

Sentido y diferencia

Meditación sobre el sentido de la vida humana en la era tecnocientífica

Alfredo Marcos

Universidad de Valladolid
amarcos@fyl.uva.es
www.fyl.uva.es/~wfilosof/webMarcos

1. Introducción

El viajero está sentado en un banco de la estación. Escribe en su libreta con aire melancólico. Acaba de dejar un autobús y está a punto de abordar otro, aunque todavía no ha decidido cuál. Hace balance y anota cómo ha cambiado él mismo, lo que ha visto, lo que ha aprendido en el viaje, lo que ha adquirido y lo que ha perdido. Esta es nuestra posición histórica. Hemos viajado a través de los tiempos modernos. Fin de trayecto. Ahora estamos a punto de enrolarnos en una nueva expedición hacia no sabemos dónde. Tenemos la impresión incierta de que hacer arqueología nos ayudará a elegir mejor la nueva ruta. Balance de los tiempos modernos: adquisiciones, una navaja suiza; pérdidas, una brújula.

Nuestros filósofos gustan de otro lenguaje. Han llamado “racionalidad instrumental” (Habermas) a la navaja suiza y han bautizado como “sombra del nihilismo” (Gadamer) a la pérdida de la brújula. Pero con un lenguaje u otro, la cuenta es la misma: tenemos ya, por fin, los medios en pos de los cuales partimos, pero durante el viaje hemos olvidado para qué los queríamos. ¿Es pura casualidad o el hallazgo de lo uno está relacionado con la pérdida de lo otro? Tal vez hemos fabricado la navaja con piezas extraídas de la brújula, en cuyo caso quedaría excluida la mera casualidad. Algo así ha sucedido, según Gadamer: el mismo método científico que nos exige la abstracción de los valores, nos otorga a cambio ingentes cantidades de información y de poder. Hemos desmontado todo un entramado de sentido para centrarnos en el conocimiento y manejo de los hechos.

Dicho todavía de otra forma, la modernidad ha tenido éxito en el plano instrumental, ha multiplicado nuestras capacidades y autonomía como no se había visto jamás antes, pero ha resultado un fracaso en cuanto al sentido, nos ha sumido en la sombra del nihilismo. Como consecuencia, en nuestros días, algunos se mueven sin pretensión ni esperanza de sentido. Asumen la acción por la acción del rebelde sin causa. Otros, en una gama que va del fanático al friki, abrazan con arbitrario ardor causas insensatas o fútiles. Y los que orientan su vida hacia objetivos tradicionalmente tenidos por sensatos, como el conocimiento, la salud, la atención a los demás, la excelencia, la felicidad o la santidad, se encuentran con serios problemas para dar razón del sentido de sus vidas, ante sí mismos y ante los otros. *Todo es igual, nada es mejor.* ¿Por qué habríamos de preferir el conocimiento a la ignorancia, la excelencia a la mediocridad?

Si aceptamos este balance de la modernidad, es obvio que ahora deberíamos partir hacia la cuestión del sentido de la vida, pero sin perder en este nuevo viaje las poderosas herramientas obtenidas durante los tiempos modernos, ni las de carácter tecnocientífico, ni las de tipo sociopolítico. Se trata de reparar la brújula sin estropear ahora la navaja suiza.

La cuestión del sentido de la vida se podría precisar en los siguientes términos. En primer lugar tendríamos que identificar un sentido que resulte común a todos los seres humanos. En segundo lugar, dicho sentido debería ser personal, es decir susceptible de una distinta concreción para

cada uno de nosotros. Y, en tercer lugar, deberíamos ser capaces de dar razón de dicho sentido. Buscamos, pues, un sentido *común, personal y razonable*.

