

¿Es posible el diálogo entre creyentes y no creyentes? ¿En qué condiciones?

Autores:

1. Juan Pablo Martínez Martínez, 2º de Filosofía y Periodismo, Universidad de Navarra
2. Marcelino Covarrubias Sánchez-Mejorada (1º de Filosofía y Periodismo) Universidad de Navarra
3. Fernando Herrero-Tejedor Goldáraz (1º de Filosofía) Universidad de Navarra
4. Jaime Martínez de Velasco Astorga (2º curso de Derecho)

Director:

Prof. José María Torralba
Filosofía y Letras
Universidad de Navarra

1. Introducción metodológica

1.1. Objetivos:

Los objetivos que se proponen en este trabajo de investigación acerca de si es posible el diálogo entre creyentes y no creyentes son los siguientes:

- A) Proporcionar herramientas de discurso para el diálogo entre creyentes y no creyentes.
- B) Ofrecer una crítica básica acerca de la verdad capaz de fundamentar una postura sólida al servicio de la defensa de una de ambas posiciones. (Desarrollar posturas fundamentadas respecto al tema. Evitar posturas simplistas.)
- C) Presentar la objetividad de la premisa: “La verdad existe, es cognoscible, y es comunicable”; de la que se sigue la conclusión: “el diálogo es posible” como defendible y fundamentable.

Todos estos objetivos están al servicio de un contexto universitario. Se trata de dar a los jóvenes universitarios herramientas para poder llevar a cabo un diálogo fructífero en una sociedad de múltiples contrastes.

1.2. Enfoque:

El trabajo aborda la condición de posibilidad de un diálogo entre creyentes y no creyentes. Se defiende la postura de que este diálogo ha de desarrollarse sobre la consideración del hombre como capaz de entender la verdad. Ésta cuestión suscita todavía hoy no pocas confusiones y debates que deben ser resueltos.

Es evidente que la verdad resulta un tema muy polémico, sobre todo en nuestros días. Para ver las dificultades que entraña este problema, se presentarán diferentes planteamientos sobre la verdad propios de la modernidad. Así, abordaremos las tres principales corrientes que han puesto en jaque a la verdad: el agnosticismo, el ateísmo, y el relativismo. Los principales representantes de estas corrientes, que se han considerado más significativos para enfocar bien la cuestión tratada son: Immanuel Kant, Friedrich Nietzsche, y Jürgen Habermas. A lo largo de una sucinta exposición del pensamiento de estos autores se ilustrarán algunas de sus conclusiones.

Resulta imprescindible que se analice, si bien sólo de manera precaria, el término de la verdad, condición previa al diálogo, basándonos en la idea de que es la verdad la que permite consenso, y no al contrario. Cada una de las posturas planteadas podrá ser entendida concibiendo la verdad de forma voluntarista. Un voluntarismo que puede nacer del sujeto, de la colectividad, o de un agnosticismo débilmente encubierto.

La aceptación de la verdad subyace, previa a cualquier diálogo entre creyentes y no creyentes, para dar a ese debate futuro. Esto es: la verdad existe, cognoscible y comunicable; por eso fundamenta el diálogo. Además, se explicará que esa verdad debe radicarse en el amor. Amor siempre basado en el reconocimiento de la dignidad personal del otro y de uno mismo, entendiendo a la persona en términos de dualidad (intimidad y apertura). En ese amor Personal se genera la auténtica tolerancia que permitirá ese diálogo... Un diálogo abierto a la verdad.

La tesis fundamental que queremos defender con este trabajo es la siguiente: el hombre es un ser capaz de verdad. Si negamos esta realidad, no habrá diálogo, sino que será la voluntad individual o colectiva la que se acabará imponiendo sobre los principios dando lugar a un diálogo vano y absurdo. Ese diálogo que proponemos debe ser verdadero y además debe darse en un contexto de libertad personal que requerirá de un encuadre final.

2. El problema moderno de la verdad.

2.1. La teoría agnóstica de la verdad (*Kant*)

Uno de los principales sistemas de la filosofía fue elaborado por Immanuel Kant. El contexto en el que Kant desarrolló su filosofía estuvo influido en gran medida por la Ilustración. Quizá por esta influencia, uno de los principales puntos en su filosofía es la autonomía como clave. El sujeto encuentra la verdad dentro de sí mismo, una verdad, que no tiene fundamentos trascendentes, puesto que el conocimiento solo funciona a través de la experiencia.

