

LEONARDO POLO

LA LIBERTAD TRASCENDENTAL

Edición, prólogo y notas de Rafael Corazón

Cuadernos de Anuario Filosófico

CUADERNOS DE ANUARIO FILOSÓFICO • SERIE UNIVERSITARIA

Angel Luis González
DIRECTOR

Rubén Pereda
SECRETARIO

ISSN 1137-2176
Depósito Legal: NA xxxx -xxxx
Pamplona

Nº 178: Leonardo Polo, *La libertad trascendental*.
Edición, prólogo y notas de Rafael Corazón.

© 2005. Leonardo Polo.

Redacción, administración y petición de ejemplares

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

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

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

SERVICIO DE PUBLICACIONES DE LA UNIVERSIDAD DE NAVARRA. S.A.
EUROGRAF. S.L. Polígono industrial. Calle O, nº 31. Mutilva Baja. Navarra

ÍNDICE

PRÓLOGO (Rafael Corazón)	5
INTRODUCCIÓN	9
I. LA DISTINCIÓN ENTRE METAFÍSICA Y ANTROPOLOGÍA.....	11
1. Primera tesis. El carácter distintivo de la antropología.....	11
2. Segunda tesis: deficiencia de los planteamientos clásico y moderno	15
3. Tercera tesis: la distinción de método	17
4. El monismo: la confusión entre acto y actualidad.....	19
5. Propuesta de solución: el abandono del límite mental	21
6. El sentido antropológico de la distinción real.....	23
7. La noción trascendental de diferencia.....	27
7.1. La distinción ser-nada	28
7.2. La distinción criatura-Creador.....	31
7.3. La dependencia de la criatura respecto del Creador.....	35
8. La identidad divina como Origen	41
9. La distinción real en la realidad física.....	43
10.El principio de no contradicción.....	50
II. LA LIBERTAD EN LA ESENCIA HUMANA.....	55
1. La esencia humana como disponer y manifestación	55
2. La libertad esencial y los hábitos.....	60
3. La libertad de la inteligencia.....	61
4. La esencia humana y la libertad.....	66
5. Ser humano y esencia del hombre	73
6. La libertad moral	78
7. La libertad pragmática.....	86
7.1. El uso y las posibilidades factivas	93
8. La libertad de la voluntad.....	98
III. LA LIBERTAD PERSONAL	109
1. El carácter de <i>además</i> de la persona humana	109

2. La aporía de la reflexión	113
3. Persona como <i>co-existencia</i> y la intimidad.....	117
4. Persona y voluntad	127
5. La libertad, el juego y el canto. La religión y el cristianismo.....	132
6. La libertad como no desfuturización del futuro y como desubicación	136
7. La libertad trascendental	147

PRÓLOGO

Leonardo Polo impartió dos cursos de doctorado en 1990 bajo el mismo título: *La libertad*. Uno de ellos, más amplio, fue dictado en la Universidad de Navarra; otro, menos extenso, en la Università della Santa Croce de Roma. La temática y el desarrollo de ambos resultan, en el fondo, idénticos. Con el fin de publicar esos cursos del modo más sistemático posible, en consonancia con las sesiones impartidas en ambos, se procedió a hacer un elenco de los temas tratados y, en los epígrafes correspondientes, a incluir textos, ideas, de las sesiones de los dos cursos. Como uno y otro están transcritos y guardados en el Archivo de Polo, para el futuro queda el estudio por separado de cada uno de ellos.

La labor de transcripción se debe a la Dra. María José Franquet, a la que hay que agradecer, una vez más, su trabajo inestimable. La síntesis y composición de los dos cursos fue realizada por el Prof. Juan Fernando Sellés el mismo año en que se impartieron estas lecciones. Se publica aquí, corregido, el texto de la composición y síntesis de esos cursos que, como se ha dicho, don Leonardo impartió en 1990.

Al tratarse de un curso monográfico, el tema –la libertad– adquiere mayor extensión y profundidad que en otras publicaciones, aunque también en ellas se recojan muchas de las ideas desarrolladas ahora. Además el enfoque es distinto, pues por ejemplo en los libros de Polo de *Antropología trascendental* (Tomo I: *La persona humana*; Tomo II: *La esencia de la persona humana*, Eunsa, Pamplona, 1999 y 2003 respectivamente), la libertad aparece como uno de los trascendentales personales; aquí, en cambio, la persona es estudiada desde dicho trascendental, lo que permite poner de relieve aspectos tratados antes sólo tangencialmente. Polo enfoca la libertad desde el método que le ha permitido elaborar una nueva metafísica y una nueva antropología, una antropología con alcance trascendental, es decir, que no se incluye en la metafísica como una filosofía segunda sino en la que la persona se conoce como una “ampliación” de lo trascendental.

Sólo al final, aparentemente, trata de la libertad personal, mientras que las dos primeras partes se dedican, una a la antropología trascendental, y otra a la libertad esencial. En realidad todo el Curso está dedicado a hacer ver que sólo admitiendo que la libertad es un trascendental personal, puede darse razón de la libertad moral y la libertad pragmática, es decir, de la libertad de la voluntad, lo cual exige admitir el carácter trascendental de la antropología, o sea, abandonar el límite mental y *alcanzar* el ser personal.

Polo parte, como en otros escritos, de una indicación de Santo Tomás: la voluntad es un tema oscuro en el que no es fácil orientarse, especialmente a la hora de explicar la libertad. ¿Cómo puede ser libre la naturaleza, la *voluntas ut natu-*

ra? O mejor, ¿cómo puede llegar a serlo si de entrada no lo es? ¿Es posible que la raíz de la libertad se encuentre en la propia voluntad? ¿Es acertado recurrir a la reflexión, a la curvatura de la voluntad, considerándola como *causa sui*? ¿Puede admitirse la espontaneidad?

La distinción real *essentia-esse* aplicada al hombre, permite ver que la esencia es la manifestación, el disponer y el aportar de la persona, sin que sea ella misma disponible. Pero para comprender esta relación es preciso *alcanzar* la libertad personal. La naturaleza no es libre, pero llega a serlo gracias a los hábitos intelectuales y morales, que no serían posibles sin la iluminación de la inteligencia y la voluntad por la luz del intelecto personal, el intelecto agente. La iluminación de las operaciones intelectuales, cada una de ellas detenida en el objeto conocido, permite a la inteligencia adquirir hábitos y con ellos progresar en el conocimiento de la realidad y, si libremente se abandona el límite que la presencia impone al conocimiento, *advertir* el ser extramental, *pugnar* con las causas, *alcanzar* el ser personal, y *demorarse* de modo creciente en la esencia humana. Por su parte, la voluntad, merced a las virtudes, fruto de la intensificación de su intención de alteridad, puede *querer-querer-más* y dirigir el *uso activo* para coordinar y ordenar los “productos” de la libertad pragmática, *continuar* la naturaleza e incorporarla al fin de la persona.

Para comprender cómo la libertad llega a la esencia humana es preciso abandonar el esquema causal: la persona no es la causa de la libertad moral o pragmática; tampoco lo es la voluntad, porque la noción de *causa sui*, la reflexión, arruinaría la intencionalidad de la voluntad, la encerraría en sí misma y la anularía. La inteligencia, por tanto, no debe entenderse como la causa formal del acto libre, cuya causa eficiente sería la voluntad. Las causas predicamentales son ajenas a la libertad, que no es “principio” de los actos voluntarios.

¿Cómo entender entonces la libertad? Si es trascendental, para *alcanzarla* es preciso remontarse a la Creación y distinguir la creación de principios de la creación de la persona. Creación es dependencia, pero la dependencia libre es mayor que la causal: para la persona humana es libertad, se identifica con ella. En la criatura universo la nada queda excluida “por principio” (principio de no contradicción o acto de ser del universo): si se introdujera, la criatura no persistiría; en la persona la nada se introduce si la persona no se destina libremente a Dios, si, en lugar de coexistir con el mundo, los demás y Dios, busca en su esencia su propio destino. Aparece así la soledad –la nada-, porque se aísla, deja de coexistir, pretende ser causa de sí mismas –autorrealizarse- y renuncia de su condición de persona.

Para constituir el don que le permita destinarse y donarse –coexistir-, la persona ha de “esencializar” su naturaleza, separarla de la esencia universo mediante las virtudes morales: sólo así será la manifestación de la persona, gracias a la cual podrá disponer y aportar, es decir, sólo mediante la libertad moral po-

drá acceder a la libertad pragmática, esencializando también el universo para elevarlo a un fin más alto que el que por la causa final, el orden, le pertenece. De este modo ella misma y la creación entera se constituyen en don ofrecido al Creador, como ejercicio de la libertad trascendental, como acto libre de dependencia respecto de Dios.

Que el hombre sea un ser histórico, un discontinuo de comienzos que ha de dar razón del pasado, es una consecuencia inevitable de su condición mortal y del desorden que él mismo ha introducido en la naturaleza, al no respetar el orden natural. Pero, al no carecer de esencia, la persona puede manifestar su libertad disponiendo y aportando tanto la perfección de su propia naturaleza como la de la natural física.

Aunque el objeto de la voluntad sea el bien, que es un trascendental metafísico, siempre puede *querer-querer-más* bien, no para “poseerlo”, sino para donarlo. Para eso, el deseo *-órexis-*, que no es una imperfección sino el carácter propio de su intencionalidad, puede convocar a la inteligencia, los sentimientos e incluso a la misma libertad personal. Así es como debe entenderse su *curvatura*, que no es reflexiva, sino reunitiva, convocante, y que redundante en un aumento de la fidelidad al bien, o sea, en un incremento del deseo. Se manifiesta así el carácter de *además* de la persona, insistiendo y recomenzando siempre, yendo más allá de sí misma, destinándose a un fin trascendente. Si la persona no refrenda el acto voluntario, éste no es libre, no queda constituido como libre.

¿Cómo es posible que la voluntad “convoque” a la persona? ¿A qué se debe que la esencia humana, que es la manifestación, llame en su ayuda a la persona? La respuesta es que sólo mediante su esencia la persona puede querer más y mejor. Puesto que con el conocimiento no puede encontrar *-Dios es trascendente-*, gracias a la voluntad puede constituirse en don y de ese modo “volverse” libremente a Dios, entregarse, agradecer el don que ella misma es. Sin la esencia, sin esencializar su naturaleza, la persona humana no podría dar, carecería de don, y sin la libertad pragmática la libertad moral quedaría paralizada: la vida humana carecería de unidad, sería imposible conciliar la *praxis* y la *poiesis*, el *facere* y el *agere*.

Nada de esto puede entenderse si no se abandona el límite mental, si no se *alcanza* el ser personal, porque la libertad esencial no se explica por sí misma, y si se intenta hacerlo se torna oscura y aboca a una explicación causal que la arruina. La propuesta de Polo, por tanto, es un hallazgo al que sólo con el método que él propone se puede acceder. Pero, consecuentemente, es un hallazgo libre, que requiere el uso de la libertad trascendental y, en este sentido, se trata de una “propuesta”.

¿Qué aporta este Curso al contenido de la *Antropología trascendental*? Aquí el tema central, desarrollado ampliamente, es lo que allí se encuentra indicado en una nota a pie de página, a saber, que “*querer-querer-más* puede llegar a ser

más alto que la generosidad de la persona [hábito de los primeros principios] y no ser inferior al hábito de sabiduría... Según su propia índole, la tendencia voluntaria no es un proceso al infinito, sino algo así como el regreso de la esencia a la persona... que no mira a una identificación de la esencia con el co-ser, sino a la integración del amor esencial en la estructura donal de la persona” (II, 115, nt. 31). El valor de este Curso es, pues, notable, pues explica y desarrolla temas insinuados anteriormente, dispersos en diversos escritos, respecto de la libertad.

Rafael Corazón

INTRODUCCIÓN

A mi modo de ver, la antropología trata de un ser que no se puede reducir al ser que estudia la metafísica. La antropología no es, por tanto, una ontología regional ni un capítulo de la metafísica. Si la metafísica se ocupa, sobre todo a partir de Platón, de los trascendentales (el ser, el bien, la verdad), al ser humano le corresponden también trascendentales, pero esos trascendentales no son los de la metafísica; a esto le llamo *ampliación del trascendental* o *de los trascendentales*.

Para esta ampliación del trascendental, según la cual la libertad cabe sin plantearnos cuestiones de antropocentrismo, el punto de partida, o si se prefiere, el punto de apoyo es la distinción real de Tomás de Aquino, a mi juicio el último resultado importante de la especulación clásica.

En Tomás de Aquino hay un modo de entender la creación según dos claves que no son enteramente equivalentes. A veces la creación se asimila a una causación en la línea de la causa eficiente, pero en otras ocasiones es descrita como *donatio essendi*¹. Esta segunda fórmula alude más bien a la libertad. La causa eficiente está en la línea del principio, y la *donatio essendi* no. No es lo mismo decir que Dios da el ser que afirmar que Dios es la causa primera, la causa eficiente trascendental; cosa bastante rara, por otra parte, porque juega con la línea de la causalidad aristotélica. Hay quien sostiene que la causa eficiente la entiende mejor Tomás de Aquino que Aristóteles; pero no es así, pues Aristóteles es el inventor de la causa eficiente (y autoridad viene de autor). La causa eficiente en Aristóteles no es trascendental, sino uno de los sentidos de la causalidad predicamental. Que Dios sea la primera causa no quiere decir que sea causa eficiente. No, me parece que *extra nihilum* es más que hacer, y por eso, la otra fórmula me parece más propia. Desde este segundo punto de vista el ser humano se puede también afrontar y recoger para él la distinción real.

Que el *actus essendi* sea la *donatio essendi* es distinto a que el *actus essendi* sea un efecto, cosa por otra parte que no deja de ser extraña, aunque a veces en las exposiciones que se hacen se mezclan ambas doctrinas: unas veces se aplica un criterio, otras otro, y uno no sabe a qué atenerse; es un tema que parece como si se desintegrara, que no se pudiese abarcar con una mirada unitaria.

En consecuencia, la índole de la propuesta es clara: se trata de sacar partido a la noción nuclear, a la noción más importante del tomismo. Con esto ya no hago una filosofía del XIII, sino que soy capaz de enfrentarme con la filosofía mo-

¹ Sobre Dios como causa de las criaturas cfr., por ejemplo, *C.G.*, II, 6 y 15. Sobre la creación como donación, *De Potentia*, q. 3, a. 4.

derna y con lo que esta filosofía ha sacado a luz en unos términos distintos, sin necesidad de robarle nada a la metafísica, o de hacer una antropología simétrica.

Si volvemos a rescatar esa distinción real habría que decir que la libertad humana no tiene un único sentido. Se podría hablar de una libertad esencial y de una libertad en el orden del *esse*. El sentido trascendental de la libertad sería la libertad en el orden del *actus essendi* humano, y la libertad derivada estaría en el orden de la esencia. Se puede comparar con una montaña: la cima sería la libertad personal y las laderas la libertad en el orden de la esencia. En el hombre la libertad tiene varios sentidos: se puede hablar de libertad de elección, lo que suelo llamar la *libertad pragmática*. La libertad de elección muchas veces está en el orden de la acción, por eso la llamo libertad pragmática. Pero también se podría hablar de otra libertad esencial en un nivel superior -pero para eso habría que hacer una teoría de la esencia del hombre- que es el sentido moral de la libertad, *la libertad moral*.

Este es un tema muy poco tratado por los tomistas del siglo XX; los que han puesto de manifiesto la distinción real han hecho una consideración acerca del *actus essendi*, pero de la esencia han dicho muy poco. Por eso yo propondría lo siguiente: si la distinción real en el hombre no es la distinción real en el sentido metafísico, tampoco la esencia humana es la misma esencia que entra en correlación con el *actus essendi* del universo, y la distinción tampoco es la misma.

Parece un poco extraño decir que la noción de distinción es unívoca. Que la distinción sea unívoca no va bien con la misma noción de distinción; si es unívoca parece que se anula a sí misma, que no es internamente una distinción. Hay distinciones distintas. Por este lado se consigue un ajuste con el tratamiento dialéctico de la distinción. En Hegel es claro que la distinción es lo que se contraponen a la identidad, pero al contraponerse dialécticamente, la identidad y la diferencia están en íntima vinculación, porque la identidad de verdad es la identidad entre identidad y diferencia. Esta es, más o menos, la solución hegeliana.

Todas estas consideraciones son necesarias porque el asunto a tratar tiene sus peligros, y hay que precisar lo más que se pueda el sentido de este planteamiento. Es lo que voy a intentar como propedéutica en las líneas que siguen, precisamente para curarme en salud y que el lector sepa qué es lo que pretendo decir. Para eso basta con formular tres tesis en las cuales se contiene el punto de partida de los desarrollos que he ido haciendo, en varias líneas por otra parte, en estudios más o menos parciales o más o menos globales.