2. En busca de las fuentes del sentido

Desde la antigüedad clásica llegan hasta nosotros cápsulas de sabiduría que pueden ayudarnos a plantear la cuestión del sentido. Consideremos dos de ellas. En primer lugar, la conocida máxima de Píndaro: “Llega a ser el que eres” (*genoi hoios essi [mathon]*)¹. Esta fórmula la hubiese suscrito cualquier autor antiguo o medieval, no es ajena a la idea kantiana de autonomía, e incluso fue citada con aprobación en varias ocasiones por el patrono del nihilismo contemporáneo, Friedrich Nietzsche. Puestos a darle sentido a la propia vida, esta parece una recomendación universalmente aceptable: cúplete, realízate, llega a tu plenitud. Con todo, la frase admite varias lecturas, y esta ambigüedad también nos conviene filosóficamente. La máxima indica, por una parte, que la misión de un ser humano es llegar a ser plenamente tal, o sea, un ser humano, y, por otra, que el sentido de la vida de cada cual consiste en cumplir cabalmente su ser individual concreto, en llegar a ser la persona concreta que es.

En cualquier caso, mal puedo llegar a ser el que soy, individual o genéricamente, si no sé quién o qué soy. Lo cual está en perfecta continuidad con la segunda cápsula de sabiduría antigua que quería traer a colación: “Conócete a ti mismo” (*gnothi seauton*)². Fue inscrita en la entrada al templo de Apolo en Delfos y posiblemente empleada por Sócrates. También esconde una ventajosa ambigüedad, pues nos impele al conocimiento del ser humano en general, tanto como al conocimiento de la persona que cada cual es. En conjunto, el mensaje es claro, si quieres dar un sentido a tu vida, un sentido común, personal y razonable, has de investigar qué es un ser humano en general y quién es la concreta persona que eres.

3. El debate sobre la naturaleza humana

La primera de las cuestiones nos lleva al secular debate sobre la naturaleza humana. No voy a entrar a fondo en el mismo³, tan solo mencionaré las posiciones más comunes (negación, naturalización, artificialización) y haré una propuesta propia a partir de la cual podamos avanzar.

En última instancia, si la naturaleza humana es totalmente natural, entonces es técnicamente disponible, y si la naturaleza humana simplemente no existe, entonces tenemos la tarea de inventarla técnicamente. Las antropotecnias sin criterio están indicadas en ambos casos⁴.

El problema es que sin una idea normativa de naturaleza humana, es imposible hablar de mejora. Ni la negación, ni la naturalización radical de la naturaleza humana nos habilitan, por tanto, para identificar mejoras. En estas condiciones solo podríamos hablar de cambios en lo humano producidos por las antropotecnias, nunca de mejoras. Esto lo sabía muy bien Nietzsche: “La última cosa que yo pretendería –nos advierte– sería ‘mejorar’ a la humanidad”⁵.

Mi propuesta, en términos positivos, consiste en desarrollar una concepción de la naturaleza humana de inspiración aristotélica y próxima, por lo demás, al sentido común y a la experiencia cotidiana. La idea de naturaleza humana propia de esta tradición tiene claras implicaciones

¹ Γενοι οιοσ εσσι [μαθων] (Píndaro, *Píticas*, II, 72). Agradezco a la profesora Henar Zamora, de la Universidad de Valladolid, su siempre valiosa asesoría en cuestiones filológicas.

² Γνωθι σεαυτον. En latín: *gnosce te ipsum*.

³ Quien esté interesado puede ver: A. Marcos, “Filosofía de la naturaleza humana”. *Eikasia. Revista de Filosofía*. VI, 35 (noviembre 2010). <http://www.revistadefilosofia.com>.

⁴ Véase A. Marcos, “Filosofía de la naturaleza humana”. *Eikasia. Revista de Filosofía*. VI, 35 (noviembre 2010). <http://www.revistadefilosofia.com>. Para ser precisos, habría que distinguir entre un naturalismo *moderado* y uno *radical*. Según el primero –que suscribo sin reservas–, las ciencias naturales son importantes para comprender al ser humano. Para el segundo, todo lo humano es reductible a su base física y biológica. De este último es del que pretendo distanciarme.

⁵ F. Nietzsche, *Ecce homo. Cómo se llega a ser lo que se es*, Prólogo, párrafo 2.

