no podrá realizarse, sin embargo, sin que los ciudadanos habiten un mismo lugar y contraigan entre sí matrimonios. De aquí surgieron en las ciudades las alianzas de familia, las fraternidades, los sacrificios públicos y las diversiones de la vida en común; y estas cosas son producto de la amistad, ya que la elección de la vida en común supone la amistad. El fin de la ciudad es, pues, el vivir bien, y esas cosas son medios para este fin. La ciudad es la comunidad de familias y aldeas en una vida perfecta y suficiente, y ésta es, a nuestro juicio, la vida feliz y buena»²²⁴.

Según la concepción griega, la familia es anterior a la sociedad y condición de que ésta sea posible. Pero, una vez que existe la sociedad, la familia sigue siendo aún necesaria. La razón que da Aristóteles es que sin familia no es posible llevar una vida feliz y buena. Según Alvira, la familia es lo único que puede garantizar el correcto funcionamiento de la economía²²⁵; y además, la familia es necesaria para que la sociedad no decaiga. Es decir, sin población no hay sociedad y la población viene a través de la familia. Sin familia podría haber *producción* de gente, pero no formación de personas; y sólo lo segundo sirve para formar una sociedad civilizada.

La conexión entre familia, sociedad y persona es la siguiente: si la familia es la base de la sociedad, lo es de un modo indirecto; en tanto que es el lugar donde los individuos reciben la preparación necesaria para poder vivir en sociedad. Que el hombre sea social por naturaleza –lo hemos visto– no significa que lo sea de modo genético, sino que lo es de modo libre y por adquisición. El hombre debe aprender que él es un ser social. Ahora bien, el «ser social» es un saber práctico, no transmisible de modo teórico. Es en la familia donde uno se ejercita y aprende a ser social. Y la razón es, de nuevo, que sólo en la familia recibimos un reconocimiento incondicional.

Así pues, la familia hace posible la existencia y el desarrollo del ser humano en el mundo. Sin ella, el resto de las demás formas culturales que antes hemos visto carecerían de sustento. Así, por ejemplo, hemos visto que uno aprende cuál es el bien que debe practicarse por medio de la amistad con el hombre virtuoso. Pero, la amistad en la sociedad supone, con anterioridad temporal, la amistad en la familia. Es en la familia que uno aprende a convivir, a compartir y a ser amigo. «Resulta difícil comprender

224. ARISTÓTELES, *Política* 1280b 29-40.

225. «¿Cómo se hará una buena *distribución* sin espíritu familiar? ¿Quién *ahorrará* si no tiene familia? ¿Quién *invertirá* dinero a partir de una cierta edad? ¿Quién ordenará rectamente el *consumo* si no hay familia? ¿Y el *gasto*? ¿Quién *trabajará* con verdadera motivación toda su vida si no tiene familia?». ALVIRA, R., *El lugar al que se vuelve*, p. 77.

cómo alguien puede aprender de forma práctica a jugar y a convivir noblemente –a armonizar competencia y cooperación– si no lo hace en esa institución, en la que se muestra toda la intensidad de la vida humana»²²⁶.

Lo mismo se podría decir acerca de la narrativa que, como hemos visto, es entre los griegos la forma superior de educación. Si es posible aprender la virtud por medio del relato poético; entonces, ¿no podría sustituir éste tipo de educación a la familia? Se podrían aducir diversas razones para responder de modo negativo. El principal argumento es el siguiente: la aproximación del sujeto a cualquier elemento cultural, tiene una condición previa; a saber, su ingreso en la sociedad; y la vía por la cual el sujeto ingresa en la sociedad es la familia. De aquí se deduce el argumento concreto por el cuál la narrativa no es posible sin la familia. El acceso a cualquier obra literaria supone, un lenguaje y una precomprensión del mundo; y ambas cosas se adquieren en la familia. Por lo demás, es en la familia donde uno participa de numerosos relatos, incluso antes de aprender a leer.