CAPÍTULO I

LA DISTINCIÓN ENTRE METAFÍSICA Y ANTROPOLOGÍA²

1. PRIMERA TESIS. EL CARÁCTER DISTINTIVO DE LA ANTROPOLOGÍA

La primera tesis dice así: es posible, hoy, sostener una posición filosófica realista si se distingue la metafísica de la antropología; esta distinción posee alcance trascendental. Esta tesis depende de una fórmula que expreso de modo condicional. La intención es hacer una filosofía realista; por tanto, las interpretaciones de índole idealista de la libertad, al menos en mi intención, son distintas. Se trata de sostener una filosofía realista y eso es posible si, y me atrevería a decir y sólo si, se distingue la metafísica de la antropología, si a esa distinción se le da alcance trascendental.

La metafísica de raigambre clásica, que va afianzándose en su propia temática, prácticamente se detiene con Tomás de Aquino en el siglo XIII. Después hay una serie de metafísicos que son tomistas, pero que son epigonales. La metafísica llega hasta el XIII, y desde entonces poco se ha hecho nuevo. Pero no por eso se ha dejado de filosofar; ¿y cómo se ha filosofado? Pues dándose cuenta de que la metafísica había olvidado un gran asunto (de manera bastante clara en los siglos XIV y XV, y de modo nítido a partir de Descartes), y que merecía concentrar la atención en él. Se advierte, por parte de los pensadores modernos, pensadores de la época postmedieval, que la metafísica no ha considerado un asunto tal como merecía considerarse que es, justamente, el tema del sujeto. El tema del sujeto es el tema central de la especulación moderna. Otra cosa es que lo desarrollen bien, pero aciertan en que el tema del sujeto había sido muy poco tratado precedentemente, o insuficientemente tratado, o relegado a una posición subordinada, de la que había que sacarlo. El gran tema de la filosofía moderna es el sujeto. Por eso a veces se dice que la filosofía moderna es antropocéntrica. Eso puede decirse atendiendo a los resultados, pero si atendiéramos a la inspiración, o a la sospecha, habría que decir que responde a una insuficiencia en los autores precedentes, a que había algo que averiguar mejor.

Después de estos siete siglos en los que la atención ha versado sobre el sujeto, nos preguntamos: ¿cómo mantener una postura realista si no damos cuenta de esa temática nueva, si no atendemos, no a los resultados, pero sí a la intención? Como hombre de finales del siglo XX, me doy cuenta de que hay que hacerlo; otra cosa es que se haya hecho adecuadamente. Esto era un riesgo y, por tanto, se puede fracasar. Sin embargo, no es simplemente un reto sino algo

² El desarrollo de este planteamiento está ampliamente descrito en *Antropología Trascendental*, I, Eunsa, Pamplona, 1999, 81 s.

imprescindible, pues no podemos dar por inexistentes siete siglos de gran tarea pensante, y sobre todo, no podemos pensar que replegándonos exclusivamente en la metafísica se puede ser realista hoy. Para ser realista hoy hay que serlo en metafísica y en antropología.

Insisto: lo más importante es ser realista. Ser realista expresa una cosa muy clara: significa, en el orden trascendental, que el trascendental primero es el ser. Aunque los trascendentales se conviertan, como suele decirse -ese es el planteamiento clásico-, se convierten según un orden. La equivocación de la filosofía moderna estriba en haber alterado el orden de los trascendentales, es decir, haber afrontado el tema del sujeto en una actitud, en orden a la ordenación de los trascendentales, que no es realista, incurriendo en el idealismo o en el voluntarismo.

Idealismo, desde la consideración de los trascendentales, es la postura que sostiene que el primer trascendental es la verdad, que todos los trascendentales se fundan en la verdad. Una formulación muy llamativa del idealismo se encuentra en Husserl. En su crítica al psicologismo en la Introducción a Las Investigaciones Lógicas, Husserl afirma -y a muchos les convenció- que la verdad se autofunda, que la verdad es primera respecto de la psicología; en definitiva, según él, es primera respecto del ser. Eso me parece una equivocación muy aguda.

Por voluntarismo entiendo aquel planteamiento trascendental según el cual el primer trascendental es el *bonum*. Esta postura suele incurrir en el primado de la voluntad, de la moral, de la ética. En este sentido, un voluntarista muy claro es Kant. A mi modo de ver, ésta es una de las ambigüedades que ha soportado el idealismo alemán: decidir si el pensamiento alemán kantiano y postkantiano es idealista o voluntarista. De todo hay, y existen, además, intercambios, pues unas veces el primer trascendental es el *bonum* y otras el *verum*. Pero esto no es realismo.

Realismo es aquella postura filosófica que sostiene que el primer trascendental es el ser. No dice que sea el único, pues hay otros trascendentales. Pero tratar los trascendentales desde el punto de vista de su conversión, a mi modo de ver, es pura pereza mental. Mientras no se diga cómo se convierten, la conversión de los trascendentales es una oscura intuición. Lo primero que hay que decir es cuál es el orden de los trascendentales. Si se trata de ver si se es realista, voluntarista o idealista, la prueba de fuego es la siguiente: se es realista si se conserva el valor trascendental de los trascendentales al poner uno de ellos como el primero. Si se pone como primero el ser, entonces la prueba de fuego del realismo permite el orden de los trascendentales, pues desde el ser se consigue que los otros trascendentales sigan siendo trascendentales. Es decir, si por ejemplo sos-

tienen, como Tomás de Aquino, que *verum in esse fundatur*³, que el *verum* se funda en el *esse*, no hacen que el *verum* no sea trascendental. Y si el *bonum* se funda en el *esse* y en el *verum*, no impiden que el *bonum* no sea trascendental⁴. Estos son los trascendentales metafísicos. Pero una metafísica realista establece que el ser es el primero, y también que el ser es compatible con la trascendencia de los otros trascendentales.

El idealismo, al poner como primer trascendental la verdad, se compromete, si no quiere segar la hierba bajo los pies como planteamiento trascendental, a que desde la verdad sean trascendentales el ser y el bien. Pero ningún idealista lo ha conseguido y, además, no se puede; si se pone la verdad como primer trascendental, entonces el ser deja de ser trascendental a la fuerza; más aún, hay que abandonar el planteamiento trascendental y refugiarse en un planteamiento modal. El planteamiento modal es el refugio o el sustituto del planteamiento trascendental cuando se dice que la verdad es el primer trascendental. Y cuando se dice que el *bonum* es el primer trascendental, entonces la verdad desaparece y el ser se alcanza en la infinitud.

El realismo es la única manera de mantener el planteamiento trascendental. Si se incurre en idealismo o voluntarismo no se mantiene el planteamiento; y tampoco por supuesto si se pone el uno como trascendental, como hace Plotino, pues en ese caso nada es trascendental sino el uno. El primer trascendental es el ser. Pero es patente que hay algunos planteamientos realistas en los cuales no se ve cómo puedan ser trascendentales los otros, sino que el ser bloquea el orden trascendental. Esto se ve muy bien en Zubiri. Este autor es un realista craso. Zubiri no dice absolutamente nada, desde el punto de vista trascendental, de la verdad y del bien. Eso en el fondo es casi un materialismo, porque el materialismo también dice que la realidad es lo primero; pero una realidad que hace imposible el bien y la verdad, es ruinoso. La cuestión es que el ser no se nos cierre; la cuestión, para un realista, es que el ser sea compatible con los trascendentales. La ampliación del orden trascendental, decir que la metafísica y la antropología se distinguen, y que esa distinción tiene alcance trascendental, es también una postura realista, o si se quiere hiperrealista, porque el ser es compatible con más trascendentales que los clásicos, por ejemplo con la libertad.

No soy voluntarista ni idealista. La libertad es trascendental en atención a la primacía de la trascendentalidad del ser y nada más que así. Pero a su vez, la trascendentalidad tiene que ser con la suficiente amplitud, o con la suficiente apertura para que no sea una postura reduccionista, cuyo extremo es el materialismo, o el realismo de Zubiri, que es tan crudo que, en el fondo, no es el ser el

³ Cfr. *In I Sent.*, d. 19, q. 5, a. 1; *De Veritate*, q. 10, a. 2 ad 3.

⁴ Cfr. *S. Th.*, I, q. 5, a. 2.

primer trascendental sino la *res*. Para mí la *res* no es un trascendental, aunque aparece en la lista clásica de los trascendentales⁵.

Esta es la primera tesis que proporciona una orientación, porque la libertad se puede entender como arbitrariedad, y eso es voluntarismo, o como autonomía radical, y eso también es voluntarismo. No; es posible sostener una postura realista si se distingue la antropología de la metafísica; esta distinción posee alcance trascendental.

No se trata, por tanto, de advertir la libertad como una propiedad de ciertos actos humanos, de los actos voluntarios, que es el planteamiento clásico más generalizado, la libertad como una propiedad de la voluntad⁶. Según eso, la libertad no es trascendental, y para considerarla como tal habrá que ampliar el planteamiento trascendental desde el ser, pero de tal manera que se nos haga accesible la consideración de una serie de nociones como trascendentales. Esto puede dar lugar a que alguien piense que tengo que ser voluntarista o idealista, que es lo que le ha pasado a la filosofía moderna. Pero este planteamiento es deficiente.

Libertad, autonomía, independencia, indeterminación (también se dice a veces que la libertad es indeterminación), espontaneidad, etc. Espontaneidad quiere decir que lo primero no es el ser sino la indeterminación, o lo que es igual, que lo primero es la potencia: la prioridad radical de la potencia respecto del acto; el acto viene después de la potencia. No es así en absoluto. Si libertad significa espontaneidad hay que aceptar que la potencia es absolutamente anterior al acto. Eso lleva al planteamiento de la lógica de Hegel, de la lógica de Nuremberg, en la que lo primero es la indeterminación, y que todo está en el proceso, que el absoluto, lo trascendental, es el resultado. Aristóteles dice que en algún sentido la potencia es anterior al acto, pero no en todos los sentidos, sino según el tiempo⁷. En cualquier otro orden de consideraciones el acto es anterior a la potencia. Si el ser es lo primero, el ser es acto.

⁵ *Res* o *cosa* es denominación que indica que la realidad no la conocemos íntegramente, dado que nuestro conocimiento de ella es aspectual y que, por tanto, queda bastante por conocer de lo real. Esto queda explicado en *Antropología trascendental*, I, p. 60 s. Cfr. también el capítulo primero de *El conocimiento racional de la realidad*, Cuadernos de Anuario Filosófico, Serie Universitaria, nº 169, Pamplona 2004.

⁶ Por lo demás, como es sabido, Tomás de Aquino no hace girar exclusivamente la libertad en torno a la voluntad, pues anota en el *De Malo* que la libertad tiene su raíz en la razón, aunque se exprese o manifieste en la voluntad.

⁷ Cfr. ARISTÓTELES, *Metafísica*, IX, 8, 1049 b s.

2. SEGUNDA TESIS: DEFICIENCIA DE LOS PLANTEAMIENTOS CLÁSICO Y MODERNO

La segunda tesis dice: la mencionada distinción, con alcance trascendental, entre el ser del hombre y el ser de que trata la metafísica, no es alcanzada por la filosofía clásica (ya he dicho que para la filosofía clásica el hombre es un ente), ni tampoco por la moderna. La época moderna se da cuenta que ese tema, el sujeto, es importante, pero no ha logrado establecer con alcance trascendental la distinción entre antropología y metafísica. Y porque no lo ha logrado, la filosofía moderna tiene esos tintes voluntaristas o idealistas.

Pero el asunto va más allá. Su versión incurre en lo que suelo llamar una interpretación simétrica. Con otras palabras, en ambas épocas del pensamiento filosófico la noción central es la de fundamento (*verum in esse fundatur*, o bien, *verum in se fundatur*). Cualquiera que sea el trascendental primero, tanto en la época clásica como en la filosofía moderna, se entiende en términos de fundamento. Pero mientras que para los clásicos el fundamento es trascendente, es exterior, es algo que está más allá del hombre, para los modernos el fundamento se vierte en la estructura misma de la subjetividad. Aquí está la equivocación, aquí falla el proyecto. El proyecto básico de la filosofía moderna no alcanza su objetivo, esto es, no logra distinguir adecuadamente la antropología de la metafísica porque no logra, para aquélla, nociones irreductibles a las de la metafísica clásica. En este sentido la filosofía moderna y la filosofía clásica son menos diferentes de lo que parece, pues cuando la moderna trata de realizar el proyecto acude a los conceptos clásicos. El concepto de fundamento atraviesa toda la época moderna y el fundamento es el sujeto. Si la distinción entre la metafísica y la antropología es de carácter trascendental, no se pueden usar las mismas nociones. El ser del hombre tiene que ser suficientemente diferente del ser de que trata la metafísica.

En los textos esto salta a la vista por todas partes. ¿Qué dice Espinoza? Causa sui, fundamento. ¿Cuál es la clave del pensamiento de Leibniz? El principio de razón suficiente. ¿Qué es el sujeto trascendental kantiano? Un fundamento. ¿Cómo se estructura el pensamiento de Hegel? Fundiendo la identidad con la causalidad; causalidad, fundamentación. Alguna vez he dicho, no que los filósofos modernos estén locos o que sean imbéciles, sino que la filosofía moderna parece una gran pérdida de tiempo; estamos, al final de siete siglos, ante una tarea filosófica sin hacer⁸. Tenemos que reformular de una vez por todas, para empezar desde ahí, el pensamiento moderno que nos ha antecedido. Y para ello, establecer la noción de ser humano como suficientemente distinto del ser de que se ocupa la metafísica.

⁸ Así se expresa en *El acceso al ser*, 2ª ed., Eunsu, Pamplona, 2004.

Ampliación trascendental realista; ampliación trascendental realista es distinguir sentidos del ser; no la distinción de los sentidos del ser aristotélica, pues eso es muy poco. El asunto es que el ser del hombre no es fundamento y no por eso es inferior al fundamento; si fuera inferior al fundamento sería fundado y no trascendental, pues habría que hacer el planteamiento neoplatónico o alguna variante. La simetrización no es más que un robo, un expolio. Cuando Kant habla de cosa en sí eso es puro expolio. Cosa en sí como ignota "x", ¿qué queda? Nada, ¡si se le ha arrebatado todo! Si llamamos ser al ser de que trata la metafísica, el ser del hombre es más que ser, es ser-con, es co-existir. Y para que esa ampliación no sea una pura yuxtaposición y no sea de ninguna manera un robo, es decir, una simetrización, es menester que las nociones trascendentales que valgan ahí no sean las que se descubren desde la versión del ser como fundamento, la cual es válida, pero es metafísica.

Después de esta segunda tesis se aprecia que la primera es más complicada de lo que parece. Es decir, es posible sostener una posición realista si se distingue la antropología de la metafísica. No podemos quedarnos sólo con la metafísica, porque ha tenido lugar un expolio. Pero esto nos plantea la cuestión de si el sujeto es el fundamento o si el fundamento es otra cosa que el sujeto. Ahora bien, este es un planteamiento de mala calidad. No se trata de discutir qué sea el fundamento, entre otras cosas porque el fundamento no es un qué. No se trata de identificar el fundamento, de localizarlo en un sitio. Lo que hay que hacer es pensar el ser del hombre evitando la simetría y para eso sirven muchas nociones trascendentales que se pueden descubrir al distinguir el ser del hombre del ser de que se ocupa la metafísica, pero ninguna de ellas puede ser fundamental. Esa es la comprobación de que no estamos tratando del fundamento sino de otro asunto que no es menos trascendental. Entre esas nociones es patente que la noción de libertad es trascendental, es adecuada para esto. La ampliación trascendental a la libertad nos libra del sujeto en versión moderna.

Decir que la libertad es fundamento (*ungrund*, dice Boehme; *abgrund* dice Heidegger) es seguir en lo mismo. Decir que la libertad es la *ratio essendi* del imperativo categórico, como dice Kant, es seguir en las mismas. Decir que la libertad es el fundamento de la necesidad, como dice Schelling y repite Hegel, es entender mal la libertad, es no entenderla como una de las nociones trascendentales. El ser de la persona no es el fundamento, pero no por eso es inferior al fundamento.

Ilustremos esto. Un ejemplo podría ser cuando se afirma que Dios es causa primera de la criatura. Esta es una tesis metafísica; eso es Dios como tema metafísico. Pero cuando se dice que la creación es un acto libre se dice una cosa distinta; ¿compatible con que sea fundamento? Sí, pero no se dice que sea fundamento. Hasta tal punto se dice que Dios no es enteramente fundamento que algunos han pensado que si Dios es enteramente libre al crear, se ha de admitir

el voluntarismo: Ockham; o el contingentismo de la criatura: Ockham también. La libertad, el acto creador como acto libre, ¿es un acto fundamental? Dios como causa primera sí, pero ¿como acto libre? No es una alternativa. Se puede entender de las dos maneras, pero son dos maneras tan distintas que una de ellas hay que llevarla a la antropología. No es lo mismo decir que crear es hacer el ser que decir que crear es dar el ser, porque dar es un acto libre y hacer el ser es un acto fundamental. Qué es más propiamente la creación, ¿ser hecho por Dios o que Dios dé el ser?