Para la mayoría de los pensadores ilustrados el hombre es un fin en sí mismo, Kant no es la excepción. El hombre es un fin en sí mismo puesto que la vida carece de trascendencia. Así lo expresa el mismo: “La autonomía es el fundamento de la dignidad de la naturaleza humana y de toda naturaleza racional”¹. De esta forma el conocimiento de la trascendencia no da la dignidad al hombre sino que es el hombre en cuanto racional el que descubre su dignidad como sujeto capaz de pensar.

El proyecto de Kant, se enmarca dentro de una propedéutica de la filosofía es decir Kant no hace filosofía, sino una crítica de la filosofía. Esta crítica, implica un análisis de nuestras facultades de conocimiento. Ante todo la pregunta que intenta responder Kant es: “¿Qué puedo conocer?”

Para ello el paradigma de conocimiento se basa en el factum de la ciencia, este conocimiento que es racional, opera con juicios sintéticos a-priori, estos juicios se basan en la experiencia y son universales y necesarios. Kant diría: “no podemos tener ninguna intuición independiente de la sensibilidad”², es decir, las intuiciones intelectuales no son posibles. Por tanto, conceptos como alma, mundo y Dios, quedan fuera del ámbito de consideración del conocimiento, o lo que es lo mismo, los principales objetos de la filosofía dejan de formar parte de nuestro conocimiento.

Se puede plantear entonces la cuestión de si puede existir algo que no podamos conocer. La pregunta es: ¿Existen alma, mundo y Dios a pesar de nuestra imposibilidad de conocerlos científicamente? La filosofía ya no se ocuparía de las cuestiones fundamentales del hombre que están en su raíz antropológica. Por lo tanto, esas cuestiones ya no serían objeto de conocimiento sino que quedarían relegadas al ámbito de la fe.

La ciencia que establece Kant es perfectamente válida, y nos sirve para dominar la naturaleza, que es el objetivo de la metafísica kantiana, pero no nos dice nada acerca de nosotros mismos, ni de los demás, y menos si la vida tiene un sentido trascendente. Lo que Kant pretende es que uno viva como si Dios existiese lo cual se revela en sus famosos imperativos categóricos. Esto lleva a un desgajamiento entre razón teórica y razón práctica. El conocimiento último de la realidad nos está vedado, pero nosotros

¹ Kant, I. *Fundamentación para una metafísica de las costumbres*. 123-124. Ak. IV, 434

² Kant, I. *Crítica de la razón pura*, A 67-68, B 92

tenemos que suponer que ese conocimiento existe y actuar conforme a su afirmación. Aquí se revela la gran esquizofrenia intelectual³ que sufre Kant. De hecho, el mismo afirma que uno debe actuar como debe aunque reviente el mundo.

Con Kant el sujeto queda encerrado en si mismo sin posibilidad de apertura hacia los demás, el mundo y Dios. Es el sujeto el que impone su manera de conocer a la realidad. Por tanto, la verdad no sería apertura sino mera posición absoluta del sujeto que trata de objetivar una realidad que se le escapa, con el solo intento de hacerlo el yo trascendental de Kant se vuelve voluntarista⁴; Al solo querer intentarlo presupone su existencia.

2.2. El nihilismo (Nietzsche)

Para Nietzsche la verdad no es una, trascendente, sino que tal consideración de la verdad ha sido dada a lo largo de la historia por un acto de cobardía, llevado a cabo por el miedo al poder de nuestra voluntad. Defiende que la verdad depende de lo que en ese momento queramos que sea, mientras que hacer lo contrario, al temerla, es ir en contra de la verdad.

Así, la voluntad debe expresarse libremente por encima de cualquier valor, por encima incluso de sí misma, superándose una y otra vez. La voluntad tiene que ser voluntad de poder, y aceptar que la verdad es anterior, que está por encima de nuestra voluntad, es querer atarse y limitarse por miedo a esa voluntad nuestra, que quiere imponerse a todo.

Radicalmente, la voluntad quiere querer lo que quiera, no “algo” y no otra cosa. Esto es querer nada. La verdad no es trascendente, sino sólo una perspectiva, un punto de vista, siempre cambiante, siempre susceptible de ser su contrario: “Aferrarse a una verdad o a un valor es capitular, dejar de querer”⁵. Incluso la voluntad es relativa, temporal y finita, si la elevamos a la categoría de lo absoluto esto sería la verdad, anterior. La voluntad ha de amar la nada para siempre, “querer querer sin querer nada”⁶. En el fondo esto es equiparable a fideísmo, creer porque se quiere creer, “porque la voluntad necesita desplegar su capacidad de querer”⁷.