Si los protagonistas de la ficción nos pueden transmitir alguna clase de valores, es precisamente porque en ellos reconocemos lo que antes hemos visto en las personas de modo real. El reflejo imaginativo de la obra de ficción, supone como condición de posibilidad, el reflejo real en otra persona. Pero ese reflejo, como hemos visto, implica un reconocimiento incondicional²²⁷; ya que, nuestra condición genética primera es bastante precaria. Esto quiere decir que, mucho antes de que nosotros seamos capaces de hacer un proyecto de nuestra vida –proyectarla imaginativamente–, alguien se ha hecho cargo de ella. Y no ha sido una sola persona quien se ha hecho cargo de nuestra vida; puesto que, lo mismo que al menos alguien se hizo cargo de ella en la primera educación; al menos dos personas se hicieron cargo de ella en la procreación; y atendiendo a las últimas causas, al menos tres personas se hicieron cargo de ella antes de que existiésemos.

«Sólo cuando alguien pone en nosotros un querer absoluto, nosotros somos. Si no nos amase Dios, no existiríamos, no seríamos. Si en este mundo no nos ama *nadie*, nosotros no somos nadie en este mundo»²²⁸.

Así, al hacernos cargo de nuestra vida, no comenzamos una tarea, sino que le damos continuación a una tarea que otros han comenzado por nosotros. Y es eso, nuestra propia vida como tarea, lo que compartimos en la familia; de modo que nuestra interioridad y nuestra exterioridad llegan a darse de modo pleno. La propia vida adquiere su forma suprema de racionalidad en la familia; pues, como hemos visto, la forma superior de racionalidad consiste en comprender la propia vida como parte de la vida de los demás.

226. Cfr. ALVIRA, R., *El lugar al que se vuelve*, p. 36.

227. Cfr. ALVIRA, R., *El lugar al que se vuelve*, p. 23.

228. Cfr. ALVIRA, R., *El lugar al que se vuelve*, p. 49.

Dicho movimiento hacia afuera de nosotros mismos tiene como consecuencia la grandeza de ánimo y la verdadera felicidad (*makarousia*): «aprobar todo y a todos, aceptar la realidad»²²⁹. Esto lo explica en sus clases el profesor Alvira diciendo que «para alegrarse en algo, por mínimo que sea, antes hay que aprobarlo todo». Esa grandeza de ánimo, para enfrentar la vida con todas sus consecuencias, sólo podemos aprenderla en la vida familiar, gracias al reconocimiento incondicional. Ese reconocimiento incondicional es lo que saca al hombre de su aislamiento y le hace reconocer aquello que expresaba San Agustín: *Quid tam tuum quam tu? Quid tam non tuum quam tu?*²³⁰. (¿Qué cosa es tan tuya como tú mismo? Y ¿qué cosa tan no tuya como tú?). Palabras que en su momento el Cardenal Ratzinger comentó del siguiente modo:

«Lo más propio, lo que en último término nos pertenece, nuestro propio yo, es al mismo tiempo lo menos propio, porque no lo hemos recibido de nosotros y para nosotros mismos»²³¹.

3.3. La capacidad de trascender la naturaleza y la tradición

En la familia cada ser humano es pensado y querido de un modo desinteresado, exclusivamente por el hecho de ser; y por eso es capaz de reconocer a su vez la realidad del otro y su propia realidad desde fuera. Esto es, desde la óptica del otro. El reconocimiento mutuo saca a relucir lo más propio de la racionalidad humana: la libertad. Es decir, la superación de la tendencia natural a apoderarse de lo otro. Una tendencia determinante en todos los seres vivos, excepto en el hombre que, puede ver desde la óptica del otro, renunciando a sus inclinaciones particulares.

La capacidad de la razón de desvincularse de su propio punto de vista, da lugar a la definición de conocimiento tomada por Hegel: *feri aliud in quantum aliud*²³². La razón humana es capaz de percibir a los otros en tanto que otros. Y en esa misma medida es capaz de descentrarse, de quitarse del centro, de liberar el centro de sus intereses. De quedar en una *posición excéntrica* con respecto a sí mismo, y por lo tanto, de ser verdaderamente libre²³³.