<http://www.logiamediodia.com/Mediodia/wp-content/uploads/2011/04/Friedrich-Nietzsche-Ecce-Homo.pdf>

normativas, a través de nociones como las de virtud (*areté*), felicidad (*eudaimonía*) y función (*ergón*) del ser humano. Puede, por tanto, ser útil para abordar nuestros actuales problemas de sentido. Hoy estamos en mejor posición que cualquiera de nuestros predecesores para averiguar qué es un ser humano, y ello gracias a los recientes avances en ciencias naturales, sociales y humanas. Por eso se requiere desarrollar o traer a nuestros días una cierta concepción muy valiosa de lo humano, y no meramente recuperarla⁶.

Para decirlo en breve, el ser humano es, según la tradición aristotélica, un animal social racional (*zoon politikon logikon*). El método para desarrollar esta idea ha de consistir en la apertura y exploración de cada una de estas tres cajas. Es decir, tenemos que averiguar qué incluye o qué está implícito respectivamente en nuestra condición animal, social y racional. Hay que interpretar estos tres términos a la luz de nuestros actuales conocimientos.

El hecho de que seamos animales tiene hondas implicaciones. Nos obliga a pensar y a pensarnos desde el cuerpo, desde la experiencia del animal que somos. El viejo racionalismo desencarnado tendía a identificar al ser humano solo con la racionalidad. Hoy sabemos que esto fue un error. Si, por naturaleza, somos animales, ello significa, entre otras muchas cosas, que estamos situados en un entorno natural, nuestra casa común. Significa también que somos *vulnerables*. Observemos que el hecho de ser vulnerables no nos hace menos humanos, sino que es parte de aquello en lo que consiste precisamente ser humano. En este sentido, serán de gran ayuda para iluminar la condición humana las ciencias de la vida, como la genética, la biología celular y molecular, la ecología, la etología y otras.

Nuestra condición social nos hace mutuamente *dependientes* y nos ubica en una determinada comunidad, la familia humana. La dependencia no nos hace menos humanos, sino que es precisamente una parte de aquello en lo que consiste ser humano. Por supuesto, los hallazgos de las ciencias sociales resultan en este punto de inmensa ayuda para aquilatar la naturaleza humana. Desde el terreno de la filosofía, quizá ha sido MacIntyre quien mejor ha entendido y explicado en los últimos tiempos este aspecto de lo humano. Hasta para ser autónomos dependemos de los demás, y al servicio de los demás hemos de poner nuestra autonomía⁷.

Con esta observación ya estamos abriendo la tercera caja, la que llamamos racionalidad o espiritualidad. Somos racionales, sí. Entiendo aquí lo racional en un sentido amplio y contemporáneo, que incluye e integra la inteligencia emocional, las aportaciones de la intuición, y en general la sensatez. Esto nos ubica en una nueva esfera espiritual. Incluye nuestra capacidad de pensar y de pensarnos, de reflexionar, de contemplar y de ponderar las razones para hacer y creer. Porque somos racionales pedimos y damos razón, buscamos explicaciones y causas, incluidas las más radicales y últimas, deliberamos, decidimos voluntariamente en un sentido u otro, valoramos la verdad, el bien y la belleza. No cabe duda de que las ciencias humanas, y otras perspectivas, como las que podemos obtener de las artes, la filosofía o de la religión, aportan luz en la tarea de perfilar estas características de lo humano. Gracias al aspecto racional de la condición humana nos constituimos como sujetos *autónomos*, podemos darnos a nosotros mismos las normas y criterios, y aceptar o no de manera lúcida y libre aquellas orientaciones que recibimos de fuera. Nuestra capacidad de autonomía, tal y como lo vio Kant, arraiga en esta zona de lo humano.

Lo interesante del caso es que estas tres dimensiones de lo humano no son reductibles entre sí ni están meramente yuxtapuestas, cada una de ellas impregna completamente, diferencia, a las

⁶ Esta labor se inscribe en un proyecto más general, consistente en la construcción de un aristotelismo postmoderno. Puede verse al respecto: A. Marcos, *Postmodern Aristotle*, CSP, Newcastle, 2012.