Pero entonces, al querer querer nada, se quiere no querer, no se quiere querer, no se quiere voluntad. El problema que surge ante tal planteamiento es que no se puede querer si no se quiere algo, y así no se puede querer querer cuando ese segundo querer no es un querer algo. Ese algo, lo que sea, es anterior al quererlo, es la verdad; sin embargo si es uno y su contrario, no es ni uno ni otro.

El planteamiento nietzscheano realmente trata de presentar, por ejemplo, el crimen, como bueno si nos es provechoso en sentido extramoral, y como malo el no llevarlo a cabo, esto o lo que sea en ese momento que queramos. A largo plazo, lo apuntado por todos aquellos cobardes pensadores de la historia acabaría teniendo lugar, el hábito forjaría una serie de actitudes, de facilidades y de dificultades, que nos situarían en algún punto más o menos cercano de la felicidad o el bienestar que todo hombre desea disfrutar. En concreto y experimentalmente se comprueba que el girar uno en torno a sí mismo suele

³ CORAZÓN, R. *La verdad un consenso posible*. Rialp, Madrid, 2001, pág. 23

⁴ SELLÉS, J.F. *Antropología para inconformes*. Rialp, Madrid, 2006, pág. 108

⁵ CORAZÓN, R. *La verdad un consenso posible*. Rialp, Madrid, 2001, pág. 178

⁶ *Ibidem*, pág. 177

⁷ *Ibidem*, pág. 177

tener como consecuencias una serie de hábitos conocidos como vicios, famosos, o tal vez infames por producir un estado de ánimo diametralmente opuesto al que nadie quiera querer nunca.

2.3. La teoría dialógica de la verdad (Habermas)

En la consideración del análisis de las diferentes concepciones acerca de la verdad aparece la que se ha llamado teoría dialógica o consensualista de la verdad. Esta postura fue defendida por Jürgen Habermas, filósofo austriaco que inspeccionó las posibles condiciones de un diálogo “verdadero”.

Habermas no niega en ningún momento la existencia de la verdad, ahora bien, es un hecho que no todos estamos de acuerdo sobre cuál es. Para evitar un posible conflicto social, Habermas postula no un método para llegar a la verdad, sino el desarrollo de una doctrina basada en el consenso por parte de la sociedad sobre ella. Es decir, la sociedad debe decidir sus propios valores, sobre los que levantar su organización, aceptando una verdad. La de la mayoría, que se convierte en el núcleo de la convivencia política. Esto no deja de ser sinónimo de un relativismo social.

Para alcanzar esa verdad, se lleva a cabo un diálogo entre los miembros de la sociedad, en el que todos debemos estar dispuestos a oír a los demás. Ello implica que ninguno puede pretender estar en la verdad, o contar con argumentos verdaderos. El diálogo se convertiría así en un sistema de posturas relativas que conducirían a conclusiones aceptadas por todos (método que no deja de ser el de las actuales democracias).

La crítica que se le puede hacer a Habermas ya de entrada es la siguiente: si la verdad se debe basar en la voluntad de la mayoría, no habría representación de todos, pues en esa voluntad de la mayoría no entrarían los niños, los enfermos mentales,... Luego, ya no se trataría de la voluntad de todos, pues los niños crecen (y no tanto como sus opiniones), y los sanos enferman. Además, lo único que hace Habermas es adoptar un procedimiento que lleva a acuerdos, pero que no consigue la verdad ni razones verdaderas. El fundamento de las razones “verdaderas” estaría en el consenso.

Sin duda la teoría dialógica no da respuesta al problema de la verdad, problema que requiere de solución. La propuesta de Habermas es absolutamente voluntarista: no hay razones de peso que acompañen a la noción de verdad, por lo tanto, nadie está garantizado de saber la verdad. Lo único que está claro es el pacto, el acuerdo, Por eso a esta teoría se la ha denominado la teoría consensualista de la verdad.

Por otro lado, Habermas olvida un punto importante: es la verdad la que hace el consenso y no el consenso el que hace la verdad. La propuesta de Habermas es estrictamente voluntarista. No hay razones verdaderas, solo hay una serie de pactos que fundamenta un diálogo que deja de ser heurístico, abierto a la verdad. Este hecho se basa en la idea que tiene Habermas de que nadie puede erigirse en poseedor o dueño absoluto de la verdad, pues esto sería sinónimo de arrogancia y acabaría con la posible facticidad del diálogo. Habermas en realidad establece una limitación de la facultad racional a la hora de conocer la estructura real del mundo. Pone barreras a la razón para limitarla.