229. Cfr. ALVIRA, R., *El lugar al que se vuelve*, p. 87.

230. SAN AGUSTÍN, *Tratado sobre el evangelio de San Juan*, 29,3 (Sobre Jn. 7, 16), BAC, Madrid 1955, p. 713.

231. RATZINGER, J., *Introducción al cristianismo*, Sígueme, Salamanca 1982, p. 158.

232. Cfr. SPAEMANN, R., «El problema de un concepto de naturaleza en el hombre», p. 104.

233. Cfr. PLESSNER, H., *Die Stufen des Organischen und der Mensch*, Gruyter, Berlín 1965, pp. 289-293.

«El hombre, al trascender la naturaleza, la trae en cierta forma a sí misma por primera vez. Sólo a él se le hace manifiesto lo que la naturaleza es propiamente, al aparecer como voluntad libre y como libre reconocimiento de un fundamento y un fin que no están puestos por él mismo»²³⁴.

Lo que sucede al reconocer a los demás, pone en evidencia un hecho más profundo. A saber, que el hombre es capaz de desvincularse incluso de sí mismo. Esto tiene un fundamento metafísico que es preciso explicar.

Entre otras cosas, el hombre se distingue de los animales en que no es exclusivamente un ejemplar de la especie, en cada ser humano se da un elemento de novedad. Esto tiene su explicación por el hecho de que el hombre no es su esencia; es decir, no está absorbido por su modo de ser, sino que lo tiene, dispone de él²³⁵. Por experiencia somos conscientes de que los hombres llevan distintos tipos de vida. Es decir, no estamos limitados a ser de un modo determinado; pero, eso no significa que nuestra esencia sea infinita. Estamos entre lo absoluto (el ser) y lo finito (la esencia)²³⁶. Permanecemos siempre en una *posición excéntrica*; y por eso, somos capaces de distanciarnos de todo aquello que en nosotros ha llegado a convertirse en un modo. Luego somos capaces de distanciarnos de todo aquello que nos condiciona; no sólo de la naturaleza²³⁷, también de la tradición.

Así, como en la vida humana, nada es absolutamente definitivo, ni siquiera el pasado. Ya que el sentido del pasado sólo será totalmente esclarecido a la luz de todo lo que suceda hasta el final. El sentido de la vida, mientras haya vida, permanecerá siempre abierto. Y es el hombre mismo, su naturaleza, lo que permanece siempre abierto. Por eso llegamos a afirmar que el hombre nunca es solamente «el que es»; mientras haya vida, puede todavía alcanzar una perfección mayor. Lo natural en el hombre es estar trascendiendo continuamente todo lo alcanzado. Persona es el que siempre da más de sí.

234. SPAEMANN, R., «El problema de un concepto de naturaleza en el hombre», p. 102.

235. Cfr. SPAEMANN, R., *Personas*, p. 85.

236. El ser humano, según San Agustín, ha de ubicarse entre las bestias y los ángeles («*medium quoddam inter pecora et angelos*»). Y Pico Della Mirandola pone en boca de Dios estas palabras: «ni celeste, ni terrestre te hicimos, ni mortal, ni inmortal, para que tú mismo te forjes la forma que prefieras para ti. Podrás degenerar a lo inferior, con los brutos; podrás realzarte a la par de las cosas divinas». SAN AGUSTÍN, *De civitate Dei*, ix, 13; DELLA MIRANDOLA, P., *De la dignidad del hombre*, Editora Nacional, Madrid 1984, p. 105.

237. «El tigre siempre es tigre; el hombre, por el contrario, puede deshumanizarse». ORTEGA Y GASSET; *cit.* en ALVIRA, R., *La razón de ser hombre*, p. 113.