3. TERCERA TESIS: LA DISTINCIÓN DE MÉTODO

La tercera tesis dice lo siguiente: para que la citada distinción sea trascendental, se requiere un esclarecimiento teórico o gnoseológico, porque si no se distingue con nitidez de qué manera se formulan los temas de la metafísica del modo de llegar o formular los temas antropológicos, es evidente que la distinción trascendental entre los dos ámbitos de la realidad no puede mostrarse con la radicalidad con que se establece en la primera tesis. Insisto: si el intento está bien encaminado, debe avanzar una propuesta metódica: el método según el cual se formulan esas nociones para hacer una antropología trascendental. Además, debe respaldar que esas nociones tienen que ser suficientemente distintas de aquellas con las que trata la metafísica, porque si no se incurre en simetría. Ese método tiene que ser, pues, suficientemente distinto. Método es equivalente a los actos intelectuales. Los actos según los cuales se conoce la metafísica tienen que ser suficientemente distintos de los actos según los cuales se conoce la antropología trascendental.

La distinción entre antropología y metafísica es trascendental sólo si el ser humano no es de la índole del fundamento. Por lo tanto esa distinción requiere que la actividad cognoscitiva no sea constituyente. En efecto, en tanto que la actividad cognoscitiva depende del ser del hombre, éste sólo puede ser trascendentalmente libre, o no fundamental, si se excluye el carácter causal del conocimiento. De manera que también viene a ser una comprobación de que se ha incurrido en simetría si se admite que el conocimiento es constituyente, porque en ese caso la radicalidad del sujeto será del orden fundamental. Si el conocimiento funciona como una causa, es evidente que es imposible alcanzar la distinción trascendental entre la metafísica y la antropología. El conocimiento constituyente, en tanto que depende del sujeto, hace que ese sujeto sea de índole fundamental.

La teoría del conocimiento moderna es incompatible con esta distinción, porque la filosofía moderna, cuando mantiene el carácter activo del conocimiento (otras veces no lo mantiene, como el *ocasionalismo* o el *innatismo*), interpreta el sujeto como constituyente. En Kant la aceptación de la constitución subjetiva del conocimiento es muy clara, y el rechazo de la filosofía de Kant hay que

centrarlo ahí. En la *Crítica de la Razón Pura* Kant entiende el conocimiento como acción, es decir, como una causa eficiente (*actio in passio*), y el objeto como algo que es construido por las condiciones de posibilidad, que son equivalentes a condiciones de pensabilidad, en conformidad con la cuales se hace el planteamiento trascendental⁹. De manera que habría que empezar para rectificar, para llevar a buen término, esa aventura moderna hacia el sujeto, librándola de la limitación con que se afronta. Si el conocimiento se entiende como causante de lo conocido, entonces se incurre en simetría; se emplean categorías físicas o metafísicas para hacer la antropología. Hay que distinguir netamente los actos por los que se conoce el ser metafísico de aquéllos por los que se alcanza el ser del hombre.

También a la teoría del conocimiento clásica hay que hacerle algún reparo. Aunque el conocimiento tal como lo desarrolla Aristóteles no sea constructivo, sin embargo hay que evitar la extrapolación, hay que evitar que un carácter que aparece al estudiar las operaciones cognoscitivas humanas, *la actualidad*, se extrapole a la realidad. Si se extrapola la actualidad entonces se hace imposible alcanzar los temas metafísicos de manera tal que se puedan distinguir de los temas antropológicos. Así como en la filosofía moderna los temas antropológicos están tratados con categorías físicas o asimilando el sujeto al fundamento, en el tratamiento clásico del conocimiento hay una confusión entre el acto en sentido trascendental y una característica del acto cognoscitivo cuando ese acto es una operación, que es la presencia o actualidad.

Operativamente se conoce lo presente y, por lo tanto, el acto se puede describir como *presencia*; pero lo que no puede decirse, a mi modo de ver, y sin embargo creo que Aristóteles lo dice y también los clásicos, es que el acto de ser sea actual o presente. Si se dice, entonces nos cortamos las alas para distinguir la antropología de la metafísica con alcance trascendental. La filosofía clásica no llega a una antropología trascendental porque no se ha librado de ese prejuicio, de esa extrapolación, aunque ha hecho notables esfuerzos y muchas averiguaciones en este orden de cosas; no se ha librado de la presencia mental y ha atribuido la presencia mental al ser fundamental. Al atribuirse la presencia mental al ser de la metafísica, se ha hecho una metafísica que yo considero que no está suficientemente formulada para que se pueda hacer una ampliación trascendental, porque por ahí a lo más que se podría llegar es a decir que si el hombre es espiritual, si tiene una naturaleza racional, es un ente más actual o en el que la actualidad es más clara, más intensa, más duradera que las cosas materiales, a descubrir que el alma humana es inmortal a partir de la extratemporalidad o inmaterialidad del ser espiritual.

⁹ Cfr. KANT, I., *Crítica de la razón pura*, A 158, B 197.

Hay que distinguir *acto* y *actualidad*. El acto que es actualidad es el acto de pensar, y porque es actual no es constituyente; de esa manera eliminamos la simetría moderna. Pero hay que eliminar también la extrapolación clásica: el acto de ser no es actual; el acto de ser es trascendente y tiene que ser más que el acto de conocer cuando el acto de conocer es una operación. El acto de conocer es un acto actual, pero dejarse llevar y decir que la realidad *qua* realidad es actual es, como suelo decir, una metafísica prematura. Una metafísica que se hace *secundum operationem intellectualem*, pero eso no es inevitable.

Es patente que este planteamiento es una propuesta; pero si alguien se empeña en decir que la eternidad significa actualidad sin resquicios, y que Dios es la actualidad pura (*interminabilis vitae tota simul et perfecta possessio*), tampoco tengo nada que oponer, salvo que así no es posible la distinción trascendental del ser del hombre del ser fundamental, y que de esa manera hacemos una metafísica de lo actual.

4. EL MONISMO: LA CONFUSIÓN ENTRE ACTO Y ACTUALIDAD

Se trata de ser realistas, de mantener que lo primero es el ser. Pero si el primer trascendental es ser como actualidad, entonces eso lleva al *monismo*, a decir que no hay más que un único ser, porque la actualidad es la unicidad con la única posibilidad de multiplicidad que da el decir que hay realidades que son múltiples porque no son enteramente actuales. La única distinción que permite es la de que hay seres que son más o menos actuales, seres que nunca han dejado de ser actuales, Dios (la teología astral de Aristóteles) y el alma, que en un momento fue creada pero que será siempre. Esta es la única distinción que cabe entre actualidades más o menos duraderas o más o menos firmes. Dejar de ser significa dejar de ser actual. Este es el sentido que tiene el no ser en la filosofía clásica. Es evidente que “el ente es y el no ente no es”¹⁰ de Parménides se establece en términos de actualidad. ¿Qué diferencia hay entre una sustancia que se corrompe y otra que no se corrompe, entre una sustancia material y otra que no es material? Que la sustancia corruptible, siendo actual, puede dejar de serlo y la otra no. ¿Hay distinción? Ciertamente hay distinción. ¿Es suficiente? A mi modo de ver no, si el ser de que se ocupa la metafísica y el ser de que se ocupa la antropología son trascendentalmente distintos, porque desde la actualidad sólo cabe que sean muy distintos, pero no trascendentalmente distintos. Lo que es actual pero menos y lo que es más intensamente actual, es una cuestión de participación, de grados. Eso lleva a una metafísica descendente, y entonces el hombre aparece como un intermedio entre la materia y Dios, etc. Dicho de otra manera, ¿se quiere ser un metafísico actualista, sostener que la perfección del ser se mide en términos de actualidad, mantener que la verdad es la manifesta-

¹⁰ DK 28 B 2.

ción misma de la actualidad? En esa tesitura es obligatorio preguntar: ¿acaso no se queda corto?, ¿no se cerrará demasiado pronto la investigación? Porque si es así no podemos hacer otra cosa sino repetir lo que dijo Parménides; la metafísica no sería sino un comentario a Parménides.

Aristóteles intenta la rectificación de Parménides con el principio de contradicción a nivel del juicio, haciendo compatibles el ente con el no ente pero no a la vez. Platón lo hace de otra manera. Se trata de lo que él llama el parricidio, que consiste en admitir la pluralidad, en distinguir ideas, en repartir la actualidad entre las ideas, y con ello llega a un éxtasis, a una especie de entusiasmo, porque todo depende de la supersustancialidad, de lo que está más allá de las ideas, etc.¹¹. Eso luego desemboca en Plotino, se quiera o no se quiera, pues eso es el uno, la trascendentalidad del uno. Sobre esto se formulan muchas veces las llamadas teologías negativas¹²; Dios es supersustancial. Esto, cómo lo diría, para un místico quizá sea una experiencia o algo así, pero no es filosofía.

Insisto en esto porque es crucial. Si no sabemos cómo conocemos el ser del hombre y no sabemos cómo se conoce el ser de la metafísica, tampoco podemos establecer la antropología trascendental. Si atribuimos al conocimiento carácter constructivo caemos en simetría y si atribuimos a la realidad la actualidad característica de la operación de conocer se nos hace imposible incluso el tema de la metafísica, porque acto y actualidad no significan lo mismo. Naturalmente esto también es otra propuesta. Confundir acto y actualidad me parece, efectivamente, que es confundir dos asuntos suficientemente distintos. ¿Por qué el acto de ser iba a ser actual? Cuando Aristóteles se plantea el problema del movimiento aparece un acto que no es actual: el acto del ente en potencia en tanto que en potencia. Precisamente porque el acto del movimiento no es un acto actual, sino que es un acto continuo, hay movimiento en la medida del “se movía” y el “se moverá” (*movebitur* y *movebatur*). Entonces, es evidente que ahí no hay pura actualidad. Ahora bien, precisamente porque no es actual, se dice que es un acto imperfecto.

Cuando se dice que el movimiento es un acto imperfecto porque no es actual, se confiesa que el acto se mide por la actualidad y si a un acto le falta actualidad es un semi-acto. Pero el movimiento no se entiende, porque solamente se puede entender lo actual y como el movimiento no es actual, se ignora el movimiento. Tenemos entonces un tejido de palabras con las cuales se está queriendo justificar el movimiento pero no hay manera de entenderlo. ¿Qué quiere decir un acto en potencia en cuanto que en potencia?, ¿no es un trabalenguas?,

¹¹ Cfr. PLATÓN, *República*, 509 b s, donde se habla de *epékeina tes ousias*.

¹² Ese tipo de teología es neta en el Pseudo-Dionisio, que tanto influjo tuvo a lo largo de la Edad Media. El mismo Tomás de Aquino, por ejemplo, también usa la supersustancialidad para referirse con ella a los ángeles o a Dios.

¿cómo va a haber un acto en potencia en tanto que potencia si la potencia sigue siendo potencia?, ¿qué quiere decir potencia en acto? No se entiende, se resbala, aparecen aporías porque se ha establecido que acto significa actualidad y que lo que no es actual no es acto. Por tanto, si se dice que el movimiento es un acto pero que no es actual se cae en la perplejidad; se despacha el asunto diciendo que es un acto imperfecto.

5. PROPUESTA DE SOLUCIÓN: EL ABANDONO DEL LÍMITE MENTAL

La solución de las dificultades aludidas, a mi modo de ver, es clara: la superación de *la presencia, que es el límite mental*. Solamente podremos progresar, hacer una buena metafísica y no una metafísica prematura, si llegamos a los temas de la metafísica abandonando el límite mental, es decir, excluyendo que el ser de que se ocupa la metafísica es el ser actual, y llegaremos así a la temática de la antropología también en esa misma medida, negando que sea actual el ser del hombre. Repito: aquí, ser no significa acto actual. Acto es una noción de la que no se puede prescindir. Ser significa acto, pero no actual; sólo es acto actual el acto de conocer cuando el acto de conocer es una operación, pero sólo eso.

La realidad física no es actual. Esto ya es una cosa que se pregunta Tomás de Aquino en la exposición al *De Trinitate* de Boecio¹³. Tal como nosotros conocemos, dice, lo conocido en tanto que conocido es inmaterial, es decir, actual; pero con eso tenemos que conocer lo físico. Entonces tenemos que conocer con lo inmutable e inmaterial lo mutable y material, y se pregunta ¿cómo es posible? Esto lo plantea como una gran dificultad a la que conviene hacer caso. Esta es una aporía tremenda que Tomás de Aquino resuelve diciendo que nosotros conocemos principios, pero que no conocemos quiddidades¹⁴. Conocemos actualmente, pero conocer actualmente lo que es mutable y material es sólo conocer principios, no *quidditates*. Eso es lo que nos ocurre con el alma, que la conocemos por sus actos, de los que ella es principio, y con Dios, que lo conocemos por sus criaturas, de las que Él es principio. Pero el alma no es sólo principio, sino que también es *quidditas*.

Entonces conocemos lo material móvil de modo actual, sólo por principios; de esos principios puede subirse a otros principios más altos. Si se admite una cierta movilidad en el conocimiento, aunque no como tal, sino en la facultad, entonces también tenemos principiación. Tomás de Aquino dice incluso más: a la metafísica no le corresponde el conocimiento de las quiddidades, sino que

¹³ Cfr. *In Boethii De Trinitate*, ps. 3, q. 5, a. 2, ag. 1.

¹⁴ Por ejemplo, *De Veritate*, q. 4, a. 2 ad 8; *Summa Theologiae*, I, q. 13, a. 8 ad 2 y q. 29, a. 1 ad 3; *De Potentia*, q. 9, a. 2 ad 5.

puede afrontar principios más o menos altos, pero el conocimiento quiditativo sólo le corresponde a la teología sobrenatural. El conocimiento quiditativo del alma nos está vedado (es la famosa *duplex cognitio*; cabe un conocimiento quiditativo del alma pero no lo tenemos). Cabría tener un conocimiento quiditativo de Dios, conocimiento esencial de Dios, pero eso es la visión beatífica¹⁵. Las realidades superiores a las causas físicas las conocemos en tanto que son principios, pero como no se agotan en ser principios hay algo en ellas que ignoramos, justamente aquello que no tienen de principio, y eso es lo esencial, aquello que no principia a otra cosa, sino aquello según lo cual algo consiste en sí mismo, es actual. Lo que quiere decir con esto es que las actualidades superiores al conocimiento humano se nos escapan. De lo superior a nosotros captamos lo que tiene de principio y trepando por lo que tiene de principio llegamos a lo que tiene de superior a lo físico. Pero en ese caso hay que decir que la metafísica se ocupa de principios; el tema de la metafísica es el tema del fundamento.

Pero Tomás de Aquino no se ha librado de la actualidad. Primero, porque compara la inmaterialidad, la inmutabilidad de nuestros conceptos, con aquello sobre lo que versan nuestros conceptos, con los principios de la realidad física. El concepto de caballo es inmaterial e inmóvil, pero el caballo real es material y móvil. Entonces tendremos conocimiento del caballo en sus principios. Si el caballo no fuera más que sus principios tendríamos un conocimiento suficiente del caballo, pero si no, hay que decir que en una mosca hay más realidad que en la mente de todos los filósofos¹⁶. Entonces, cuando se trata de los más altos principios, hay que decir que los conocemos como los más altos principios, pero como no se agotan en ser principios no los conocemos en su ser. ¿Qué quiere decir que no se agotan en ser principios? Que son actuales, salvo que digamos, y mi propuesta entraría por ahí, que la realidad no es sólo principios y, desde luego, que la actualidad no se le puede atribuir.

Considero que Tomás de Aquino no abandona la actualidad. Hay realidades que son sólo principios y basta conocerlos para conocer suficientemente esa realidad. Pero hay realidades que no se agotan en ser principios, y esas son las realidades espirituales; todas las vías de Tomás de Aquino son vías que acaban en Dios como principio, el primero en el orden causal. ¿Pero eso es conocer la quididad de Dios? A veces esto se dice incorrectamente. Se dice: podemos conocer la existencia de Dios aunque no su esencia; pero entonces ¿qué conocemos? Eso, en Tomás de Aquino, quiere decir que en Dios conocemos que es principio, pero en tanto que es esencia no es principio de las criaturas. Eso quiere decir que Dios existe aunque no conozcamos su existencia como existencia

¹⁵ Cfr. *S. Th.*, I, q. 1, a. 7 ad 1.

¹⁶ Cfr. *Devotissima expositio super Symbolum Apostolorum, proemium*.

divina, pero, naturalmente, conocemos su existencia en cuanto que es principio de las criaturas.