Por otra parte, el mismo concepto de tolerancia ya no se basa en la verdad, pues si alguien se cree en posesión de la verdad puede mirar a los demás por encima del hombro. El mismo concepto de tolerancia

en su sentido clásico tendría un sentido peyorativo, despectivo. Para evitar esta situación, Habermas propone una serie de reglas para establecer las condiciones de un verdadero diálogo:

1. Todos los participantes tendrán las mismas oportunidades de expresarse.
2. Todos podrán libremente cuestionar y reflexionar sobre las pretensiones de validez de lo que se dice y propone.
3. Todos tendrán las mismas oportunidades de producir actos de habla representativos de sus sentimientos, actitudes y deseos.
4. Todos podrán ejecutar actos de habla regulativos: mandar, oponer, permitir, prohibir, prometer, conceder y exigir.

Estos requisitos fundamentan una tolerancia, una tolerancia sin verdad. Además, son condiciones necesarias que han de ser respetadas para establecer dicho diálogo. En palabras de Habermas, “sólo esa anticipación garantiza que con el consenso fácticamente alcanzado podamos asociar la pretensión de un consenso racional; a la vez se convierte en canon crítico con que se puede poner en cuestión todo consenso fácticamente alcanzado y examinar si puede considerarse indicador suficiente de un consenso fundado”. Todo se reduce a la voluntad general. No hay verdad, solo verdad pactada y relativa a una comunidad. Habermas encarna el relativismo social.

3. El voluntarismo: un problema medieval con una proyección moderna.

Ya hemos visto las distintas corrientes que ponen en suspenso la noción de verdad. Ahora, se trataría de ver en qué presupuesto fallan todas ellas. Para ello, habremos de remontarnos al debate entre intelectualistas y voluntaristas en la Edad Media. Si no entendemos esto, no comprenderemos el problema moderno de la verdad.

Durante la Edad Media, había estado claro que la facultad que conoce la verdad sería el intelecto. El intelecto conoce la realidad por sus principios, según un orden predicamental. Ese orden de la realidad es necesario, no puede ser de otra manera. El fundamento que da orden a esa realidad sería trascendente según la concepción medieval. Por tanto, la verdad sería un trascendental teniendo en cuenta que la verdad se funda en el ser (*verum in se fundatur*⁸) y no la verdad resulta ser el fundamento de la realidad, tal y como expone Hegel en su Filosofía de la Historia: “Todo lo real es racional y todo lo racional es real”. A esto se le llama idealismo.

Ahora bien, es verdad también que el planteamiento de Tomás de Aquino presenta unas limitaciones importantes. En los contextos de la deliberación racional en el uso de la razón práctica, el intelecto actúa como causa formal, considerando la relación medios-fin y la voluntad actúa como causa eficiente, cortando la deliberación mediante la decisión, decisión que le viene proporcionada por el conocimiento de unas causas necesarias.

Habría que plantearse ahora si esas causas que determinan nuestro entendimiento son realmente libres. Podemos plantearnos la cuestión de si deliberamos por necesidad o como seres libres. Santo Tomás habla de causas análogas pero esa analogía que establece está más cerca de la equivocidad que de

⁸ ARISTÓTELES, *Metafísica*, IX, 8, 1049 b s.

la unidad. En definitiva, la libertad humana no quedaría bien encuadrada y se confundiría con un libre albedrío determinado por un intelectualismo basado en el conocimiento de causas necesarias.

En este contexto, aparece Escoto, un fraile franciscano. Este se da cuenta que con el intelectualismo imperante no se puede llegar o explicar mediante la razón a Dios. Por tanto, lo que hace Escoto es conceder una primacía imperante a la voluntad sobre el entendimiento. Esta voluntad está completamente indeterminada y no solo eso sino que es capaz de autodeterminarse: **“La voluntad, en cambio, no es principio de por sí mismo determinado respecto de su acción, sea respecto de uno u otro de los opuestos, sino que puede determinarse a cualquiera de ellos”**⁹. Así, se podía salvar la libertad humana y la omnipotencia divina.