4. LA SUPERACIÓN DE LA CULTURA

4.1. *El juicio crítico sobre la tradición*

Si lo que hemos visto en el epígrafe anterior es cierto, no haría falta ahora subrayar la necesidad que tiene el hombre de trascender la tradición. Es decir, si el hombre trasciende continuamente su naturaleza, pues dispone siempre de ella de modo racional; y la tradición y la cultura, son una extensión de la naturaleza; entonces, el hombre puede disponer siempre de la tradición. Ahora bien, la disposición de la cultura, lo mismo que la disposición de la naturaleza no son directas, están mediadas por el conocimiento. Antes es preciso comprender la tradición para, efectivamente, poder disponer de ella.

La misma cultura al ser expresión de la racionalidad humana lleva en sí la inclinación a superar lo visible y lo perentorio. De ahí que muchas de las manifestaciones culturales tomen como vehículo el simbolismo, que logra muy bien escapar de lo fáctico. A través de la fábula, el mito, la metáfora y la narrativa, entre otras manifestaciones, la cultura busca dar cuenta del mundo en el que vivimos, y busca hacerlo de un modo abierto a la verdad y a la universalidad.

De ese modo, se da una complementariedad entre la cultura y el individuo. Es decir, no basta el simbolismo de la cultura, es preciso que el hombre lo reciba e interprete, que lo haga parte de la propia vida. La cultura preserva, lleva en sí una riqueza que es puesta al servicio de quien se sabe servir de ella. Así sucede, por ejemplo, con el lenguaje.

«Las palabras son producto de una simbiosis inmemorial de mundo y persona, y cuanto más impregnadas están de experiencia, cuanto más ricas de connotaciones y asociaciones, tanto más adecuadas son para construir un mundo poético propio, en el que la metáfora puede desplegar su fuerza característica alumbradora de mundos»²³⁸.

El lenguaje, como todos los elementos culturales, nos conecta con la sabiduría que la humanidad ha acumulado a lo largo de su historia. La tradición, conserva y desarrolla elementos de sabiduría que superan la capacidad del individuo; elementos que no son estrictamente racionales. Así,

«las culturas apelan a la sabiduría de los “antiguos”, que estaban más cerca de los dioses; a tradiciones de los primeros tiempos, que tienen carácter de revelación y que, por consiguiente, no proceden del preguntar y del reflexionar del hombre, sino de un contacto original con el fundamento de todas las cosas, de una comunicación procedente con lo divino»²³⁹.

238. SPAEMANN, R., *Personas*, p. 98.

239. RATZINGER, J., *Fe, verdad y tolerancia*, p. 56.

Aquí es donde la *Fides et ratio* incluye las verdades religiosas que, están «contenidas en las respuestas que las diversas religiones ofrecen en sus tradiciones a las cuestiones últimas»²⁴⁰. En el análisis del mito descubrimos la necesidad del conocimiento crítico para llegar a comprender el contenido profundo de los datos que la tradición nos «entrega». Es tarea de la razón comprender la verdad que encierran los relatos de los «antiguos». Si no se lleva a cabo esta tarea, entonces el dato previo deja de ser una verdad vital y se transforma en mera costumbre; para posteriormente perder todo su contacto con la verdad.

Pero, no sólo es necesaria la labor de la razón en orden a comprender la verdad que la tradición encierra; también es necesaria una labor crítica que alcance a ver los elementos de error que puede encerrar la tradición. Una cultura puede asimilar formas de vida que la priven del conocimiento pleno de la verdad o que incluso frenen su desarrollo. «Esta es la razón por la que la actitud tradicionalista está viciada de raíz en cuanto que anula las preguntas, deshistoriza y cosifica la tradición y la reduce a realidad inerte»²⁴¹.