Esas declaraciones, que son muy juveniles pero que presiden la filosofía de Tomás de Aquino, se pueden entender de dos maneras: o decir que hay algo que no es principio porque es pura actualidad, o decir que hay algo que no es principio, no porque sea pura actualidad, sino porque ni es actualidad ni es principio. El ser espiritual es más que principio, pero eso no quiere decir que sea actual. No se debe ni extrapolar la presencia mental a la realidad física, ni incurrir en la simetría aludida.

Según la declaración tomista se conocen principios. Se conoce la realidad como principio, el alma en tanto que principio y a Dios como primer principio de las criaturas, pero Tomás de Aquino no da un paso más. Por otro lado Escoto dice lo mismo. El *Tratado acerca del Primer Principio*, de Escoto, es un tratado metafísico, pero teológicamente Dios no se conoce como primer principio, sino que se conoce la esencia de Dios. ¿Qué es la esencia de Dios? La infinitud. Dios como esencia, dice Escoto, es la infinitud. ¿Pero esa infinitud es actual? Porque si lo es ¿en qué se distingue Escoto de Espinoza?

Con todo esto sólo quiero indicar que acto no significa actualidad sino en el caso del conocimiento operativo. El acto que no sea actual no puedo conocerlo con un acto cognoscitivo que sea operativo, sino con un acto cognoscitivo no operativo; para ello habrá que abandonar el límite mental; hay que decir que el conocimiento operativo, que no es constitutivo sino presencia, no es el conocimiento de la realidad *qua* realidad, o el conocimiento del acto que no es actual, y eso tanto si ese acto es el acto de ser del hombre como si es el acto de ser del universo o el acto de ser de Dios.

6. EL SENTIDO ANTROPOLÓGICO DE LA DISTINCIÓN REAL

También podemos sacar a colación al respecto la distinción real. Me parece que la última palabra de Tomás de Aquino es la distinción real, según la cual se distingue *essentia* y *esse* en la criatura, y es la que permite distinguir a la criatura de Dios. En la criatura el acto de ser y la esencia son distintos realmente; en Dios el acto de ser y la esencia no son distintos realmente. Pero después de esto, ¿qué quiere decir conocimiento quiditativo?, ¿cabe conocimiento quiditativo del acto de ser? Es decir, comparemos lo que hemos averiguado de la exposición de Tomás de Aquino al *De Trinitate* de Boecio con la distinción real. Ahí dice que la esencia se compara con el ser como potencia al acto, y el ser con la esencia como acto en la criatura. Pero después de esto, ¿qué quiere decir que no tenemos conocimiento de la quididad?; ¿es que el acto de ser posee una quididad?, ¿pero cómo va a ser una quididad si la esencia es realmente distinta del ser?, ¿y

cómo se puede decir que la identidad *essentia-esse* en Dios es tal que en Dios la esencia es una quiddidad? Imposible.

Si el acto de ser en la criatura no es una quiddidad, en Dios menos, salvo que digamos que esa distinción *essentia-esse* hace equívoca la superioridad del acto respecto de la potencia. Si decimos que es distinto el acto de ser de la esencia y que la esencia es potencia, entonces se trata de un acto al que le falta algo. Pero ya no podemos decir que el acto es superior a la potencia. Si comparamos la esencia con el acto de ser como la potencia con el acto, lo que se dice que es esencia de Dios como idéntica al acto de ser tiene que ser como una superesencia, pero no la esencia que es potencia; porque la esencia divina no es potencia, no se compara con el acto de ser como potencia, sino que es idéntica al acto de ser.

Cuando la esencia es distinta del ser, entonces criatura; cuando la esencia no es distinta del ser, entonces Dios. Pero si la esencia es distinta del ser, la esencia es un tipo de esencia y el ser también es un tipo de acto de ser, por decirlo así, y cuando el acto de ser es idéntico a la esencia, la esencia es de otro tipo. No puede ser una esencia que sea del orden, ni siquiera parecida, de la esencia que es distinta del acto de ser. Es evidente que no, porque entonces estamos jugando con piezas de rompecabezas; si las separamos, criatura; si las juntamos, Dios.

El acto de ser de la criatura no se distingue del acto de ser de Dios porque sea distinto realmente de la esencia, sino porque es creado. Si no, caemos en una especie de indiscernimiento del acto, en una consideración unilateral. El acto de ser de la criatura se distingue del acto de ser de Dios porque el de la criatura es creado. Es una distinción en la línea del acto de ser que en un caso, o consecutivamente, es una distinción con la esencia y en el otro caso no. Ahora bien, ¿qué quiere decir entonces que el *Ipsum Esse Subsistens* reduce a acto de ser la esencia? Eso es lo más alto y más sublime y hay que afrontarlo de otro modo. Si decimos que la metafísica es distinta de la antropología, el tema se puede afrontar metafísicamente y antropológicamente. Si la ampliación trascendental permite decir que el ser del hombre no es fundamento, entonces ese aserto de Tomás de Aquino según el cual no conocemos quiddidades es un planteamiento metafísico, pero no tiene que ver con la antropología, pues desde la antropología eso no se puede decir. Dicho de otra manera, si la distinción real también tiene lugar en el hombre y la distinción real en el hombre es distinta de la distinción real en otras criaturas, porque la metafísica es distinta de la antropología con una distinción trascendental, entonces se puede tratar del *Ipsum Esse Subsistens* desde un planteamiento que no es metafísico.

En definitiva, creo que el hallazgo de la distinción real es espléndido, pero no puede ser una consagración de la metafísica como única filosofía primera, como único planteamiento trascendental, sino al revés; si hay actos de ser distintos también se distinguen las esencias y las distinciones entre el acto de ser y

las esencias también serán distintas. El acto de ser del hombre se distingue de la esencia del hombre, y ese acto de ser del hombre distinto de su esencia será también distinto del acto de un ser que tenga carácter de fundamento y de su esencia. Hay una distinción entre criaturas en tanto que criaturas. Pero es patente que eso de que todo acto es actual hay que abandonarlo en este punto.

Después de establecer la distinción real no se puede mantener que todo acto es actual. Eso equivale a decir que la distinción real sólo se puede conocer si se abandona el límite. Tomás de Aquino lo afirma: la distinción real solamente se puede conocer por *separatio*¹⁷. Pues bien, lo que llama él *separatio* es el abandono de la actualidad. Creo que es claro que si no detectamos y abandonamos la actualidad de modo que no tengamos que extrapolarla no podemos distinguir realmente la esencia del ser, o ¿es que vamos a decir que el *esse* es la actualidad de la esencia? Eso plantea graves problemas, porque ¿cómo va a ser la actualidad de la esencia distinta realmente de la esencia? Estamos de nuevo es un problema de piezas, y así no hay quien entienda la distinción real. Esto es algo que los tomistas dicen continuamente: todos los que niegan la distinción real entienden a la *essentia* y al *esse* como cosas; la cosificación del *esse* y la cosificación de la *essentia* hacen imposible entender la distinción.

Si entendemos cuál es el sentido metafísico de la distinción real podremos preguntarnos por el sentido antropológico. Pero antes podemos insistir en que la filosofía sólo ha hecho metafísica y no ha llevado a cabo la ampliación trascendental porque ha confundido el acto con la actualidad.

Si confundimos acto con actualidad sólo podemos decir que el hombre es más actual que otro ser y que Dios es el eternamente actual. Es un asunto de más y menos actualidad. Pero después de la distinción real de Tomás de Aquino eso nos invita a decir que quizá la distinción real *essentia-esse* es distinta en la antropología que en la metafísica, pero en ambos casos es menester abandonar la actualidad, porque si no, no es pensable, no es formulable la distinción real, porque sólo se podrá hablar de la esencia o del ser como actuales, pero no como realmente distintos de lo actual. Tanto es así que Tomás de Aquino asimila la esencia a la potencia, pero ¿no habíamos quedado en que la potencia no es actual? Y hasta tal punto no lo es que Aristóteles la formula por negación de lo actual. Entonces, ¿qué quiere decir que conocemos principios y que no conocemos quiddidades?, ¿que las quiddidades hay que reservárselas a la teología? ¿No se ve que no puede ser eso?; ¿qué queda pendiente? Abandonar la actualidad.

La primera persona que se dio cuenta por donde quería ir con mi propuesta me dijo: sí, pero eso que tú quieres hacer, el abandono del límite, no es posible, está fuera de nuestras posibilidades. Contesté que sí se puede si la libertad es trascendental. No es que no lo podamos hacer, sino que no hace falta hacerlo, ya

¹⁷ Cfr. *In Boet. De Trin.*, q. 5, a. 3.

que es libre hacerlo. El asunto de si es posible o no es posible me envía a la libertad; si no soy trascendentalmente libre me quedo atado a la actualidad. Si quedo atado a la actualidad aparecen otras dificultades, una de ellas es que quizá no sea capaz ni de actualidad, porque la actualidad no se destaca como operación y el conocimiento *a priori* se confunde con algo que no es conocimiento. Un conocimiento actual que no dependa de una libertad, ni siquiera es posible como conocimiento porque el conocimiento o es *a priori* distinto de todo o no es conocimiento. Esta tesis, por otra parte, es aristotélica; Aristóteles dice que el conocimiento es nada, porque si es algo, si está identificado ontológicamente con algo, se obtura y no se puede conocer. El alma puede ser en cierto modo todas las cosas porque no es ninguna de ellas.

Aquí aparece un trascendental: *el intelecto es trascendental; el intelecto humano es la persona*; lo que Aristóteles llama *nous poietikós* es la persona, porque estar separado de todo, no ser nada, es libertad. La libertad es el *intelecto agente*, o el intelecto agente es la libertad; el inteligir *ut actus* es libertad, es persona. Con esto barremos del mapa el *sujeto trascendental* kantiano. Kant se equivoca cuando afirma que la trascendentalidad del sujeto consiste en que piense lo que piense en cualquier caso pienso. No, piense lo que piense me distingue radicalmente de lo que pienso, porque si no, no lo puedo pensar. Insistiré en esto, en que el intelecto agente es nada quiditativo, nada actual; lo actual es lo conocido, pero, radicalmente, el intelecto es *esse, actus essendi*, y la radicalidad del intelecto me está indicando la libertad. La trascendentalidad es clara, y lo es respecto de la verdad; el intelecto no es la verdad.

El ente se dice de muchas maneras, en cuanto real y en cuanto verdadero. ¿Y el intelecto? Es real, pero no siendo nada, porque si fuese *a priori* algo, no conocería nada, no podría ser intelecto de ninguna manera, porque le falta lo más característico, la transparencia pura, no una luz luminosa sino la luz intrínseca (*lumen de lumine*, dice el *Credo* del Hijo). El intelecto es la luz que es transparente en sí misma; es la luz que lo puede entender todo sin causar nada. Entonces, ¿se le puede atribuir actualidad? No se puede. Los tomistas distinguen lo inteligible en acto y lo intelectual en acto, pero lo inteligible en acto lo es porque existe lo intelectual en acto. El intelecto *ut actus* no es el inteligible en acto, porque si lo fuera se oscurecería, y no tendría esa interna transparencia según la cual puede serlo todo sin causar nada; solo así es posible la verdad. El intelecto no es la verdad. Empezamos a darnos cuenta de la libertad en cuanto nos damos cuenta de que el intelecto está libre de todo, su libertad lo vincula a la intelectión pero lo distingue radicalmente de lo inteligible. El intelecto es trascendental *qua* intelecto y correlativamente la verdad es trascendental; si el intelecto no es trascendental, la verdad no es trascendental. No se puede decir que la verdad es un trascendental *relativo*; eso es poco, eso es un planteamiento metafísico del trascendental verdad. No, la verdad es un trascendental *coexistencial* con el

intelecto. Por tanto, hay que ir mucho más allá de la tesis según la cual el ente se dice de muchas maneras.

Una de las razones por las cuales digo que si no se abandona el límite mental no se puede avanzar en metafísica ni distinguir la metafísica de la antropología con el alcance que es preciso, es para que la noción de libertad no esté sujeta a una perplejidad última, o se formule de acuerdo con unas nociones que la hacen incoherente.

Voy a transcribir unas frases de un trabajo del año 1967, publicado en la revista *Palabra*¹⁸. “El creacionismo forma parte del mensaje cristiano de una manera esencial, hasta tal punto que fuera del cristianismo la noción de creación no se abre paso, al menos en la cultura occidental. Evidentemente la filosofía griega no conoce la noción de creación. Digo al menos en la cultura occidental porque en algunas preculturas, no en las viejas culturas, sino en lo que la antropología cultural suele llamar preculturas, quizá la idea de creación esté presente. Los pigmeos seguramente la poseían, y también los ya extintos patagones parece que conservaban esta noción. Bien, pues creación significa dos cosas: primero, que la distinción más importante que se puede establecer no es aquella que se establece entre lo que se mueve y lo inmóvil, la gran diferencia griega, o entre lo transitorio y lo inmóvil, vinculado también con esto, sino que la distinción entre ser y nada es superior a esas otras distinciones”.

7. LA NOCIÓN TRASCENDENTAL DE DIFERENCIA

Si decimos que la antropología se distingue de la metafísica, tenemos que estudiar bien qué significa *diferencia*. Esta es una noción clave porque diferencia se puede tomar de muchas maneras, se pueden apreciar diferencias de uno u otro tipo. A veces ciertas diferencias, que por otra parte son innegables, pueden tomarse como las últimas, pero quizá haya diferencias más grandes; pues bien, tiene que haber una gran diferencia para que la antropología pueda ser distinta de la metafísica sin que eso lleve consigo una ruptura de lo trascendental, sin que la ampliación trascendental lleve consigo una incoherencia respecto de lo trascendental mismo. Lo trascendental se suele decir que es lo universalísimo, lo transcategorial, y eso hay que hacerlo compatible con la diferencia. Si hay unos trascendentales metafísicos y unos trascendentales humanos estamos conmoviendo la noción de trascendental misma, puesto que por trascendental se entiende lo que trasciende las diferencias. Para que se mantenga la noción de

¹⁸ Este artículo, corregido y bajo el título *Conciencia de crisis en la cultura contemporánea*, se encuentra recogido en *Presente y futuro del hombre*, Rialp, Madrid, 1993, 128-148. Sólo la primera parte de la cita se encuentra en esta versión corregida, en la p. 138.

trascendental, sin que la noción de diferencia afecte a la noción de trascendental, hay que decir que *la diferencia también es trascendental*¹⁹.

La noción de trascendental no está bien enfocada si nos atenemos exclusivamente a la noción de universalísimo, porque esto no es más que un modo de distinguir lo categorial de lo trascendental. Respecto de lo categorial se puede admitir que trascendental signifique transgenérico, si es que las categorías son los géneros supremos. Lo transgenérico mantiene la sugerencia de que es lo más universal de todo, por eso se suele decir que la noción de ente, en cuya trascendentalidad más se ha pensado, es lo universalísimo y se justifica que lo trascendental sea transcategorial porque tanto los accidentes como las sustancias son o no se podría hablar de ellos; la entidad está más allá de las categorías porque es más universal.

Me parece que es una manera de ver lo trascendental que está bien, pero que es poco, porque nos lleva al *uno*; vamos a la unidad del ente, esa es la universalidad; lo universalísimo sería el ente como unidad. Creo que debe decirse que la *diferencia* debe ser una noción primaria, tan primaria como la unidad, porque de lo contrario no podría decirse que hay diferencias entre personas, y es evidente que si no hay diferencias entre personas no existe la persona. No se puede decir que para que la persona sea universal tiene que ser universalísima porque ser universalísimo es contradictorio con ser persona; la persona es lo absolutamente irreductible. La noción de persona no es que no sea universalísima, sino que incluso la palabra persona ya designa mal; la persona es *cada quien*. Tanto significa “cada quien” que la misma noción de persona puede llevar a confusión: hablamos, por ejemplo, de las personas, en universal. Pero eso no es correcto, pues o hay diferencia entre las personas o no hay personas, no existe la persona. O las personas son radicalmente diferentes o no hay personas. Por tanto aquí no podemos funcionar con universalidades ni con síntesis ni nada parecido, y esto nos obliga a decir que o pensamos la diferencia como trascendental, y no sólo desde el punto de vista de la unidad, o no pensamos bien la trascendentalidad.

7.1. La distinción ser-nada

Por tanto hay que buscar las distinciones y tratar de ver cuál es la diferencia más importante, aquella que no se puede subsumir en la unidad del ente, por decirlo de alguna manera, como no sea de manera un tanto artificial. Lo que se mueve y lo inmóvil, lo transitorio y lo permanente..., todo eso se toma desde el

¹⁹ En *Antropología trascendental* I, 130, Polo desecha la noción de “diferencia”, haciendo ver que es meramente lógica y, por tanto, no es trascendental. Aquí, en cambio, la usa, pero indicando que cuando se la entiende como “distinción” sí es trascendental. Por eso distingue entre diferencias mayores o menores. La precisión terminológica de Polo es posterior a este curso de doctorado, aunque la tesis que sostiene es la misma.

punto de vista de la actualidad: lo actual o lo inactual. Pero la distinción entre *ser* y *nada* es más radical que la que pueda haber entre lo inmóvil y lo móvil, porque lo inmóvil se distinguirá de lo móvil, pero no por eso es nada. La diferencia ser y nada es mayor. Es evidente también que esa diferencia no fue pensada por los griegos. Incluso se podría decir más, a saber, que el problema es si se puede pensar la nada, si la diferencia ser-nada es una diferencia pensable, o lo que es lo mismo, preguntarnos acerca de cómo surge la noción de nada.