⁷ A. MacIntyre, *Animales racionales y dependientes*. Paidós, Barcelona, 2001, p. 10 [título original: *Dependent Rational Animals*, Carus Publishing Company, 1999]; A. Marcos, "Antropología de la dependencia", en Alberto Muñoz (ed.), *El cuidado de las personas dependientes ante la crisis del estado de bienestar*, Tirant Lo Blanch, Valencia, 2013, pp. 21-34; A. Marcos, "Dependientes y racionales: la familia humana", *Cuadernos de Bioética*, XXIII, 2012 / 1^o, pp. 83-95.

otras dos. Nuestra inteligencia es sentiente, nuestra forma de percibir ya viene modulada por nuestro pensamiento, nuestra racionalidad es social y dialógica, no se construye sino en comunicación con los otros, nuestras funciones animales las llevamos a cabo de modo cultural, nuestra autonomía, como decíamos más arriba, está al servicio de los dependientes y dependemos de los demás para llegar a construirla...

Hemos obtenido los tres aspectos de la naturaleza humana mediante análisis y abstracción. Se trata de una aproximación a la realidad mediante operaciones del *logos*, que al mismo tiempo nos han alejado del plano real, físico. Pero cada persona es un ser real, sustantivo, no una suma de abstracciones.

Para volver a lo real desde lo conceptual, a la sustantividad que es cada persona, hemos de tener siempre presente que lo humano se da de manera integral, unitaria, indivisible en cada uno de nosotros. ¿Qué tipo de ontología podría hacer justicia, tanto al análisis conceptual que hemos hecho de lo humano, como a la realidad integral única que es cada persona? Dicho de otro modo, ¿cómo podríamos conectar el concepto de naturaleza humana con la realidad sustantiva que es cada persona? La cuestión es clave, pues en esta conexión nos jugamos el autoconocimiento y, con ello, el sentido de la vida.

4. Ontología de la diferencia

Mantengamos el reto: concóctete a ti mismo para llegar a ser quien eres. Pero conocer la naturaleza humana no es todavía saber *quién soy*. Obviamente, saber *qué soy* aporta mucha luz sobre el problema de *quién soy*, pero me deja indefectiblemente a cierta distancia de la meta. No puedo orientar mi vida sin saberme animal social racional, pero este saber no es suficiente, necesito conocer también la persona concreta que soy.

Este problema apunta hacia el concepto de persona, ajeno ya al universo griego, y más propio de la filosofía medieval y de la tradición judeocristiana. Así el *qué* abstracto se concreta en un *quién*. En la persona, los tres rasgos (o diferencias) de la naturaleza humana se concretan, unifican e integran⁸.

Mi hipótesis es que el aterrizaje de la naturaleza humana en la persona concreta se puede afrontar gracias a la noción de *diferencia*. Y esto nos coloca ya en la atmósfera típica de la filosofía postmoderna. La crítica heideggeriana al olvido de la diferencia encontró eco inmediato en otros pensadores contemporáneos, como Deleuze, Lyotard o Derrida⁹. Y con ello nos viene sugerida una nueva dificultad quizás insalvable, la de la inteligibilidad de la diferencia. Recordemos la vieja tradición conforme a la cual solo la identidad es realmente inteligible. Si tratamos de captar el *quién*, la persona, a través de la noción de diferencia, quizá nos condenamos a no saber quién es cada cual y, en consecuencia, a la pérdida del sentido. Con todo, la cuestión es demasiado importante como para dejarla pasar sin una exploración más detenida: se trata de saber si es posible o no establecer razonablemente en plena postmodernidad el sentido de una vida humana.

Permítaseme, pues, trabajar sobre la noción de diferencia. Quizá, una vez reconsiderada, podamos emplearla para transitar desde la naturaleza humana, hasta la persona *concreta*, desde el *qué* hasta el *quién*. E incluso es posible que, a su manera, también la diferencia, y no solo la identidad, resulte inteligible.

⁸ Hay que aclarar que esta integración y concreción no es igual a una síntesis. De hecho, ningún organismo llega a la existencia mediante síntesis o composición de partes preexistentes, sino mediante un proceso de *diferenciación*.