Es necesario, pues, emplear la razón a la hora de recibir la tradición, tanto para alcanzar a comprender sus elementos positivos, como para purificarla de sus elementos negativos. De ese modo, cada uno de los sujetos inmersos en una cultura, son capaces de aportar algo de su propia experiencia al cúmulo de conocimientos presentes en la tradición. Pero, sólo en la medida en que los sujetos aportan algo a la tradición, son capaces de comprender la riqueza que ésta encierra. «La personalidad de un hombre se revela, en toda su profundidad y riqueza, exclusivamente al que invierte algo de sí mismo en la experiencia»²⁴². Aquí se revela nuevamente lo que hemos visto sobre la identidad del hombre, sólo es posible conocer quiénes somos a través de los demás. Pero, a su vez, sólo podemos conocer a los demás si nos reconocemos en ellos. Es decir, somos capaces de reconocernos en los demás en la medida en que, al hacerlo, empeñamos nuestra racionalidad. Exterioridad e interioridad se requieren mutuamente. Quien no es capaz de dar algo de sí a la cultura, mucho menos es capaz de comprender su riqueza.

4.2. La cosmovisión como decantado de la experiencia

La cosmovisión no es otra cosa que la visión que tenemos del mundo. Y esa visión es un resultado de la experiencia. Como acabamos de ver,

240. FR, 30

241. IZQUIERDO, C., «Tradición eclesial y tradiciones culturales», p. 87.

242. SPAEMANN, R., *Personas*, p. 99.

sólo quien invierte algo de sí en la experiencia es capaz de comprender la experiencia de los demás. Así pues, la cosmovisión no es otra cosa que un decantado de la experiencia. Pero no sólo de la experiencia individual, sino el cúmulo de toda la experiencia presente en un lugar y en una época determinadas. Por tanto, se trata de un saber que tiene carácter de totalidad pues por un lado, está más allá del individuo concreto que la posee, es decir, responde a una comunidad; y por otro lado, proporciona al individuo una orientación global para guiarse en la vida.

«Desde el nacimiento, [el hombre] está inmerso en varias tradiciones, de las cuales recibe no sólo el lenguaje y la formación cultural, sino también muchas verdades en las que, casi instintivamente, cree»²⁴³.

De hecho, con mayor o menor perfección, comprendemos el orden del mundo en el que vivimos; y lo comprendemos gracias a que alguien nos lo ha explicado y le hemos creído. La realidad tal y como la encontramos está ya interpretada²⁴⁴; y dicha interpretación no es una labor individual, sino el decantado de la experiencia de varias generaciones. Las concepciones del mundo están sometidas siempre a las variaciones de la historia y de la cultura.

«El clima, la raza, las naciones determinadas por la historia y la formación estatal, las limitaciones de épocas y períodos, condicionadas temporalmente y en las cuales las naciones cooperan entre sí, concurren para construir las condiciones especiales que operan en la diversidad de las concepciones del mundo»²⁴⁵.

El modo de organizar y ver el mundo es distinto para un gaucho en la pampa argentina que para un esquimal en Alaska. De un modo espontáneo, todos los pueblos van dando forma a un cúmulo de conocimientos sobre el mundo, que tiene carácter de totalidad. Pero de una totalidad particular y con unos intereses prácticos concretos. La actitud rudimentaria mide las cosas por su relación con él mismo; no le importa tanto lo que es *el mundo*, sino lo que es *su mundo*. Por eso, el modo de ver la realidad que nos brinda cada cultura, aún teniendo carácter de totalidad, no es universal. «La actitud en la cosmovisión no se orienta hacia un saber universalmente válido. Sus fines son más inmediatos y la validez pretendida queda condicionada a circunstancias en variación»²⁴⁶.

243. FR, 31.

244. Cfr. MARÍAS, J., *Tres visiones de la vida*, p. 157.

245. DILTHEY, W., «Los tipos de concepción del mundo», en *Obras VIII*, FCE, México 1954, p. 117.

246. Cfr. FERRER SANTOS, U., «Filosofía y cosmovisión», *Anuario Filosófico* 15 (1981) 180.

4.3. El papel de la razón

Lo más propio de la cosmovisión no es la actitud crítica, ni la actitud teórica de llegar a la esencia última de las cosas. Por el contrario, la cosmovisión pretende ser una explicación de totalidad pero no «del mundo» sino de «mi mundo». En la medida en que una cosmovisión está cargada de parcialidad y de interés subjetivo, se convierte en ideología. Por el contrario, la imparcialidad, el amor a la verdad, permite al filósofo emitir un juicio objetivo sobre la realidad.