El profesor Alvira²⁰ sostiene que la noción de nada solamente se puede formular en orden a la voluntad. Si no tuviéramos voluntad no sospecharíamos la nada; la voluntad puede abrirse a la nada, puede dirigirse a nada y sólo porque aparece ahí, el pensamiento puede tener la noción de nada. Aun así, sigue siendo un gran problema si la nada es pensable o no es pensable. Pero sea pensable o no, la diferencia ser-nada es superior a la diferencia móvil-inmóvil; es más diferente el ser de la nada que lo móvil de lo inmóvil. La trascendentalidad, desde el punto de vista de lo universal, se detiene ante la nada. No puedo decir “ser y nada” y pensar un universal que abarque a los dos. Ser y nada los tengo que pensar como contradictorios. En el *De oppositis*²¹ ser y nada se entienden así. Lo que ocurre es que de esa manera se confunde la noción de nada, se la lleva a la noción de no-ente; pero ¿nada significa no-ente?

El pensamiento griego creía que la diferencia real más importante es la que existe entre lo efímero, aquello que no puede permanecer en su ser, y lo eterno, lo que permanece siempre en su ser. Esto es coherente con la confusión de acto y actualidad; la clave para un griego es la actualidad; lo efímero será lo que tiene poca actualidad, o lo que puede ser actual o puede dejar de serlo, mientras que lo eterno es lo que no puede dejar de ser. Por ello el pensamiento griego no es creacionista. Aquí está la llamada de atención: es que la diferencia entre lo actual y lo no actual no es tan neta como la que se da entre ser y nada. La prueba es que el movimiento para Aristóteles no es actual, sino que es un acto imperfecto; y lo efímero no es la nada, sino aquello que empieza a ser y deja de ser. Pero no podemos decir que la nada empieza a ser y deja de ser, pues eso no tiene sentido. Mientras no nos percatemos de lo radical de la diferencia ‘ser-nada’ no se puede ser creacionista, no se puede hacer una filosofía de la creación, no se puede poner en claro qué significa crear. En el fondo la cuestión estriba en una de estas dos posibilidades: o es verdad que Dios crea o no lo es. Si es Creador hay una distinción entre criatura y Creador, o como dice Tomás de Aquino, que el ser se divide en dos: creado e increado. Si esto es verdad, una

²⁰ ALVIRA, R., capítulo *Nada y voluntad*, en *Reivindicación de la voluntad*, Eunsa, Pamplona, 1988.

²¹ Se refiere al *De quatuor oppositis*, de Santo Tomás.

metafísica que no tenga en cuenta la creación no es una metafísica que ha ido hacia adelante.

Lo mismo puede decirse de la antropología; una antropología que no tenga en cuenta que el hombre es criatura, es una antropología reduccionista. Entonces hay que averiguar si el hombre es criatura o no lo es. Si es verdad que lo es, entonces no considerarlo como criatura no es tratarlo en rigor, es hacer una ontología segunda, una filosofía segunda, pero no primera, porque para la criatura lo primero es ser criatura. Una metafísica que no tenga en cuenta la creación no es propiamente una filosofía primera.

No se puede filosofar dejando de lado el tema de la creación, porque entonces no se hace metafísica, y antropología trascendental menos. Si se intenta una antropología trascendental sin tener en cuenta que el hombre es criatura, sin partir de eso y tratando de esclarecer qué significa, no puede hablarse de antropología trascendental. Se ve, por tanto, cómo lo trascendental tiene que ver con la diferencia. Lo trascendental no es sólo lo universalísimo, porque la diferencia 'ser-nada' afecta a lo universalísimo.

El pensamiento griego no es creacionista. Sí lo es el pensamiento cristiano, que considera que la distinción más radical es la de ser y nada. Los griegos sospecharon esta distinción y la formularon con la noción de *no-ente*, aunque no la tomaron en toda su radicalidad. El creacionismo significa, por el contrario, que el ser es lo más diferente de la nada y no como lo transcategorial, y sólo como lo más diferente de la nada se puede tratar del ser de la criatura. Si el ser no es realmente lo más distinto de la nada no se piensa metafísicamente el ser. Se piensa como lo podría pensar Aristóteles o Platón. Eso está bien, pero no es suficiente.

Una metafísica creacionista es una metafísica que tiene en cuenta la importancia de la diferencia, y que nos pone alerta, porque si no distinguimos el ser de la nada, no entendemos a fondo. Si se sigue sosteniendo que sin tener en cuenta eso se piensa a fondo, hay que negar la criatura. Si el ser se divide en creado e increado, y eso es verdad, quien hace metafísica, o antropología trascendental, no puede olvidarlo ni un momento. Si se olvida en algún momento se transforma en un superficial, o en alguien que dice que dejemos la creación para teólogos o místicos, o en alguien al que le entra miedo, como le pasó a Escoto: sí, Aristóteles, muy bien; pero si somos muy aristotélicos comprometemos la fe. No, no sólo comprometemos la fe, y con ella la distinción entre filosofía y teología, sino también a la filosofía misma.

No es lo mismo, ni puede serlo, una metafísica, o una antropología, que tenga en cuenta la creación y otra que no la tenga en cuenta. Pero ésta es una de las partes de la cuestión, porque creación no significa que el ser se distingue más de la nada que de cualquier cosa, porque la distinción entre categorial y trascendental ante la distinción 'ser-nada', decae o es secundaria. No es sólo esto, sino

que ahora viene una segunda parte, difícil de entender, sin la cual el planteamiento trascendental que propongo no se entiende: la distinción entre la criatura y el Creador.

7.2. La distinción criatura-Creador

El ser se distingue de la nada y esa es una distinción real. Pero todavía hay una distinción mayor, que es aquella que existe entre *lo que se distingue de la nada y Dios*. Si no se tienen en cuenta estas dos distinciones no se entiende la noción de creación. La distinción *criatura-Creador* es mayor que la distinción 'ser-nada'. Es evidente que esta distinción hay que tomarla en serio. Dicho de otro modo, la criatura se distingue más de Dios que de la nada. Hubo algunos que al darse cuenta de esto abocaron a tesis que no son sostenibles. Uno de ellos fue Meister Eckhart, que dijo entonces que la criatura es nada. No, ciertamente no se puede afirmar que la criatura es nada. Después de esto (y no en vano Eckhart y Ockham son contemporáneos, pertenecen a la misma problemática), Ockham afirmó que la criatura es pura contingencia y que para entender a la criatura hay que ser voluntarista. De ahí surge la idea de Dios como totalmente otro, que es característica del pensamiento luterano.

Es explicable que se haya formulado la cuestión de esa manera, pero hay que afirmar que está mal formulada, porque es tan grande la distinción entre la criatura y el Creador que decir que Dios es totalmente otro se queda corto, porque la distinción 'criatura-Creador' no es la distinción 'uno-otro'. La distinción 'uno-otro', por grande que sea, no es tanto como la distinción 'criatura-Creador'. Tampoco tiene sentido decir que la criatura es nada, porque la diferencia criatura-Creador es mayor que la que hay entre el ser y la nada. Ni Dios es el totalmente otro, sino que es mucho más diferente que el totalmente otro, ni la criatura es la nada, porque se distingue de la nada, aunque su distinción con Dios es todavía mayor.

Más arriba se sostenía que si no se renueva la metafísica no se puede hacer la distinción entre antropología y metafísica en sentido trascendental, porque aquí está en juego la noción misma de distinción. Subrayaba que aquello que se trata de entender es la mayor distinción en sentido real. Tomás de Aquino habla de la distinción real *essentia-esse*, pero hay quienes la han entendido así, como la distinción uno-otro, y así no se puede entender la distinción real, porque la distinción *essentia-esse*, que es correlativa con la distinción *criatura-Creador*, es mayor que la distinción *uno-otro*. A su vez, la distinción entre 'uno-otro' puede ser más o menos distinción; el cenicero es otro que la mesa, pero una persona es más otra que otra persona (lo que se suele llamar irreductibilidad del ser personal). Veíamos que el intelecto agente, dice Aristóteles, en cierto modo es nada; también la distinción entre lo intelectual en acto y lo inteligible en potencia. La

distinción entre la persona como el yo que ve, digámoslo así, y lo que ve, es mayor que la distinción uno-otro.

Esto nos alerta bastante, está relacionado con muchas cosas que tienen que ver con el entusiasmo con que uno filosofe. Si no tenemos en cuenta la importancia de la diferencia podemos caer en la indiferencia. Una pregunta que suele surgir en torno a esto se puede formular así: si la diferencia entre Dios y la criatura es la máxima diferencia, ¿eso no significa que la criatura es irrelevante? En respuesta cabe señalar que sostener que el hombre es nada es decir muy poco del hombre, porque la diferencia entre Dios y el hombre no es la diferencia entre el ser y la nada; por lo tanto es imposible que el ser sea la nada. La diferencia es mayor y, precisamente por eso, tampoco Dios es el absolutamente otro, como dice Lutero, o como también dice Horkheimer, cuando este autor descubrió a Dios, pues terminó siendo teísta; también para él Dios era el absolutamente otro. Pero Dios no es el absolutamente otro, sino el *absolutamente distinto*.

Es muy poco ser otro para ser absolutamente distinto, porque entre uno y otro puedo establecer una síntesis, puedo admitir un tercero. ¿Pero cuando dicen que es el absolutamente otro están diciendo que no hay posibilidad de síntesis? Si es uno y otro, hay síntesis. Hegel les puede. Si la diferencia es negativa les puede Hegel porque uno y otro no agota la diferencia: la universalidad que abarca a uno y otro. Pero por ahí nos vamos al proceso al infinito; es el problema del tercer hombre en Platón, que se le plantea porque no distingue bastante, es decir, porque no piensa la distinción en sentido trascendental. Eso ningún griego lo ha hecho y tampoco ningún moderno, aunque los modernos han sido alertados sobre la importancia de la distinción, porque el pensamiento moderno depende del cristianismo.

Insisto: Dios no es lo absolutamente otro, sino lo absolutamente distinto. Comprendo que exponer esto es difícil, pues hay muchas dificultades de expresión e incluso por cuestiones de rapidez en la exposición, y el empleo de un lenguaje proposicional, que en rigor no es correcto, no es adecuado para el asunto. La distinción entre juicios positivos y negativos, entre afirmativos y negativos, es muy poca distinción al lado de ésta. Si proposicionalmente establezco que el hombre no es Dios, está mal establecido, tengo que encontrar el modo como eso se conoce, es decir, con qué acto de conocer puede establecerse. Queda planteado también al decir cómo se piensa la nada. Desde luego objetivamente no puedo pensar la nada. Si se intenta pensar la nada con el pensar objetivo se está pensando algo, y algo no es la nada. O como dice Descartes, de la nada no se puede predicar nada; claro que no, pero es que no se trata de predicar. En rigor, cuando Hegel dice en el principio de la *Ciencia de la Lógica* que el ser es la nada, lo que quiere decir es que el ser no tiene predicados. En el comienzo ser, pero no puedo decir ningún atributo. Nada no es más que la au-

sencia de atributos de la indeterminación primera, la imposibilidad de un juicio en orden al comienzo de la lógica. Además, Hegel es más bien un filósofo del concepto que del juicio; él cree que el conocimiento conceptual es superior al judicativo, porque con el conocimiento conceptual se pueden pensar las síntesis, y en cambio con el juicio no. Esto es interesante para alguien que quiera hacer una filosofía del juicio. El asunto, como puede verse, es complejo.

Se está exponiendo por qué último motivo hay que abandonar el límite. Hay que abandonar el límite, porque si no se abandona el límite estas diferencias no se pueden pensar. El límite es la operación cuyo conocido es un objeto. Insisto en que alguno me ha dicho que eso es imposible. ¿Es imposible pensar una diferencia mayor que la que se establece con un juicio negativo? No se dan cuenta que de esa manera simplemente hay que negar que la criatura sea un predicado de Dios, o que la nada sea un predicado o un sujeto (de nada no se dice nada; de nada no se predica nada). Sí, pero con eso ¿cerramos la cuestión o tendremos que pensar, si somos capaces de pensar más, una diferencia mayor que las que son pensadas con ese tipo de actos cognoscitivos?

Intentaremos exponerlo de otra manera. Desde un cierto punto de vista se puede decir que como la inteligencia es infinita, porque una inteligencia finita es una contradicción, tiene que ser *capax Dei*, y esto puede proponerse como una prueba de la existencia de Dios. Respuesta: una cosa es que la inteligencia sea *capax Dei* y otra la averiguación del acto por el que la inteligencia puede pensar a Dios; mientras no me lo diga, decir que es *capax Dei* no significa nada, porque puede ser capaz, pero si no ejerce el acto es incapaz, porque sólo sería capaz de Dios como pura potencia, y eso es una bobada, salvo que me lo esté poniendo de forma exclusivamente temática y no *in actu exercitu*, que es como hay que filosofar. Si no filosofo *in actu exercitu* me limito a establecer unas tesis, pero entonces me convierto en un simple coleccionista de recetas. ¿Quiero hacer metafísica? Voy a este fichero de recetas... Filosofar no es registrar fórmulas; si usted no realiza la fórmula, ¿qué significa la fórmula? Nada, *flatus vocis*. Esto es el gran grito de optimismo de la filosofía: ¡vale la pena! ¡Vale la pena la antropología trascendental! La filosofía se justifica si se filosofa. Si es un *vademecum* es la cosa más tediosa que hay. Por eso, la filosofía es el gran reto. Repito: si no se piensan diferencias se cae en la indiferencia y la indiferencia es el tedio.

El ser que se dice creado se distingue radicalmente de la nada. En este sentido se dice que es *extra nihilum*. Pero a su vez es característica del ser creado el hecho de que la creación (en realidad no es un hecho, pero no entraré ahora a ese tema) es *ad extra* respecto del Creador, y lo es de tal forma que la distinción que expresa el *extra nihilum* es inferior a la que expresa el *ad extra*. Objeción que se puede poner a esto: que la criatura no se parece a la nada, pero sí se parece a Dios (*imago*). Ahora bien, no vale esta argumentación, porque la nada no

tiene nada a qué parecerse y yo sí, y además porque una cosa es considerar a la criatura desde Dios y otra cosa es considerar a Dios en orden a la criatura; aquí hay otra distinción.

En términos de diferencia la propuesta es que *extra nihilum* es menos que *ad extra*. Insisto, el ser creado se distingue menos de la nada que de Dios, es más diferente de Dios que de la nada. En la mayoría de los casos esto que para mí es una convicción, no se vive: tenemos miedo a la nada; tenemos miedo a extinguirnos; tenemos miedo a la muerte. Dejamos al margen el hecho de que hemos de encontrarnos con Dios y el hecho de encontrarse con Dios es mucho más serio que extinguirse; o si se quiere, es una extinción todavía mayor que la extinción. Esto es un modo un poco paradójico de decirlo, pero extinguirse no tiene importancia si tenemos en cuenta que Dios me podría recrear. Desde este punto de vista, la muerte se suele ver como una forma de no ser (aunque la muerte no es la nada). Suponer que caemos en la nada (Epicuro) es incorrecto, porque como la distinción con Dios es mayor, aunque cayera en la nada, Dios me estaría llamando, con lo cual caer en la nada no me afecta para nada; lo que realmente me importa es la distinción con Dios, no la distinción con la nada. Vivenciamos la muerte desde la diferencia que hay entre ser y no ser y no desde la diferencia que hay entre estar sin ver a Dios y estar con Él, pero lo segundo es más importante que lo primero. Tomás de Aquino dice que el condenado en cierto modo es nada.

Dios, desde el punto de vista de la Creación es la radical trascendencia, y eso quiere decir que Dios se distingue radicalmente, no se transmuta en criatura de ningún modo; Dios no forma parte en manera alguna de la criatura. La afirmación de que la criatura está más cerca de la nada que de Dios supone que de suyo la criatura es nada. Esto no quiere decir que la criatura sea nada, porque entonces no sería *extra nihilum*, sino que la distinción entre la criatura y Dios es incomparablemente superior que la distinción entre ser y nada.

Vamos a desarrollar lo que esto conlleva. La expresión “Dios y criatura” no tiene sentido. Ahí nos encontramos con la imposibilidad de síntesis, la imposibilidad de universal. No existe ningún sentido posible de totalidad en el que Dios y la criatura sean factores, sean elementos. El carácter copulativo de la “y” es irreal entre Dios y la criatura; Dios y la criatura no significa más que Dios; la criatura no añade nada a Dios, y en este sentido sí puede decirse que la criatura es nada, pero esto es más bien un sentido ontológico de la nada; esto es caer en la cuenta de que la criatura no añade nada a Dios, o sea que no hay más que Dios.