⁹ M. Heidegger, *Identidad y diferencia*, Anthropos, Barcelona, 1988 [ed. bilingüe a cargo de A. Leyte y H. Cortés, ed. original en alemán, *Identität und Differenz*, Klett-Cotta, Stuttgart, 1955-57]; G. Deleuze, *Diferencia y repetición*, Júcar, Madrid, 1988 [trad. A. Cardín, ed. original en francés *Différence et répétition*, P.U.F., París, 1968]; J. F. Lyotard, *La diferencia*, Gedisa, Barcelona, 1988 [trad. A. L. Bixio, ed. original en francés, *Le différend*, Minuit, París, 1983]; J. Derrida, *La escritura y la diferencia*, Anthropos, Barcelona, 2012 [trad. P. Peñalver, ed. original en francés, *L'Écriture et la différence*, Seuil, París, 1967].

4.1. Diferencia constitutiva y diferencia comparativa

Abordaré la noción de diferencia, para empezar, desde la perspectiva de la biología de Aristóteles. Lo interesante es que cuando leemos a Aristóteles desde su biología su pensamiento conecta de modo muy natural con el de autores contemporáneos. Los textos biológicos de Aristóteles denominan *diferencia (diaphorá)* a cada rasgo de un ser vivo. El viviparismo, la condición de herbívoro, la posesión de alas o de vesícula biliar son diferencias. De hecho, la biología del pensador griego está estructurada según diferencias, no según especies.

Pero la noción de diferencia tiene, en Aristóteles, al menos dos significados que conviene distinguir. La diferencia puede ser entendida en un *sentido lógico*, como rasgo que diferencia, distingue, separa, una clase de otras, o bien en su *sentido físico*. En este segundo sentido se trata del rasgo en tanto que constitutivo de un ser vivo concreto. Para ambas acepciones podemos hallar usos en español. Según la primera, decimos que dos entidades son diferentes en tal o cual característica. Aquí la diferencia compara. Conforme a la segunda, hablamos del proceso de diferenciación de un viviente, que es tanto como su ontogénesis, la génesis de lo heterogéneo a partir de lo homogéneo y, con ello, la constitución de la propia entidad. Aquí la diferencia constituye. Bien se podría decir, pues, que las diferencias comparativas son en realidad un subproducto de las constitutivas.

En la contemporánea filosofía de la diferencia podemos encontrar también una idea de diferencia constitutiva muy próxima a la de Aristóteles. El pensamiento de Deleuze, por ejemplo, se caracteriza por el deliberado intento de inversión de las nociones de identidad y diferencia. Para que puedan existir diferencias -se suponía-, antes deben existir entidades idénticas cada una a sí misma entre las cuales establecer las diferencias. Para Deleuze, a la inversa, son las diferencias las que generan identidades. De hecho, la identidad de una entidad vendría dada por una serie de diferencias que, al mismo tiempo, constituyen internamente la entidad (*diferencias internas*) y, secundariamente, la distinguen de otras entidades. De este modo, la relación entre lo general y lo concreto no sería ya una relación lógica de subsunción, sino una relación física de diferenciación. Por lo tanto, si queremos llegar a conocer a la persona que somos, no podemos conformarnos solo con lo general, sino que tenemos que ir a lo primario y constitutivo, a la diferencia.

Las dos acepciones apuntan también a dos modos distintos de conocer. Tomada la diferencia en el plano lógico, el conocimiento resultante es clasificatorio y comparativo. Mientras que la diferencia en su acepción física nos orienta hacia la organización propia del objeto, hacia su forma individual, hacia su esencia.

Pudiera parecer extraña la alusión a una forma individual -que es *forma de vida* en el caso de los vivientes-, y más extraño todavía que identifiquemos el viviente individual con su esencia. Pero, en mi opinión, hay buenos argumentos a favor de esta identificación. A este respecto, Theodor Scaltsas ha escrito: "La esencia no puede pertenecer al sujeto, tiene que ser el propio sujeto"¹⁰. Y el mismo Aristóteles se pregunta: "¿Qué impide que ciertas realidades se identifiquen ya con su esencia, dado que la esencia es sustancia?"¹¹.