«Al colocarse en el eje de la verdad, al mirar el objeto a su luz, por su actitud de solemnidad y admiración reverente, el filósofo se libera de todos los obstáculos que le impedían “escuchar” la voz del ser y que impedían la manifestación del objeto en toda su plenitud y misteriosa profundidad. Por razón de esta libertad, de este emerger por encima de todo interés que no proceda del objeto mismo, adquiere el filósofo una cercanía o proximidad al objeto que sobrepasan las que había antes de haber emergido»²⁴⁷.

En la medida en que el filósofo desarrolla su ciencia de modo imparcial, al margen no tanto «del mundo» cuanto de «su mundo»; en esa misma medida lleva la racionalidad a su máximo desarrollo, evadiendo el instinto natural de dominio, quitándose del centro, dejando que la realidad aparezca tal cual es, al margen de intereses parciales. Pero, la imparcialidad no supone dejar de lado la propia tradición, que resulta ser una condición de posibilidad para todo pensamiento. La precomprensión de la realidad que nos brinda el lenguaje, la ciencia positiva y la visión del mundo presente en nuestra cultura es necesaria para desarrollar nuestro pensamiento ulteriormente.

Los mismos temas sobre los que la filosofía ha de reflexionar reciben su relevancia de la vida misma; y si no estuvieran presentes en ella no sería posible siquiera plantearse los. «Realidades como la muerte, la libertad, el amor, la vida social, tienen un índice existencial que ciertamente no se solapa ante las mediciones de la ciencia positiva, pero tampoco por virtud de las explicaciones conceptuales con que las va cercando la razón»²⁴⁸.

Se percibe así una diversidad en los niveles de conocimiento. En un primer estadio, «de toda la plenitud del ser del mundo sólo pasa a la esfera del mundo circundante aquello que tiene significación para la estructura de los instintos»²⁴⁹. A otro nivel, se lleva a cabo un primer distanciamiento con respecto al mundo; se trata de la labor científica que analiza y objetiva la realidad, pero buscando siempre un área de significación concreta. En

247. HILDEBRAND, D., *¿Qué es filosofía?*, Razón y fe, Madrid 1962, p. 131.

248. FERRER SANTOS, U., «Filosofía y cosmovisión», p. 179.

249. SCHELER, M., *La esencia de la filosofía*, Nova, Buenos Aires 1958, p. 43.

un tercer estadio estaría la labor filosófica, que tiene también un carácter objetivo y en cierto modo desinteresado, pero en conexión con el significado existencial de la realidad. «No se puede decir que al que filosofa se le ofrezca a la vista algo absolutamente no sabido todavía, algo no pensado todavía, algo completamente nuevo y desconocido»²⁵⁰. El que filosofa busca recuperar la realidad; la misma realidad que siempre estuvo ahí, pero dando cuenta de ella de modo desinteresado. Por eso, recuerda la *Fides et ratio*, «la aportación peculiar del pensamiento filosófico permite discernir, tanto en las diversas concepciones de la vida como en las culturas, no lo que piensan los hombres, sino cuál es la verdad objetiva»²⁵¹.

El hecho de que la labor filosófica requiera una actitud desinteresada no implica en absoluto que se plantee de un modo impersonal. La filosofía supone que el filósofo participa de los valores presentes en una sociedad, supone una cierta cosmovisión y un alto nivel cultural²⁵². De modo que cosmovisión y filosofía no son excluyentes, sino complementarias. «La cosmovisión de la mayoría de la gente permanece en forma de supuestos poco conscientes. Su función primaria es ayudar a la gente a ocuparse de asuntos existenciales; esto es, de preguntas acerca de quiénes son, por qué existen, cuál es el sentido de su vida, qué actitud tomar ante la muerte, el sufrimiento, la culpa, el amor, el perdón, etc.»²⁵³. La filosofía no busca acabar con todas estas preguntas, busca una respuesta; y la busca únicamente en la medida en que antes se ha formulado esas mismas preguntas. En la labor filosófica, el filósofo no busca ni inventar respuestas, ni otorgar su personal punto de vista. Como hemos visto, lo menos interesante de un filósofo es su personal punto de vista. Por eso, los mejores filósofos nunca han sido sabios, sino tan sólo amantes de la sabiduría.