Podríamos decir que es aquí donde comienza el problema de la modernidad. La razón queda absolutamente limitada. Se puede decir que la verdad deja de estar fundada en el ser para fundarse en un criterio de evidencia que pone el propio sujeto. Así, se ha señalado que **para los modernos el fundamento se convierte en la estructura misma de la subjetividad**¹⁰, **un sujeto que no se abre a la realidad a la hora de conocer, sino que se impone a la realidad en una posición dominante sobre la naturaleza**. Descartes decía que la metafísica tenía que ser una ciencia que nos hiciera dueños y poseedores de la naturaleza. El fracaso del proyecto racionalista, claramente voluntarista como hemos visto, desembocará en los excesos del idealismo alemán que serán neutralizados por la poderosa crítica de Nietzsche, que afirmará el papel de una voluntad de poder absoluta y creadora de valores, que sustituye a la razón y que “mata” a Dios. Así lo expresa él mismo: **“Esta voluntad es la que me alejó de Dios y de los dioses, porque ¿qué podría crear yo si hubiera Dios?”**¹¹.

Nietzsche acaba con el fundamento de la realidad. No hay fundamento, luego no hay verdad. La razón para decir es: ninguna. No hay razones: solo voluntad, una voluntad curvada sobre sí misma que no mira a nada más que sus propios valores. Nada hay superior a la voluntad, afirmó Nietzsche. En la voluntad se refleja el proceso dinámico de la vida que no tiene un fin. En la vida no hay bien ni mal, ni verdad ni Dios. Esta es la forma más radical de ateísmo. Es una manera de voluntarismo irracional. Las cosas ya no son buenas o malas sino que son buenas porque es el sujeto quien las quiere. Se ha invertido el orden. Ha desaparecido la trascendencia.

Sin embargo, la forma más sutil del voluntarismo moderno se encuadra dentro de lo que se ha llamado el relativismo democrático, que consiste en un sistema de posturas relativas tal y como ha señalado Benedicto XVI. Este relativismo actúa con el dogma del consenso. Es el consenso el que hace la verdad. Ahora bien, ¿quién fundamenta este consenso? La voluntad general. El voluntarismo de Nietzsche se traslada a una especie de sujeto diluido en una colectividad. La pregunta es: ¿quién legitima a la colectividad? Este concepto de verdad se queda corto. No habría fundamentación última.

Conviene decir que todas las formas de relativismo, escepticismo, y ateísmo surgen de concepciones voluntaristas de la verdad. Esta es la situación en la que se encuentra enmarcada la sociedad. Ante esto, no cabe sino preguntarse si es posible un diálogo que sea efectivo y que aporte algo, para que no se quede

⁹ I. Duns Scoti, *Quaestiones super libros Metaphysicorum Aristotelis*, IX, q. 15, n.43.

¹⁰ POLO, L. *Persona y Libertad*, Eunsa, Navarra, pág 30.

¹¹ CRUZ PRADOS, A. *Historia de la filosofía contemporánea*, Eunsa, Pamplona, pág 93.

en vana palabrería. Creemos que el problema proviene de la conjugación entre el problema de la verdad y la libertad, que debe ser trascendental, que dará lugar a la tolerancia en el diálogo.

4. La solución al problema: Libertad, verdad y tolerancia.

La situación que se plantea ahora resulta difícil de resolver. Por un lado, se da la existencia de una verdad necesaria que no puede ser de otra manera. Por otro lado, la adhesión a la verdad implica una falta de libertad, si entendemos libertad como la capacidad de hacer lo que a uno le venga en gana o como dice Marx: “hacer hoy día esto y mañana aquello, ir por la mañana a cazar, por la tarde a pescar, al atardecer cuidar el ganado, en la sobremesa dedicarme a criticar; hacer lo que me plazca”¹².

Luego, se puede decir que el problema está en la formulación de la noción de libertad y su conjugación con la verdad. Conviene pues dirimir esta cuestión rigurosamente para delimitar el concepto de una libertad adecuada a la verdad. Para ello, resulta imprescindible la demostración de la existencia de la verdad para encuadrar el problema.

La verdad se da en el juicio de la inteligencia. Es el intelecto el que conoce la verdad y no ninguna otra facultad. El conocimiento acontece, se da y es un bien en sí mismo. Por eso, Tomás de Aquino considera al intelecto como una especie de *virtus* que hace inteligible en acto las especies en potencia. Esto quiere decir que conocer es un bien en sí mismo. Uno prefiere conocer antes que no conocer. Un ejemplo que pone Aristóteles es que a nadie le gustaría ser feliz sin saberlo.