En suma, al autoconocimiento se accede mediante el conocimiento de las diferencias, y la autorrealización consistirá precisamente en un proceso de diferenciación. Nos sigue preocupando, no obstante, la cuestión de la unidad de la persona, pues estamos hablando todavía de *diferencias*, así, en plural. ¿Será posible la integración de todas ellas en una sola?

¹⁰ Th. Scaltsas, *Substances & Universals in Aristotle's Metaphysics*, Cornell University Press, Ithaca, NY, 1994, p. 3

¹¹ Aristóteles, *Metafísica*, 1031b 31 y s..

4.2. La unidad de las diferencias en la última diferencia

La diferencia constitutiva solo puede ser una y única, pues constituye a un ser uno y único. Es más, la diferencia constitutiva, en realidad, se identifica con la propia sustancia que constituye. En el caso que nos ocupa, el del ser humano, la diferencia constitutiva sería la propia persona. En esta dirección apuntan varios textos del tratado *Sobre el Alma* y del resto de la obra biológica de Aristóteles. Permítaseme considerar uno de ellos, tal vez el más significativo. Hay un pasaje del tratado *Sobre las partes de los animales* en el que Aristóteles afirma que “la diferencia es la forma en la materia”¹². Para algunos podría resultar extraña esta afirmación¹³. Y lo es si la leemos desde el punto de vista lógico, pero no si lo hacemos desde el punto de vista físico.

La diferencia constitutiva no es una forma en abstracto, sino la forma en la materia, el viviente concreto, si hablamos de seres vivos, la persona, si de seres humanos se trata. Esta lectura no es excepcional, sino que enlaza de modo muy natural con otros textos situados en el libro II del tratado *Sobre el alma* y en *Metafísica*, libros VII y VIII.

Está claro, pues, que desde el punto de vista físico la diferencia constitutiva es única y se identifica con la cosa misma; en el caso de los seres humanos, con la persona. Ahora bien, se nos plantea el problema de la relación entre lo físico y lo lógico, el problema de la inteligibilidad de la diferencia o, si se quiere, de lo individual concreto, que para el caso que nos ocupa es tanto como hablar de la inteligibilidad de la persona. Pasemos ahora a considerar esta cuestión.

4.3. La inteligibilidad de la última diferencia

Si la separación entre *logos* y *physis* fuese insalvable, tendríamos que renunciar al autoconocimiento y a la justificación del sentido. Aristóteles se embarca por dos veces en el intento de cerrar la brecha entre las diferencias lógicas y la diferencia física. Lo hace, en primer lugar, mediante una reforma de la teoría de la definición. Y fracasa. Emprende después una nueva singladura en busca de otra forma conocimiento (*alle gnosis*¹⁴).

¿En qué consiste esa otra forma de conocimiento que nos llevaría más cerca de la persona? En primer lugar, para que este conocimiento sea meramente posible, es importante reparar en la naturaleza formal de la diferencia (“...forma en la materia...”). Solo si reconocemos este aspecto formal a los individuos pueden estos resultar inteligibles.

Para esta tarea serán imprescindibles las ciencias, en una cierta interpretación analógica de sus conceptos, pero también las artes, con su capacidad de creación de metáforas, así como otras fuentes de conocimiento, tales que la religión, la filosofía, las tradiciones sapienciales, el diálogo y la comunicación con los otros, la meditación, reflexión y contemplación, la propia praxis y la experiencia vital cotidiana, interpretado todo ello bajo la modulación de la prudencia.

Parece que mediante una sensata combinación de todas estas fuentes de conocimiento podemos poner pie, o casi, en lo individual concreto. Pero ahora deberíamos preguntarnos en qué medida estas fuentes de conocimiento responden ante el tribunal de la verdad. La pregunta es importante, porque la verdad en el conocimiento de la persona es imprescindible para establecer de modo razonable y sin relativismo el sentido de su vida.

4.4. Verdad práctica y autorrealización

Pues bien, el tipo de verdad que podemos pedir al conocimiento de lo individual es la verdad práctica. Según Aristóteles: “el bien de la parte intelectual pero práctica es la verdad que está

¹² Aristóteles, *Sobre las partes de los animales*, 643a 24.