A su vez, esto es incompatible con las interpretaciones de lo divino que se dan al margen de la creación. Al margen de que hay creación, en estas interpretaciones, Dios y lo que no es Dios constituyen un todo (por ejemplo en el panteísmo, que trata de llamar Dios a lo que no es Dios). La idea griega de cosmos es

otra interpretación en la que Dios se compone con aquello que no es Dios. Todo esto es insuficiente; sostener que Dios es la trascendencia creadora implica que Dios es absolutamente extracósmico. Si la diferencia mayor es esa, lleva consigo que 'Dios y la criatura' no significa nada. La conjunción copulativa aquí no vale.

7.3. La dependencia de la criatura respecto del Creador

Demos otro paso. La criatura es una dependencia pura; es una pura dependencia en orden a la cual Dios es la trascendencia absoluta, no el totalmente otro. Por eso, Dios recibe un primer nombre que es el de Señor, no por comparación del señorío humano, sino para establecer la correspondencia entre la dependencia pura y Aquel de quien se depende. De esta distinción surge, por ejemplo, la noción de omnipotencia: aquel de quien depende la diferencia radical entre el ser y la nada es omnipotente.

Todo esto son maneras de darle vueltas al tema, y no tiene sentido si no se tiene en cuenta la diferencia. Decir que Dios es omnipotente parece indicar que Dios es tan potente como yo pero, como vulgarmente se dice, "a lo grande" (sin que esto tenga una intención irrespetuosa). Omnipotencia significa estricta dependencia. Por eso algunos han dicho que la criatura es contingencia pura y Dios la necesidad absoluta. Pero no es así; la distinción entre contingencia pura y necesidad absoluta no es suficiente, no es la mayor diferencia.

El Dios-Todo, el *Pantheos*, ha muerto. Todas las interpretaciones teístas del cosmos caen sin más, de tal modo que la consecuencia que trae consigo la noción de creación es la desacralización, la profanación, si se compara cómo han entendido las culturas al cosmos. El cristianismo desacraliza el cosmos, y luego hace más, pero eso ya es por Cristo. Profanación significa que aquello que se confundía con Dios ya no se confunde con Dios. El cristianismo desdiviniza el cosmos, y los paganos se han dado cuenta de esto. Toda la filosofía moderna depende de la desdivinización del universo. La técnica depende de esto; todo el progreso técnico depende de la desacralización. Quizá sea una manera equivocada de entender la desacralización, pero sin la desacralización sería imposible.

Además, la creación comporta una dependencia radical; la diferencia radical es una dependencia radical. Pero si es una dependencia radical podríamos caer en decir que la criatura es una pasividad radical, porque aquello que depende enteramente no puede ser sino enteramente pasivo. No, la diferencia entre actividad y pasividad no es suficiente, tampoco vale, nos quedamos cortos, hacemos una especie de precipitado, entendiendo en unos términos insuficientes la grandeza de esa inmensa diferencia, que, en definitiva, es inefable. Dependere parece implicar, fuera del Ser del que el ser depende, pasividad pura. Sin em-

bargo eso es imposible, porque una pasividad pura no sería *extra nihilum*, sino todo lo contrario, esa radical dependencia es el acto, el ser de la criatura.

Precisamente porque depende, y la dependencia se entiende sin colapsar la diferencia, la criatura es acto. Por eso, la noción de acto, descubierta por Aristóteles, se intensifica si se cae en la cuenta de que si la criatura fuera pasiva no se distinguiría suficientemente de Dios; para que la diferencia sea una diferencia radical, es menester que la criatura sea acto; Dios crea actos. Por decirlo de alguna manera, el acto creador de Dios es Dios mismo; no se puede hacer distinción al respecto. Pero con lo creado sí, porque Dios, que es acto puro, crea actos, y la diferencia pura es la diferencia en los actos, la diferencia radical es la diferencia de actos.

Esto puede sonar a paradoja, y la paradoja es que su dependencia es justamente la que la constituye como acto, porque como es absoluta, para ella ser es mantenerse en el ser. De aquí es de donde surge la propuesta. Decir que la criatura es una pasividad no vale para pensar la mayor diferencia, por lo mismo que no sirve la noción de actualidad. Para entender el acto, hay que entenderlo como dependencia pura. La pasividad no es dependencia pura, porque como es pasiva ni le va ni le viene. Una pasividad no puede depender del todo, porque en cuanto que es pasiva no pasa nada. Y una actualidad, si admitimos la extrapolación según la cual lo actual es extramentalmente real, es suficiente y, por lo tanto, no es dependiente. Pero es suficiencia como pseudosuficiencia; la suficiencia de la criatura está en que depende (como dice San Pablo: *sufficiencia nostra ex Deo est*²²).

Naturalmente esto se entiende mejor en el orden de la teología revelada, pero aquí estamos en el orden de la filosofía. Sin esto no acepto la noción de acto, y si no se llega a esto se empiezan a establecer incompatibilidades, porque si Dios es el acto, la criatura no es el acto. No, porque si la criatura no fuera acto no se distinguiría suficientemente de Dios. ¿Pero cómo? ¿La criatura no es lo más diferente? Sí, pero lo más diferente no es la distinción entre acto y no acto, porque eso es una diferencia negativa y la negación no es una diferencia total. Por eso la dialéctica es una pseudo-consideración trascendental. Decir que lo más diferente es lo negativamente diferente es no darse cuenta de que lo negativamente diferente es muy poco diferente. ¿Cómo va a ser cualquier criatura suficientemente distinta de Dios si no depende de Dios?, ¿y cómo va a depender de Dios si no es acto? Porque si fuese una marioneta no dependería de Dios, no habría nada que dependiera de Dios sino que Dios estaría moviendo los hilos. Y si a la cuestión ¿dónde está la dependencia?, se contesta que en ninguna parte, con ello, ¿no se ve que se ha anulado la diferencia? Quizá esto sea muy difícil,

²² *II Corintios*, 3, 5.

pero hay que caer en la cuenta de que en cuanto se empieza a reducir la importancia de la criatura, se comienza a reducir la importancia de la dependencia.

Alguien podría objetar, y esto está desgraciadamente muy de moda, que uno es independiente de Dios... “¡Pues está usted loco!”, habría que responderle. Si usted es independiente de Dios no es. No -diría ese demente-, porque si dependo de Dios no soy (Eckhart). Se ha escandalizado; no es usted un filósofo, no ha pensado la diferencia, no se ha dado cuenta de hasta qué punto hay que ir para pensar la diferencia absoluta, digámoslo así. Para que haya una dependencia absoluta, Dios tiene que crear un acto, pero el acto no puede ser actual.

Todo esto no es otra cosa que un intentar mostrar por qué hay que abandonar el límite. Hay que abandonar el límite porque si la criatura es acto actual no es suficientemente acto; ¿y por qué no? Porque si es actual, en tanto que actual no depende. Se podría alegar que si estamos admitiendo un acto actual que es la operación de conocer ¿ese acto es independiente? No, sino que ese acto se conmensura con la intencionalidad; es un acto conmensurado. Ese acto lo es de tal manera que su actualidad es la actualidad de lo intencional, no la actualidad del ser; lo intencional no es en modo alguno el ser. Cuando Tomás de Aquino dice que lo intencional es *esse diminutum*, hay que reconocer asombrados que se ha dado cuenta; se ha percatado por una serie de consideraciones: porque conocer es una denominación extrínseca, etc., pero esto no excluye lo actual. Que haya una entera dependencia no excluye lo actual, pero lo actual se reduce a intención, es intencional; lo que hay en mí independiente de Dios es intencional. Entonces se entiende por qué el hombre puede querer ser independiente, pero entonces se condena a la intencionalidad, a una existencia desexistencializada. Por aquí vislumbramos de qué manera podría ser pensada la nada; pero eso es menos importante. Lo relevante es que tanto más se es cuanto más se depende.

La distinción entre metafísica y antropología es una distinción entre dependencias; para ser libre hace falta ser mucho más dependiente de lo que es el ser que estudia la metafísica. El ser de la metafísica también depende, pero más débilmente y, por tanto, es menos ser; el ser se mide por diferencia, y la diferencia es respecto de Dios; se mide en términos de dependencia. Decir que como soy libre soy autónomo es una tontería, porque si se es autónomo se deja de ser libre; es el enorme error de Kant. Soy libre y por tanto me correspondo con un absoluto, que es el absoluto moral. No, no sabe lo que dice; soy libre y por tanto me correspondo con Dios en diferencia pura, en diferencia completa. ¿Diferencia equívoca? No, porque la diferencia equívoca es negativa y no es suficiente.

¿Cuando se sostiene que hay que abandonar el límite nos estamos refiriendo al conocimiento objetivo proposicional? También al proposicional en la medida que ahí está la actualidad. Si no abandono la actualidad no puedo encontrar un acto que dependa. Por lo demás, cuando se habla de actualidad no nos referimos a lo extramentalmente real. No, lo extramentalmente real no es actual y afirmar-

lo es una extrapolación que anula la intencionalidad. Lo únicamente actual es el acto de pensar. Pero precisamente porque es un acto actual se corresponde con lo intencional; el conocimiento es intencional. Si decimos que el conocimiento construye el objeto, hemos fisicalizado el conocimiento y si encima decimos que eso es actual, la confusión es total. Si el conocimiento es actual no puede constituir nada. Recuérdese que la filosofía moderna va acompañada de la idea de que el sujeto es fundamento y el conocimiento es constructivo y, en consecuencia, habrá que entenderlo en términos causales. Pero eso en modo alguno es así.

Es verdad lo que dice Aristóteles: el acto de conocer no constituye lo conocido, sino que es *posesión inmanente*, pero en modo alguno es una *actio in passio*. Si ese acto lo extrapolamos y decimos que es el acto de ser de las cosas, volvemos a Parménides: lo mismo es ser y pensar; entonces ya no puedo hacer metafísica creacionista, porque si el ser creado fuese actual, no dependería, sería independiente, pero esa misma independencia lo condenaría a ser un acto que se acaba, que no se mantiene como acto, porque en cuanto que es actual, ha llegado a ser acto y no puede ser más. ¡Ser criatura es poder ser más!, y el acto creado es siempre un acto hacia adelante, no es un acto parado; es acto como *actividad*, no acto como *actualidad*. La separación del acto como actualidad del acto como actividad no se capta sin la creación, porque sin la *creatio* tenemos que estabilizar la realidad, porque si no la estabilizamos se vuelve efímera.

Lo que no sigue siendo no es acto, pero si sigue siendo, sigue siendo en tanto que acto, pero no actualidad, porque si la actualidad sigue siendo es una duración, es siempre lo mismo. La creación no puede ser siendo siempre lo mismo si es acto. Por eso acto significa actividad, no actualidad. Eso lo puede pensar un pagano porque si no, le parece que el acto se le disuelve y aparece lo efímero. Pero para un pensador creacionista eso no es la diferencia radical. La diferencia radical implica dependencia, y como implica dependencia el acto es acto hacia adelante, de ninguna manera hacia atrás. Por eso soy tan futurista. Tan futurista, que no admito el tradicionalismo; pero por eso tampoco soy presencialista. En metafísica no puedo serlo y en antropología menos. A veces lo he dicho de forma muy brusca: el hombre no se puede decir que sea sino que *será*, porque la clave es que será, y si no será se suprime la dependencia. Si me muero y me voy a la nada, en ese mismo momento he dejado de depender.

Decía que si intentamos pensar la diferencia más aguda, que no es la diferencia, que ya es muy aguda, entre 'ser-nada', sino la distinción 'criatura-Dios', tenemos que sostener que la criatura *depende* completamente de Dios, o sea, que la criatura no añade nada a Dios, no se constituye al margen. Por tanto, realmente, el intento de erigirse frente a Dios, intento en el que a veces la criatura incurre, es un intento insensato. Ahora bien, la dependencia completa de la criatura no implica pasividad, no se puede entender como distinción entre lo

activo y lo pasivo, como sostienen, por ejemplo, los ocasionistas: Dios es tan absolutamente omnipotente -dicen- que la criatura no puede ser activa de ninguna manera. No, eso es verter la distinción 'criatura-Creador' en términos 'activo-pasivo'. Pero es un error, porque en la distinción 'activo-pasivo', lo pasivo no es suficientemente distinto de lo activo. De manera que hay que sostener que la criatura es acto estrictamente dependiente, y cuanto más depende más acto es. Por tanto, si hay una jerarquía entre las criaturas vendrá por la intensidad de acto de la criatura; si el ser del hombre es más ser que el ser que estudia la metafísica será porque depende más. En consecuencia, la noción de persona, y correlativamente todos los trascendentales personales, más concretamente el que exponemos en este texto, el trascendental libertad, marcan un grado de dependencia y, correlativamente, un grado de acto, un tipo de criatura.

Si las criaturas en tanto que son en acto se distinguen de Dios, evidentemente no se puede hablar de una dependencia radical de las criaturas entre sí, sino que, por así decirlo, en aquello en que se parecen las criaturas es en que todas dependen de Dios, y en lo que se distinguen es en la intensidad de la dependencia. Pero precisamente por eso, aunque puede hablarse de que unas criaturas dependen de otras en algún sentido o en alguna dimensión, lo que no se puede decir es que dependan en tanto que criaturas; de manera que si se puede hablar de independencia entre criaturas, es precisamente porque la distinción entre las criaturas no es tan aguda como la dependencia de las criaturas respecto de Dios. Las criaturas se distinguen con distinción máxima del Absoluto, pero entre sí no se distinguen con una distinción máxima y, justamente porque no se distinguen entre sí con una distinción máxima, es por lo que son independientes, o por lo que la dependencia entre las criaturas es relativa. Hasta cierto punto son dependientes y hasta cierto punto no lo son; no se puede hablar de dependencia radical entre criaturas, porque entonces una criatura sería el creador de las otras. No se puede hablar de grados de creación de modo que haya un primer creado y desde el primer creado haya un segundo creado, y así sucesivamente; ésta es la tesis de Arrio. El arrianismo, condenado como herejía, hace de Cristo la primera criatura desde la cual salen las otras; eso no tiene sentido.

Cabe una pluralidad en el ser creatural. Caben distintos sentidos del ser, los cuales son suficientemente distintos entre sí, pero no tan distintos cada uno entre sí como respecto de Dios. La declaración es ésta: la criatura es el acto en tanto que depende y su dependencia es una dependencia absoluta del Absoluto, y solamente una dependencia puede ser absoluta si es dependencia del Absoluto; solamente una dependencia que es absoluta del Absoluto puede llamarse acto de ser creado. Insisto: no se trata de comparar a las criaturas entre sí; eso se puede hacer, pero no es la consideración más radical. Si la libertad es distinta de la principiación, del fundamento, hay una criatura que es de acuerdo con la fundamentalidad y otra criatura que no lo es de esa manera, sino de acuerdo con la

libertad; es criatura como libertad y no como fundamento. Si la libertad es más que el fundamento, entonces la libertad es más dependiente que el fundamento. Pero precisamente por eso es independiente del fundamento, y precisamente por eso puede ser libertad. Si no es distinta del fundamento no puede ser libertad, pero sólo puede ser distinta del fundamento si respecto del Creador es más dependiente que el fundamento.

Ahora bien, lo que de ninguna manera se puede aceptar es que haya una independencia total, o lo que es igual, que la criatura sea suficientemente, o exista en términos de suficiencia, si por suficiencia se entiende ser bastante. Eso lo expreso diciendo que *crear no es producir algo que ya fuese bastante, porque si se crea lo bastante se rompe la dependencia absoluta*. Esto quiere decir, si no perdemos de vista que criatura significa acto (*actus essendi*), que la criatura no es actual, porque la actualidad sería como la suspensión de la dependencia. Pero eso mismo nos lleva a sostener que el ser de la criatura es un ser que sólo es en la misma medida en que no deja de depender. Por eso el acto de ser no puede ser una actualidad, sino que hay que entenderlo desde el punto de vista de la actividad. La actualidad es una cierta suspensión del acto, o como digo otras veces, es una *exención de ser*; lo actual está exento. Pero el ser en acto no está exento, puesto que es en acto en tanto que depende; por lo tanto, sólo es si sigue siendo, bien entendido que este “seguir” no es temporal. Sólo es si no deja de ser; sólo es si su dependencia no se rompe, si no se suspende en ningún momento. Esto podría expresarse diciendo que la creación es más bien *continua*, que no hay creación sin conservación, o que la conservación no es la conservación de algo ya creado, sino la creación misma.

Cabría objetar ahora que si el ser de la criatura sólo es en la medida en que no deja de ser, entonces los seres que no son personas no son. La respuesta oportuna estriba en sostener que los seres que no son personas no se puede decir que sean seres, sino que son lo distinto realmente del ser; aquí viene la distinción real. Ahora bien, ¿pero existen? Bien, en ese caso hay que tratar cómo son las criaturas no espirituales. Ser en sentido fundamental significa no ser espíritu. Enseguida veremos este asunto.