Luego, el conocimiento que hace referencia a la verdad se identifica con lo bueno, lo que quiere decir que si la verdad no es cognoscible, entonces tampoco es posible decir lo que es bueno o malo. Así, habría un desligamiento de la verdad con respecto al bien. El conocimiento sería indiferente. Daría lo mismo conocer que no conocer. Y lo mismo ocurriría con la ética. **Si no es posible decir lo que es bueno o malo, entonces las acciones solo se valorarán según el principio del resultado tan característico de la modernidad**¹³. Ya no se puede defender valores estables. Solo lo que tiene éxito vale independientemente de que sea bueno o malo.

Parece clara que una concepción de la realidad abierta a la verdad implica necesariamente el enganche entre la verdad y el bien, de tal manera que la pregunta sobre los presupuestos de la noción de verdad lleve implícita la pregunta sobre aquello que es bueno y viceversa. Estas dos cuestiones nos llevan al fundamento y garante último de la realidad que no es otro sino Dios, la Verdad y la Bondad por excelencia.

Ahora bien, una vez desvelada esta verdad, ¿cabe imponerla?, ¿en qué consistiría entonces la tolerancia en su sentido más original? Tolerar es permitir algo malo para que no ocurra un mal mayor en la línea expresado por Santo Tomás de Aquino. Pero esta tolerancia parece tener un sentido peyorativo en nuestros días. Suena como a desprecio. Hay que tratar de aclarar esta cuestión.

Un creyente no cree que está en la verdad, lo sabe. Pero esa verdad no puede convertirse en un instrumento para doblegar a los demás. La verdad adquiere un sentido personal con una dimensión

¹² MARX, K- ENGELS, F. *Werke* 3, Berlin 1961-1971, 33.

¹³ POLO, L. *Lo radical y la libertad*, Anuario Filosófico, Pamplona, 2007, pág. 10

comunitaria que se encarga de canalizar la religión. Pero esa verdad proviene de la persona divina que es capaz de amar y cuando ama, crea, pues amar significa ejercer lo amado como *physis*¹⁴.

La verdad de Dios no se da en el hecho de que sea acto puro, pensamiento del pensamiento, primer motor,... La principal cuestión es **que Dios es personal, es un ser que coexiste. Por eso, en la comunidad divina hay relación de personas, porque la relación no es un accidente, sino más bien forma parte de la estructura interna de la persona, tanto humana como divina.** Lo más definitorio de la persona es que es capaz de amar a los que le rodean y en esa amor encuentra la verdadera libertad cumpliendo aquello a lo que está llamado a ser. He ahí donde está la responsabilidad asociada a la libertad, una libertad entendida como respuesta a un amor que constituye en el ser en un acto de donación gratuita.

La libertad trascendental está a nivel de acto de ser personal, no a nivel de esencia. No somos más libres por hacer lo que nos da la gana. La libertad es de la persona, no de las operaciones de su inteligencia y su voluntad. En este sentido, el hombre no es libre, sino que es “cada quien” el que es libre y no el hombre a nivel esencial. Esta antropología a nivel de acto de ser personal ha sido desarrollada por Leonardo Polo y resulta clave para respetar a la persona en su libertad. Solo se puede respetar a alguien en la medida en la que uno se relaciona con él y solo respetando se puede llegar a amar. Es en el acto de amar donde uno cumple su proyecto personal de vida.

Cabe plantearse ahora las condiciones del diálogo. La única condición necesaria sería la amistad. Solo en un contexto de mutuo respeto y afecto se puede dar un diálogo fructífero. Ese diálogo debe tener en cuenta la antropología subyacente que hemos expuesto. No se prescinde la verdad, sino todo lo contrario. Se mantiene lo fundamental en el hombre, lo que le sustenta en su ser. Así, se puede comprender la frase de San Pablo: *veritatem facientes in caritate*¹⁵. Solo así se respeta el carácter de dualidad de la persona en sus dimensiones de intimidad y apertura¹⁶. He aquí el verdadero respeto, la verdadera tolerancia.

Con esto, acabamos de conjugar la libertad con la verdad. Precisamente se ha resaltado el problema de la libertad y su concepción moderna para luego realizar su ajuste con la verdad. Se trata de una corrección del planteamiento moderno en sus propios términos. De esta manera, se podrá establecer un diálogo fructífero que nos lleve a la verdad de nuestro ser de hombres.

¹⁴ GOTZON SANTAMARÍA, M. *Un bicho que busca a Dios*, Ed. Grafite, 2003, pág.

¹⁵ Cor, 4, 15.

¹⁶ El carácter dual de la persona humana requiere de una explicación más detallada. Para ello, remito al libro *Persona y Libertad* de Leonardo Polo.