¹³ Incluso se da el caso de editores y traductores de los textos de Aristóteles que han tratado de enmendarla. Sin embargo, figura tal cual en todos los manuscritos menos en uno. Véase al respecto R. Bartolomé y A. Marcos, Aristóteles: *Obra biológica*, Luarna, Madrid, 2010, p. 113, n. 166, en www.fyl.uva.es/~wfilosof/webMarcos/textos/Textos_2013/Aristoteles_Obra_biologica.pdf.

¹⁴ *Sobre la generación de los animales*, 742b 32.

de acuerdo con el deseo recto [...] esta clase de entendimiento y de verdad es práctica"¹⁵. Destaquemos algunas de las características de la verdad práctica.

La verdad práctica consiste en la integración de rasgos o diferencias en un punto intermedio y mejor, que no está previamente dado en ninguna de ellas, sino que debe ser hecho. Y al mismo tiempo que es hecho es descubierto. Se da por y en la acción. Se puede decir con toda propiedad que existe un tipo de verdad que no se concibe como un acuerdo abstracto, sino que se hace, se realiza mediante la acción de un sujeto. No hay una regla automática para la creación ni para el reconocimiento de este tipo de verdad; sin embargo, la arbitrariedad y el relativismo están excluidos, se trata de un ejercicio "determinado por la razón y por aquélla regla por la cual decidiría el hombre prudente"¹⁶.

Lo importante aquí es que el modelo de la verdad práctica nos permite cerrar la brecha entre la *physis* y el *logos* tanto como sea posible. Ciertas características o diferencias se aprenden, se constituyen y se integran a un mismo tiempo, dando como resultado la persona misma.

Cuando se da la concordancia, por ejemplo, entre el aspecto animal y el racional el sujeto se va constituyendo, diferenciando y mejorando a sí mismo. De manera que la verdad práctica no consiste tan sólo en el acuerdo entre los rasgos humanos, sino que tiene una dimensión constitutiva: "Con razón se dice –escribe Aristóteles- que realizando acciones justas se hace uno justo [...] y sin hacerlas ninguno tiene la menor posibilidad de llegar a ser bueno"¹⁷. Es decir, para conocernos con verdad ("conócete a ti mismo"), tenemos que hacernos ("llega a ser el que eres"). "Lo que hay que hacer después de haber aprendido –insiste Aristóteles- lo aprendemos haciéndolo"¹⁸.

Obsérvese que aquí hemos invertido la relación de orden entre las dos máximas. Empezábamos diciendo que para cumplir con la máxima de Píndaro uno tiene que conocerse a sí mismo. Descubrimos ahora que, para conocerse, uno tiene que realizarse. No se trata de un círculo vicioso sin posible entrada ni comienzo. Sino de un círculo virtuoso en el que simultáneamente uno se conoce por autorrealización y mediante ese conocimiento aprende lo que tiene que realizar. Entre la dimensión ética ("llega a ser el que eres") y la epistémica ("conócete a ti mismo") de la verdad práctica existe una retroalimentación: Llega a ser el que eres, es decir, concóctete a ti mismo. Concóctete a ti mismo, es decir, realízate.

Uno se da cuenta de que tiene talento para la música haciendo música, aprendemos sobre nuestra capacidad para el deporte ejercitándola, en la acción llegamos a captar nuestras dotes para la concentración o para el trabajo prolongado y duro, para la observación, para la atención al detalle o bien para la creatividad, para la compasión o el cuidado, para la gestión o el liderazgo, para el cálculo o la abstracción, para la reflexión o la meditación, para el humor o el buen consejo, descubrimos, en fin, la textura propia, concreta e irrepetible de cada persona. Lo que después de haber aprendido hemos de hacer, lo aprendemos haciéndolo.