La exigencia de seguir siendo no afecta a Dios realmente. No se puede decir que el ser de Dios estriba en continuar siendo; Dios no necesita para ser, continuar. Por eso lo de la *interminabilis vitae tota simul et perfecta possessio*, la famosa definición de la eternidad de Boecio, me parece que es insuficiente también para Dios. No, eso desde la actualidad y mientras pensamos con los griegos, está bien. Pero así no se piensa la creación, o se piensa como un tema lateral, o como un asunto que hay que reservar a la teología, pero no se hace una metafísica y una antropología tomando la creación como aquello que es el tema primario. Aunque, insisto, lo que estoy afirmando es una propuesta.

8. LA IDENTIDAD DIVINA COMO ORIGEN

No tiene sentido decir que Dios, para ser, exige no dejar de ser; eso puede llevar a decir que Dios, evidentemente, es inmutable, etc., pero es verlo desde la actualidad. No, hay que decir otra cosa más radical; ¿y qué es más radical que esto? No se trata de mantener, como Brentano, que en Dios tiene que haber movimiento. Brentano alude a una cuestión, pero me parece que lo aquí se mantiene no va por esa dirección, sino por lo más distinto a esa dirección: Dios no necesita continuar siendo porque es estrictamente *el Origen*, su ser es originario. Si pensamos en serio el origen, nos daremos cuenta que ser originario no tiene nada que ver con la actualidad ni con la continuación porque es mucho más radical que todo eso. Si el origen necesitara continuar, en la misma medida en que continuara no sería origen. Es lo que a veces designo de manera muy rápida con el vocablo *identidad*.

Si objetivamos la identidad no la entendemos, porque la identidad es absolutamente originaria, de manera que lo que tiene de idéntico es lo que tiene de originario; el constitutivo formal de la identidad, por expresarlo con otra terminología, es la *originariedad*; si la identidad tuviera algo de constitucionalidad, tuviera que seguir siendo, entonces dejaría de ser identidad, origen. Dios es, como dice la Patrística y se recoge en algún concilio, *fons et origo totius divinitatis*²³, y a eso le corresponde el nombre de Padre. Es un misterio que, hasta cierto punto, puede vislumbrarse, pues no es contradictorio que el Padre tenga un Hijo. Pero no podemos ceder en ningún momento en dejar de mantener que la identidad o es originaria o no es identidad. Si es originaria es identidad en tanto que originaria, pero no al revés. O sea, la misma formulación de la noción de identidad es insuficiente para entender la identidad; o la identidad la llevamos al origen, absolutamente antes que nada, o cualquier formulación de la identidad es insuficiente. Si objetivo la identidad no estoy conociendo la identidad tal como es, estoy aludiendo a ella intencionalmente, si se quiere, pero no me doy cuenta de qué significa la identidad como acto de ser. Lo que tiene la identidad de identidad es lo que tiene de origen. También ésta es una expresión inadecuada, es sólo una indicación.

La exigencia de continuar en el ser para ser no afecta a Dios, sino que esa exigencia es de la criatura; de ahí procede la menesterosidad de la criatura. La dependencia de la criatura es actividad: la criatura exige ser mantenida en su ser y esto es el acto de ser de la criatura. Pero a Dios eso no le corresponde, sino que hay que llamarlo acto puro de ser como actividad absolutamente originaria. La identidad, o es absolutamente originaria, es el origen, o no es identidad; la identidad como identidad es el origen y no otra cosa. Ahí Plotino se equivocó porque dijo que si era así, Dios no era nada, o que era indeterminado, pura po-

²³ Conc. XI de Toledo, *Confesión de fe*, 2-3. Dz. 525.

tencia. No: origen significa *acto puro*, porque ¿cómo se puede ser acto puro si no se es originariamente?, ¿cómo se puede ser acto puro si hace falta llegar a ser? Llegar a ser sí, pero para la criatura, que es *extra nihilum*, pero para Dios no, puesto que es antes de llegar a ser, y lo es absolutamente.

Ipsium Esse Subsistens significa *Esse Originarium*. Y, en la fe, decimos Padre, primera Persona de la Santísima Trinidad. Pero cuando decimos Dios, sin más, estamos diciendo ser originario. Ahora bien, ser originario, ser absolutamente idéntico, no significa ser absolutamente monolítico, sino absolutamente originario, que no es igual; lo que es sin llegar a ser. ¿Para ser sin llegar a ser basta con ser actual? No, precisamente la actualidad es lo que nos lo impide, porque la actualidad es lo que nos pone delante, pero Dios no está delante porque es Origen. *Origo totius divinitatis, origo totius realitatis* (en teología se dice también *origo totius trinitatis*, para designar al Padre). Pero ser el *origo totius* significa que todo lo que no es *origo* es distinto del *origo* porque el *origo* es la identidad.

Si no fuera así, Dios estaría delante de nosotros, por decirlo de alguna manera; lo tendríamos en presencia, podríamos objetivar a Dios, pero no se puede, o si se puede, no aludimos a su ser, hemos perdido su ser. Esto es lo que no se puede decir cuando se trata, por ejemplo, de la vaca. Las vacas no son originarias, pero tampoco la libertad humana es originaria; tampoco el ser del hombre es originario.

Si se dice que hay distinción real entre *essentia* y *esse*, entonces no se puede decir ni que la *essentia* sea originaria ni que el *esse* lo sea. Entonces, la famosa identidad entre *essentia-esse* en Dios debe entenderse en el sentido de que Dios es sólo *esse*, o como se quiera expresar, que en Dios la esencia es la existencia, es decir que Dios es el origen, porque el puro acto de ser tiene que ser idéntico. Ahora bien, la identidad no se consume en ningún momento, porque no necesita consumarse, ni mantenerse, porque antes de todo eso ya es, y precisamente eso significa origen. Entonces ¿se puede decir que es eterno? Sí, pero es más que eterno; la eternidad ya llega tarde; si decimos que Dios es eterno lo tomamos desde una estribación, intentando actualizarlo. Pero Dios es más que eterno, es originario, y lo originario cumple todo el contenido de la noción de eternidad; pero es mucho más, o si se quiere, esa es la verdadera eternidad. Eternidad significa ser originariamente; el que es originariamente es eterno, pero no porque sea *interminabilis vitae...*, sino porque como es originario no necesita nada. ¿Dios es el ser necesario? No; Dios es más que eso, es el ser originario y originario aquí se convierte con ser, de tal manera que lo mismo sería ser originario que originariamente ser.

9. LA DISTINCIÓN REAL EN LA REALIDAD FÍSICA

Planteemos otra vez el asunto de la distinción real; tomemos a Santo Tomás como inspirador y descubridor de la distinción real, aunque Tomás de Aquino no la desarrolle por completo. Podemos desarrollarla desde esta doble observación: A es A, supone A, y si supone A no estoy pensando el ser de A. Y esta otra observación: el yo pensado no piensa y, por lo tanto, cuando pienso el yo me falta saber qué significa yo como acto. Es evidente que ahí puedo hacer jugar la distinción real y continuar la heurística tomista. La distinción real es entre *essentia* y *esse*, y no entre *esse* y cualquier otra noción, de manera que si algo no es esencia, sino menos que esencia, no tiene sentido decir que el ser se distingue de ello. La noción de distinción siempre la he formulado así: para ser distinto hace falta ser suficiente; para que la criatura sea distinta de Dios tiene que ser acto, porque si no es acto no es bastante para distinguirse de Dios. Esto es la clave para enfocar la distinción real *essentia-esse*. Si el animal es una esencia, entonces esa esencia es bastante para distinguirla del *esse*, ¿pero si la vaca, por ejemplo, no es una esencia?; entonces no le puedo aplicar la distinción real.

Si hablamos de metafísica tenemos que tener en cuenta las siguientes nociones: la noción de *sustancia*, la de *naturaleza* y la de *esencia*, y luego la de *actus essendi*, si se es tomista²⁴.

Lo primero es hacer una pequeña glosa de términos para aclarar el sentido que pueden tener en orden a asentar la distinción real y ampliarla, es decir, cómo se puede ver el hombre en orden a esto. Pienso que falta una formulación acertada de esencia por parte de los que se han ocupado en el siglo XX de la distinción tomista. En primer lugar hay que plantearse si es lo mismo *sustancia* que *esencia*, y si es lo mismo *naturaleza* que *esencia*. Sustancia, naturaleza, esencia y luego *actus ut esse*; ¿cómo ponemos en relación esas nociones?, ¿respecto de qué se distinguen?, ¿qué se distingue del *actus essendi*? La esencia; pero entonces ¿esencia es lo mismo que naturaleza? Si fuera así, podría hablarse de distinción real *esse-natura*. Y si es lo mismo que sustancia, habría que hablar de la distinción *esse-substantia*.

¿Pero y si sustancia, naturaleza y esencia no fueran la misma dimensión de lo real? Por aquí podríamos ensayar una averiguación entre la diferencia de la esencia humana y otros sentidos de la esencia, la esencia metafísica, y averiguar qué significa libertad esencial. Porque es claro que hay esencias que no son libres. También habría que preguntarse si la sustancia puede ser libre y si la naturaleza puede ser libre. ¿Se puede hablar de una esencia de la libertad?, ¿se puede hablar de una libertad *ut esse*?, ¿una libertad *ut essentia* es una libertad *ut natura*, o una libertad *ut substantia*? ¿Y si para que se pueda hablar de libertad

²⁴ Sobre estas nociones en Santo Tomás, cfr. *De ente et essentia*.

en el orden de la esencia fuera conveniente hacer una distinción entre estas tres nociones?

A mi modo de ver, se puede ser sustancia sin ser naturaleza. A estas sustancias que no son naturaleza las llamo *sustancias naturadas*, no naturales. Se trata de una vieja distinción que procede de Escoto Eriúgena, pero que aquí no tiene el sentido que tiene en dicho autor. ¿Se puede ser real sin ser naturaleza? Sí, pero sería el ínfimo nivel de la realidad. Para ser real hace falta ser *sustancia*, pero se puede ser real siendo sustancia y algo más que sustancia: *naturaleza*. Se puede ser real siendo no solamente sustancia y naturaleza, sino *esencia*²⁵.

Meras sustancias o sustancias naturadas. ¿Qué es naturaleza? Decimos: *principio operativo*. Pues si hay sustancias que no son principios de operaciones, son sólo sustancias y no naturalezas. Todos los casos en los que la causa eficiente sea extrínseca, en que el movimiento no sea automoción, en los niveles de la realidad que no son la vida, habrá que hablar de sustancia pero no de naturaleza. Concretamente: sustancia hilemórfica; la sustancia hilemórfica es una sustancia constituida por dos sentidos del principio: la forma y la materia, pero la causa eficiente es extrínseca. Por tanto, la sustancia hilemórfica es sólo sustancia pero no es naturaleza; es sustancia naturada que está en un nivel de la realidad en el que no sólo hay sustancias, sino también movimiento, pero el movimiento no es principiado por la sustancia sino que causalmente es extrínseco. Hay causas eficientes en cuanto movimientos que no son principiado por una sustancia: la sustancia hilemórfica no puede ser principio del movimiento. Para que una sustancia sea naturaleza es menester que sea *hilo-ergo-mórfica*, pero no sólo *hilemórfica*. De manera que para hablar de ser sustancial basta con la composición materia-forma y ahí tengo sustancia, pero no naturaleza.

Considero que este es el nivel de realidad que le corresponde a lo no vivo, a aquella parte del universo constituida por minerales y cosas así, y además, este modelo es un modelo alternativo entre sustancia hilemórfica y movimiento extrínseco. Con él se podría pensar la física moderna, la física actual, sobre todo la física cuántica.

En consecuencia, se puede establecer un primer nivel de realidad que sería sustancia y sólo sustancia. Unas sustancias sin accidentes, pero cuya conexión sean movimientos; una alternancia sustancia-movimiento, que al no ser causado por la sustancia es extrínseco a la sustancia; tenemos, por una parte, un *synolon*, y por otra, el movimiento como relación entre las sustancias que serían estrictamente generables y corruptibles. Este sería el primer nivel de realidad.

Entendiendo así la realidad como sólo sustancia (aunque inevitablemente hay que entender al movimiento, pero el movimiento es extrínseco), es evidente

²⁵ Sobre este tema, aquí sólo esbozado, cfr. *Curso de Teoría del Conocimiento*, IV.

que si la sustancia es hilemórfica no es eficiente. No es cierto que el modelo aristotélico sea el modelo de sustancias hilemórficas. A veces se dice que la gran conquista aristotélica, la distinción entre Aristóteles y Platón, es el hilemorfismo, pero no es verdad; esto es una parte de Aristóteles, pero no la más importante, porque con el hilemorfismo aún no tengo el movimiento: una causa formal no explica el movimiento. No se puede decir que esa sustancia principie movimiento alguno. La pregunta es la siguiente: ¿una sustancia naturada se distingue del *actus essendi*? Respuesta: no, porque no es bastante para distinguirse. Para distinguirse del *actus essendi* hace falta ser esencia, pero no sólo sustancia, no sólo partícula elemental por decirlo de alguna manera. No, ahí el *actus essendi* no tiene nada que hacer porque una mera sustancia no es capaz de distinguirse, no porque absorba al *actus essendi* sino porque es tan poco que el *actus essendi* se distingue de algo superior. Si todavía tengo algo superior a la sustancia, que es la naturaleza, y algo superior a la naturaleza, que es la esencia, entonces no tengo que hablar de distinción real *substantia-esse*.

De manera que esta observación, que es una propuesta, permitiría poner un poco de orden en esa gran omisión que es la consideración de la esencia. La esencia en tanto que distinta realmente del ser no es mera sustancia. A partir del hilemorfismo no encuentro el *esse* de ninguna manera, porque no da de sí ni su conocimiento ni ese nivel de realidad.

Pues bien, caben *sustancias* sin naturaleza, sustancias que no sean principios de operaciones. ¿Cuándo una sustancia no es principio de operaciones? Cuando la causa eficiente es extrínseca, es decir, cuando es hilemórfica. Se puede ser sustancia sin ser ni siquiera naturaleza. Si una sustancia es solamente coprincipial forma-materia, evidentemente no es naturaleza; para que haya naturaleza es menester que la causa eficiente sea intrínseca y, por tanto, que la sustancia no sea hilemórfica. Esto debería ser obvio para cualquier atento lector de Aristóteles, que no caiga en la superficialidad de pensar que el Estagirita sólo piensa en la materia y en la forma, y que se dé cuenta de las grandes oscilaciones del libro VII de la *Metafísica*. Para que haya naturaleza es menester que la causa eficiente no sea extrínseca, porque si no, no puede ser principio de operaciones. Se distinguen entonces las sustancias naturadas, sustancias hilemórficas, y sustancias naturales, aquellas que son también naturalezas.

En el universo caben *sustancias naturadas* porque no hay por qué admitir que el modelo hilemórfico sea absolutamente inútil, o no quepa en ninguna región del universo. Sostengo que la sustancia hilemórfica ni siquiera es una categoría. La única que es categoría es la sustancia que es tricausal, no bicausal. Pero una sustancia que es tricausal no es sólo sustancia sino también *naturaleza*. De manera que naturaleza significa algo más que sustancia, significa sustancia superior y, en el fondo, es más que sustancia, porque caben sustancias que no sean naturalezas. Entonces, la noción de sustancia, de suyo, es inferior a la de

naturaleza. Algo de esto vio San Agustín cuando se indigna y dice que a Dios no se le puede llamar sustancia y que quien lo diga blasfema... Repugna llamar a Dios sustancia porque sustancia es una realidad tan pequeñita que incluso puede no ser naturaleza. Si es naturaleza es más que sustancia. La naturaleza es aquella dimensión de la realidad según la cual la sustancia puede ser categoría y completarse con los accidentes. Los accidentes no son simples añadidos, sino una expansión de la sustancia. Por tanto, una sustancia hilemórfica no tiene accidentes, por eso no es una categoría, y sólo tienen accidentes las sustancias tricausales, es decir, las categorías.

Para hablar de algo que sea más que sustancia, que sea sustancia y naturaleza, sustancia natural, es preciso pasar a la *vida*. El ser vivo sí que es natural y no es sólo sustancia, porque *vita in motu*. El ser vivo es real siendo él causa de su propio movimiento, por tanto la sustancia viva es sustancia natural; una sustancia natural es más que una mera sustancia y, por tanto, es imposible que el modelo hilemórfico sirva para la sustancia viva: es imposible que un ser vivo sea una forma y una materia porque con solo causa material y causa formal no tengo principio del movimiento, no tengo causa eficiente intrínseca, y si no hay causa eficiente intrínseca no se puede hablar de vida y correlativamente de *natura*.