«El amor al valor y al ser absolutos rompe la fuente de la relatividad del ser de todo lo que es mundo circundante. La humillación del yo quiebra el orgullo natural y constituye el supuesto moral del desposeimiento simultáneo y necesario para el conocimiento filosófico»²⁵⁴.

La labor filosófica se presenta así como un auto-trascenderse; y por eso se revela como una de las labores más plenamente humanas, una manifestación suprema de racionalidad. Esto es, de saber salir del centro y en esa medida conocerse de modo más pleno. Sin embargo, la racionalidad del filósofo no es otra que la propia de todo ser humano; lo distintivo del

250. PIEPER, J., *Defensa de la filosofía*, Herder, Barcelona 1970, p. 105.

251. FR, 69b.

252. Cfr. FR, 71a.

253. STENMARK, M., voz «Worldview», en *Encyclopedia of Science and Religion*, MacMillan Reference, USA 2003, p. 929.

254. SCHELER, M., *La esencia de la filosofía*, p. 181.

filósofo es tan sólo el tomarse en serio la capacidad del hombre de abrirse a la realidad. El filósofo, si de verdad conserva está actitud de apertura, es a la vez un hombre religioso²⁵⁵.

Si es verdad, como hemos visto, que nadie se descubre primariamente como un *yo*, sino frente a un *tú*, entonces la persona se define por su relación y se afirma a la vez la religión. Aún más, la religión, al reconocer de un modo supremo que el hombre no es el centro del mundo, es la manifestación más alta de la racionalidad. Racionalidad, en el sentido en el que lo hemos visto a lo largo de éste capítulo; es decir, como el modo humano de conocer la propia naturaleza y su sentido; racionalidad, en el sentido normativo, es decir, en el sentido de lo que es normal para el hombre porque es parte de su propia naturaleza. Como hemos tenido oportunidad de ver a lo largo de éste capítulo y en especial en el epígrafe de la trascendencia, lo más propio del hombre, lo más natural –es decir, lo más racional– es trascenderse a sí mismo, abrirse a la realidad. Descubrirse en la realidad que le rodea y descubrirse como parte de otra realidad.

El hombre queda así bajo diversos aspectos trascendido. Trascendido desde su mismo origen, puesto que nadie se ha dado a sí mismo la existencia y nadie es totalmente consciente de sí, sino hasta muchos años después de haber nacido. Trascendido en su misma constitución: aquello que hace posible que el hombre supere su condición genética le viene desde fuera, y así muchos filósofos han puesto el origen de la razón en algo divino²⁵⁶. Trascendido en el tiempo, puesto que nadie es ya todo lo que puede llegar a ser, puesto que eso depende del despliegue de la vida y de todas las relaciones causales que ésta genera, incluso más allá del límite de la propia vida. La misma vida desde su lógica interna escapa constantemente al control férreo de la razón.

Ante el enigma de la vida la actitud más legítima del filósofo, y de todo hombre que desea conocer, es la apertura. Pero la apertura no es una actitud natural en sentido genético, sino libre, racional. Implica la intervención de la voluntad. Ante lo que me trasciende puedo abrirme, pero también puedo cerrarme, porque no estoy determinado. La actitud del hombre ante todo aquello que lo trasciende es libre e implica un cierto grado de fe, ya que no dominamos ni conocemos totalmente todo aquello que nos trasciende. Por eso, «La fe y la razón (*Fides et ratio*) son como las dos alas con las cuales el espíritu humano se eleva hacia la contemplación de la verdad»²⁵⁷.

255. «La filosofía está en una actitud de amor ardoroso a la sabiduría y no perdona esfuerzo por obtenerla. Entre nosotros se llaman filósofos los que aman la sabiduría del Creador y Maestro universal, es decir, el conocimiento del Hijo de Dios». FR, 38c.