En esta búsqueda del autoconocimiento y de la realización de cada persona, tienen un papel fundamental los demás, no en vano somos seres sociales. De hecho, la puerta de entrada al círculo virtuoso es la *paideia*¹⁹. Nuestro autoconocimiento y realización dependen críticamente de aquellos que saben ver las capacidades y posibilidades, de aquellos que aconsejan y orientan, que dan ejemplo, que educan, entrenan, cuidan, sanan o forman. También de nuestros pares en la aventura de la vida, cuya conversación nos resulta de tanta ayuda para autodescubrirnos. Y junto con ello, las distintas modalidades del arte y de la ficción nos aportan visiones de la vida

¹⁵ *Ética a Nicómaco*, 1139 a 26 y ss..

¹⁶ *Ética a Nicómaco*, 1106b 36 y ss..

¹⁷ *Ética a Nicómaco*, 1105b 10 y ss..

¹⁸ *Ética a Nicómaco*, 1103a 32 y s..

¹⁹ Véase A. Marcos, "Aprender haciendo: *paideia* y *phronesis* en Aristóteles", *Educação* (Brasil), vol. 34, nº 1, pp. 13-24, 2011.

humana a través de las cuales de un modo u otro podemos vislumbrar la propia. Y aun habría que sumar a todo esto otras fuentes de conocimiento; en palabras de Gadamer: “Uno no puede ignorar tal ‘conocimiento’ en cualquier forma en que se exprese: en la sabiduría religiosa o proverbial, en obras de arte o en pensamiento filosófico”²⁰.

Es decir, el hecho de que el autoconocimiento y la autorrealización respondan ante el tribunal de la verdad implica que no toda biografía es genuina autorrealización. El relativismo, insisto, queda excluido. Prueba de ello es que podemos decir, cada uno de sí mismo y de los demás, de modo falible pero no injustificado, cuándo estamos ante una vida realizada (*praxis teleia*) y cuándo ante una vida fracasada, inauténtica, errónea (en el doble sentido, ético y epistémico). Para empezar, cualquier tipo de biografía que no atienda a la naturaleza humana será una suerte de autofalsificación, pues somos humanos. Dicho de otro modo, la naturaleza humana tiene valor normativo para nuestras vidas. Afirma Aristóteles que “lo que es propio de cada uno por naturaleza es lo mejor y lo más agradable para cada uno”²¹.

Por otro lado, y aun dentro de los márgenes de la naturaleza humana, siempre corremos el riesgo de no realizar nuestra propia vida personal, la de cada cual, corremos el riesgo de vivir de modo alienado, de elegir la vida de (lo) otro. “Sería absurdo –escribe Aristóteles– que un hombre no eligiera su propia vida, sino la de otro”²². Y esto puede ocurrir por imposición más o menos violenta, por obcecación, por capricho, por ignorancia, por falta de reflexión o escucha en medio de esta *sociedad del ruido*, o por falta de autocontrol, por mimetismo o por moda... ¡Son tantas las posibles causas de la inautenticidad! (Y si algo espera nuestra sociedad de los filósofos, por cierto, es que ayudemos a identificarlas).

Que para conocer a la persona y propiciar su realización, dar sentido a su vida, hagan falta las ciencias naturales, sociales y humanas, además de las artes, la sabiduría religiosa y proverbial, la filosofía, el diálogo y la comunicación con los demás, la meditación y la reflexión, la praxis y la experiencia cotidiana, no es ciertamente un gran hallazgo. Es más bien una obviedad. Pero el objetivo aquí era precisamente el de presentar unas bases filosóficas que den cuenta de esta verdad obvia y que sean conformes a la misma

En suma, todo el recorrido que hemos hecho nos orienta hacia un sentido de la vida que cumple con las condiciones buscadas. Es un sentido común, pues es concorde con la naturaleza humana, la que compartimos todos los miembros de la familia humana. Es un sentido de la vida personal, pues se concreta en la irrepetible diferencia constitutiva. Es también cognoscible gracias a una gran pluralidad de fuentes, y razonable, pues responde ante el tribunal de la verdad práctica, lo que permite justificar razonablemente su elección.

²⁰ H. G. Gadamer, *Truth and Method*, Continuum, Londres-Nueva York, 2004, pp. 565-6.

²¹ *Ética a Nicómaco*, 1178a 5-9.

²² *Ética a Nicómaco*, 1178a 4-5.