256. Cfr. ARISTÓTELES, *De gen. anim.*, 736 b; cfr. *De anima* III, 430 a 19; cfr. PLATÓN, *Protágoras*, 320a-322a.

257. FR, Prólogo.

CONCLUSIONES

El sentido de la vida responde al peculiar modo de ser de la naturaleza humana. La naturaleza, al no ser inmediatamente transparente, no es conocida por el hombre totalmente desde el principio. El carácter teleológico de la naturaleza indica que ésta no incluye de modo actual, desde el principio, todo lo que puede llegar a ser. Es preciso, pues, que el hombre conozca y despliegue su naturaleza en la vida misma, de modo racional. Es a través del ejercicio de la racionalidad que el hombre se percata de la dirección a la que lo llevan sus actos y, en definitiva, puede descubrir el destino de la existencia misma.

El desarrollo de la naturaleza queda plasmado en la historia, en la cultura, en el lenguaje, en la tradición. Por tanto, un lugar privilegiado para conocer lo que el hombre es, son todas aquellas manifestaciones de su racionalidad. El hombre se encuentra inmerso en una cultura. Y esa inmersión condiciona su propia persona. Siendo la cultura una condición, manifiesta al hombre cuál es su naturaleza primera; aunque también puede llegar a ocultársela. En cualquier caso, la cultura parece ser un medio privilegiado para conocer la propia naturaleza.

La naturaleza racional del hombre y sus contingentes manifestaciones en la cultura pueden analizarse desde diversos puntos de vista. Uno de ellos indica que no estamos limitados a ser de un modo determinado; lo cual no significa que nuestra esencia sea infinita. Estamos entre lo absoluto (el ser) y lo finito (la esencia). Permanecemos siempre en una *posición excéntrica*; y por eso, somos capaces de distanciarnos de todo aquello que en nosotros ha llegado a convertirse en un modo. Ahora bien, es preciso decir que la disposición de la cultura, lo mismo que la disposición de la naturaleza no son directas, están mediadas por el conocimiento. Para disponer de la tradición, antes es preciso comprenderla; pero, para comprenderla es preciso aportar algo de sí, participar de ella. Esa es la vía más segura para comprender la tradición y la cultura en toda su riqueza.

La capacidad del individuo de salir de sí para participar en una cultura forma parte de la racionalidad humana. Y la racionalidad en tanto que implica una ruptura de la inclinación natural al dominio, y una salida del individuo fuera de sí, pone de relieve la natural apertura del hombre a aquello que lo trasciende. Según *Fides et ratio*, la religiosidad es la manifestación más alta de la racionalidad humana ya que es la apertura más radical de la razón en su búsqueda del fundamento de la existencia.

ÍNDICE DEL EXCERPTUM

PRESENTACIÓN	315
ÍNDICE DE LA TESIS	317
BIBLIOGRAFÍA DE LA TESIS	321
LA NATURALEZA HUMANA EN LA CULTURA Y EL PAPEL DE LA TRADICIÓN	335
1. LA PREOCUPACIÓN DE UNA ENCÍCLICA	335
1.1. La fragmentación del saber	335
1.2. El paso del fenómeno al fundamento	336
1.3. El entrelazamiento de la cultura, la filosofía y la religión en la búsqueda del sentido de la vida	343
2. NATURALEZA Y CULTURA	344
2.1. La cultura como extensión de la naturaleza	345
2.2. La comprensión de la vida en las formas culturales	354
3. TRADICIÓN, VERDAD Y PERSONA	372
3.1. El trasfondo de la tradición	372
3.2. El acceso a la cultura	378
3.3. La capacidad de trascender la naturaleza y la tradición	387
4. LA SUPERACIÓN DE LA CULTURA	389
4.1. El juicio crítico sobre la tradición	389
4.2. La cosmovisión como decantado de la experiencia	390
4.3. El papel de la razón	392
CONCLUSIONES	395
ÍNDICE DEL EXCERPTUM	397