Un nivel intermedio entre la sustancia naturada y la sustancia natural son los *cuerpos mixtos*, a los que llamo *sustancia homeostática*: sustancia que se equilibra con los movimientos. Me parece que ésta es la teoría de los cuerpos mixtos en Aristóteles, para los cuales no basta hablar de causa material, sino de materia dispuesta. La noción de disposición material es extraordinariamente importante en Aristóteles. Pues bien, tenemos *sustancia naturada*, *sustancia homeostática* y *sustancia viva*. La sustancia homeostática sería lo que Aristóteles llama cuerpo mixto; sería aquélla en que la causa eficiente sigue siendo extrínseca, pero se ha conseguido un equilibrio que en el orden de la mera sustancia naturada no se da; *grosso modo* esto sería la química. En definitiva, no es lo mismo sustancia naturada que sustancia cuya materia está dispuesta, cuya causa material exige disposición. Es una sustancia de nivel superior, pero no es aún sustancia natural, porque para que haya sustancia natural no basta con la disposición material, sino que hace falta que la causa eficiente no meramente disponga la materia sino que sea intrínseca, porque sólo si el principio de movimiento es intrínseco aparece lo natural. Lo natural es lo vital. Pero lo natural todavía no es la esencia.

Nos encontramos no sólo con una cuestión terminológica. A veces se habla de la naturaleza de Dios. Yo no hablaría de naturaleza de Dios. Me atrevería a afirmar que cuando se habla de naturaleza de Dios estamos ante una cuestión terminológica, pero en sentido estricto y si por naturaleza se entiende sustancia, para la cual la composición de principios no es sólo de materia y forma sino también de causa eficiente, no se puede decir del ser divino. Tampoco pasa nada

porque hablemos de naturaleza divina en otro sentido. Pero en este sentido ascendente a la búsqueda de una distinción entre la esencia humana y la distinción que otras esencias tienen con el *esse*, esta investigación ascensional a partir de la sustancia y pasando a la naturaleza y de la naturaleza a la esencia, nos orienta.

La noción de naturaleza en su misma clave griega es el comenzar íntimamente genético y, por tanto, la *physis* tiene unas connotaciones biológicas. *Physis-phyton* es una familia de términos que hacen referencia a lo vegetal, a lo botánico. Se podría distinguir, a su vez, entre naturalezas vivas vegetales, entre vida vegetativa, y naturaleza en el sentido de animado, que es la vida sensible. Se pueden hacer distinciones entre lo vegetativo y lo sensitivo más agudas de las que se suelen aportar en la psicología clásica. Yo diría que la distinción es ésta: *la vida sensitiva posee facultades mientras que la vida vegetativa realiza funciones*. Una vida que está directamente vinculada al movimiento como es la vida vegetativa es funcional: función nutritiva, reproductiva, etc., pero no es todavía un acto ejercido cuyo principio es una facultad; eso es la vida sensible. Estas observaciones pretenden poner una serie de jalones para llegar a la esencia.

Las partículas elementales son sustancias naturadas, es decir, sustancias que sin el movimiento no pueden ser, pero ellas no son principios del movimiento sino que dependen del movimiento, y en este sentido el movimiento es superior a ellas; el movimiento siempre es tricausal aunque lo sea de modo especial (me refiero al movimiento físico; sin materia no hay *passio*, pero sin forma tampoco, y sin eficiencia menos). Por tanto, el movimiento en el orden de las sustancias naturales es más importante que el movimiento en las sustancias naturadas; por eso la sustancia naturada no es capaz de tener accidentes y no es, por tanto, una categoría. Sólo es sustancia categorial aquella que es capaz de tener accidentes y sólo es capaz de ello aquella sustancia que es naturaleza. ¡Los accidentes no son como pegatinas! El accidente emerge de la sustancia de acuerdo con el carácter de principio eficiente, de principio enérgico que la sustancia tiene como naturaleza. De manera que aquello de que el ente se dice según el esquema de las categorías hay que precisarlo; hay que añadir algo: no siempre, pues cuando se trata de sustancias elementales no hay accidentes, y esa sustancia no es categoría; se dice según las categorías cuando es naturaleza.

¿Basta ser naturaleza para ser *esencia*? No; ¿por qué?, ¿qué significa esencia? Significa lo perfecto, pero naturaleza no significa lo perfecto, sino principio de operaciones en orden a lo perfecto. ¿Qué es lo perfecto? *El orden*. La relación que hay entre naturaleza y esencia es sencillamente que la esencia es la naturaleza desde el punto de vista de la perfección; lo que añade la esencia a la naturaleza es la perfección. ¿Y cual es la causa perfecta?, ¿la consideración

perfectiva respecto de lo natural y de lo *hilo-ergo-mórfico*, de lo tricausal? La cuarta causa, *la causa final*. ¿Qué es esencia? Esencia es naturaleza perfecta.

Ahora caben dos posibilidades: que la perfección sea causa final, en cuyo caso es una perfección extrínseca, o que la causa final sea una perfección intrínseca. Una vaca es una naturaleza en toda la extensión de la palabra, pero no tiene causa final intrínseca; la vaca es intracósmica; por tanto, la causa final es la *unidad de orden, el universo*. En tanto que pertenece al universo, en tanto que está ordenada, la vaca se puede considerar en el orden esencial, pero no estoy diciendo que la vaca sea una esencia: la esencia es el cosmos, la unidad del orden. La unidad del orden es la perfección en tanto que la perfección se entiende como causa final. Entonces tenemos la esencia.

Lo que es una esencia es el *universo*, porque el universo es la unidad final; el fin como unidad es el universo, el universo es la tetracausalidad. Si sacamos una vaca del universo se desordena, se disuelve, porque el universo es la unidad de orden. ¿Unidad de orden significa sustancia? No, y quien lo diga ignora este extremo y, además, no es aristotélico. Quien diga que el universo es una naturaleza es un hilozoísta y tampoco es un aristotélico. La esencia del universo son las cuatro causas. Una vaca no son las cuatro causas, sino tres, y fuera del universo, fuera de la ordenación, no hay vaca posible, y tampoco hay sustancias naturadas sin la ordenación. A su vez, la naturaleza se puede distinguir en dos niveles según que tenga facultades o no, porque si no, no tiene sentido lo que dice Aristóteles de que el alma vegetal es divisible y que el alma animal no, entendiendo por alma esa concausalidad morfoérgica según la cual se ordena una causa material.

No se puede hacer física ni metafísica sin tener en cuenta estas distinciones. No puede decirse que la vaca tenga una esencia capaz de distinguirse radicalmente de un acto de ser. La vaca no tiene esencia, es tricausal pero no tetracausal. Lo tetracausal es el universo; el universo es esencia, es la ordenación por la causa final, y sin esa ordenación en el universo no habría vacas; la vaca es menos perfecta que la ordenación. Algunos tomistas hablan mucho del acto de ser, pero dicen poco o nada acerca de la *esencia*. Cuando tenemos la tetracausalidad, hemos agotado el orden causal, y respecto de él cabe establecer una distinción, la distinción de la esencia del universo, de la tetracausalidad, con algo que no es causa, que se distingue del orden causal, y es el *actus essendi*. El *actus essendi* es el ser como primer principio, no el sentido causal del ser, sino lo realmente distinto de la causalidad, el ser *no contradictorio*. Con ello se echa de ver cómo hay que respetar las distinciones si no se quiere caer en confusión.

Si llegamos a la esencia podemos hablar de distinción real. La esencia es el agotamiento del sentido de la principiación, las cuatro causas: lo *hilo-ergo-morfo-télico*. Ahora bien, eso es el universo, no la sustancia ni la naturaleza; el

universo no es una sustancia, ni una naturaleza; el universo es la causa final extrínseca: el orden, la unidad de orden.

La propuesta estriba en que tampoco la *natura* se distingue realmente del *esse*. Quien diga que ha descubierto el *actus essendi* considerando una vaca..., pues lo siento, de ahí no se desprende. El *actus essendi* se desprende de la unidad del orden. El *actus essendi* es el acto de ser del universo; ese es el *actus essendi* que se distingue de la esencia. Si tengo en cuenta que el *actus essendi* se distingue realmente de la esencia necesito encontrar qué es una esencia, y la primera consideración de la esencia me la da la causa final. La causa final respecto de la naturaleza y respecto de sustancias no es más que la unidad del orden; la unidad del orden es el *cosmos*. Yo no descubro el *actus essendi* desde una vaca ni desde un átomo ni desde una partícula elemental. El *actus essendi* lo descubro porque lo distingo de la esencia, pero para eso necesito haber alcanzado la esencia; la esencia del universo es el universo, esto es, la causa final.

Pero la causa final es *finis naturae* y no hay *natura* sin sustancia; aquí tenemos un orden ascendente: las sustancias pueden ser animadas, entonces son *naturas*, pero las *naturas* pueden ser ordenadas y entonces ya tengo el *cosmos*, y si tengo el *cosmos* tengo la esencia, pero no la esencia de la vaca, sino que la vaca es *natura* y ahí no puedo dar el salto al *actus essendi*; podré hacerlo cuando encuentre el orden, la perfección de *substantia-natura*, es decir, la causa final. Descubierta la causa final puedo pasar al *actus essendi*.

Por otra parte, la esencia del hombre es distinta de la esencia del universo y, por lo mismo, el *actus essendi* del hombre es distinto del *actus essendi* del universo; el ser del hombre no es el ser fundamental, sino el *ser libre*. La esencia del hombre es más perfecta que la esencia del universo, porque no está perfeccionada por una causa final extrínseca, sino que su perfección es intrínseca; la perfección de la esencia humana es perfección de principios operativos. La causa final es perfección extrínseca, ordenación de concausalidades (dobles y triples), pero no perfección de principios operativos.

En el hombre la perfección es intrínseca. La perfección no es la ordenación de su naturaleza, sino una cosa distinta. En el hombre la perfección no es la causa final ordenadora: el hombre es esencia de otra manera. ¿Y cuál es esa otra manera? El hombre es susceptible de *hábitos*, y el hábito es una perfección intrínseca; no es la ordenación cósmica de las naturalezas intracósmicas, sino el perfeccionamiento que cada hombre proporciona a su naturaleza humana, el perfeccionamiento intrínseco de la *natura*: eso es el hábito. Por tanto, el hombre es esencialmente distinto de la esencia que no tiene hábito, de aquella esencia cuyo carácter perfecto es la causa final extrínseca. El hombre es capaz de *virtudes*; es autoperfectible, porque su propia operación revierte sobre su propia constitución, sobre su propio principio o facultad, la cual no es meramente natu-

ral: el hombre es más que naturaleza, el hombre es esencia. Por tanto la esencia del hombre no es el cosmos.

10. EL PRINCIPIO DE NO CONTRADICCIÓN

Esta introducción al tema tenía varios objetivos. El primero evitar malentendidos, ya que decir que la libertad es un trascendental puede dar lugar a una confusión con otros autores que también emplean esta terminología. En segundo lugar mostrar que la libertad no puede ser un tema metafísico; hay que proceder a una ampliación y precisar de qué se ocupa la metafísica y de qué se ocupa la antropología trascendental, lo cual tiene que ver con el método. Otra aclaración ha versado sobre el modo metafísico de plantear el tema de Dios; Dios sería el principio de identidad. Si la identidad no se la entiende en términos actuales, entonces hay que entenderla como origen; lo que tiene la identidad de identidad es lo que tiene de origen; lo originario es la característica de la identidad si se toma la noción como primer principio; la identidad sería una especie de composición si tuviese que llegar a ser o tuviese algo anterior de la cual viniera. La identidad como origen enlaza con una designación de Dios Padre que aparece con frecuencia en la Patrística: *fons et origo*.

La distinción es el enfoque para entender la criatura, lo cual por otra parte es un descubrimiento de Tomás de Aquino. Esencia significa perfección; sólo lo perfecto se puede distinguir del *actus essendi*; lo que no es perfecto ha de incluirse en la línea que le lleva a su perfección y eso todavía no es la esencia. Desde ese punto de vista aparecía una gradación: empezábamos por las sustancias naturadas (que no tienen naturaleza; serían las sustancias hilemórficas); sustancias naturales que son naturalezas (son sustancias tricausales); teníamos una posible distinción entre naturalezas vegetativas, en las que no hay facultades, y sensitivas, en las que hay facultades; la esencia de esas sustancias (naturadas, naturales y naturalezas) era la causa final, la causa ordenadora, causa perfectiva. Como es bien sabido, la unidad del orden es el universo, que no es una sustancia ni una naturaleza, sino la esencia, y es lo único que se puede distinguir realmente del ser. Decíamos que una vaca no se distingue del acto de ser porque tiene que integrarse en el orden (una vaca fuera del universo se desintegra). El acto de ser correspondiente a esa esencia sería también primer principio; es el tema de la metafísica.

Ese primer principio no es la identidad sino la *no contradicción*. Yo le suelo llamar “principio de no contradicción” para distinguirlo del “principio de contradicción”. El principio de contradicción puede tener un sentido actual (así lo formula Aristóteles en el libro IV de la *Metafísica*). El principio de no contradicción puede ser *habitualmente* advertido como un primer principio, y en ese caso ya no es como lo formula Aristóteles. A mi modo de ver, como primer principio, el principio de no contradicción es el *actus essendi* distinto realmente

de la esencia tetracausal. Una esencia tetracausal, una esencia en la que está toda la principialidad predicamental, es lo que se distingue realmente de un principio trascendental; ese principio trascendental es el principio de no contradicción; no el de identidad, que es el acto de ser de Dios, el modo metafísico de captar a Dios como primero, como absolutamente primero, como origen.

Es imposible que el acto de ser de la criatura, del universo creado, sea el principio de identidad. Tiene que ser otro primer principio, el principio de no contradicción. La dificultad que tiene este planteamiento es múltiple. En primer lugar que o lo conocemos habitualmente, o realmente no lo conocemos. Intencionalmente, objetivamente, no se puede conocer. La segunda dificultad es que tenemos que cambiar la formulación del principio de no contradicción (ya hemos cambiado algo la noción del principio de identidad al decir que la identidad es el origen). Si el acto de ser del universo creado se corresponde en distinción real con la esencia, que es el universo material, hay que separar el principio de identidad y el de no contradicción; esto no puede hacerse en términos de actualidad; en términos de actualidad lo idéntico y lo no contradictorio se confunden, se reclaman mutuamente uno a otro (cosa incoherente con el carácter de principio de ambos). A este respecto se puede aludir, por ejemplo, a Parménides: ¿en qué condiciones se puede ser no contradictorio, se puede ser ente y no no-ente? En términos de identidad: A no es no-A porque es A; también al revés: si A no es no-A es porque es A. Tiene que ser no contradictoria para ser idéntica. Ahí hay como una especie de intercambio de los primeros principios; están mezclados, o como suelo decir empleando un término tomado de la geología, están *maclados*.

Esa macla entre el principio de identidad y el de no contradicción, permite advertir que el sentido real de cada uno los primeros principios es su separación, su consideración sin confusión. Para ser idéntico no hace falta ser no contradictorio, puesto que no hace falta nada, porque si exigiese algo que lo completase, la identidad sería un compuesto, y si hay composición habría unión pero no identidad. Pero más aún, para ser no contradictorio no hace falta ser idéntico, y si se es idéntico no se puede ser no contradictorio. Percatarse de esto es romper esa macla, ese mutuo reclamarse de los dos primeros principios, esa herencia griega de la que aún no nos hemos librado respecto del acto de ser creado, que es diferente de la esencia tetracausal; basta con decir que es el principio de no contradicción; es primero como no contradictorio, en tanto que no contradictorio. Habría que formular qué significa no contradicción sin caer en la actualización, en la confusión entre acto y actualidad. Si no se abandona la actualidad esto no se puede advertir, puesto que es la confusión de acto y actualidad la que macla la identidad con la no contradicción.

Además he subrayado que la criatura se distinguía más de Dios que de la nada. Por eso el principio de no contradicción hay que entenderlo como *extra nihili*

lum, el mismo *extra nihilum*. De ahí se podría sacar a relucir algo muy importante para la metafísica. Quizá sólo sea oportuno indicar alguna cosa para evitar usar estas nociones en el tratamiento de la libertad, puesto que –insisto– si lo hiciéramos incurriríamos en simetría, como los filósofos modernos. Distinguirse de la nada fracasaría si la nada pudiera sobrevenir, si amenazara, si tuviera algún tipo de vigencia sobre la no contradicción. Es evidente que si pensamos la no contradicción, si la pensamos maclada (*A* no es no-*A* porque es *A*), no evitamos que no aparezca la nada porque, y así lo manifiesta Tomás de Aquino, si pensamos ente también podemos pensar no-ente, y podemos distinguirlos y establecer que el ente no es el no-ente. Si hacemos esto es patente que estamos pensando los dos y por lo tanto que no hemos excluido el no-ente; lo excluimos del ente pero no en absoluto, puesto que lo excluimos del ente una vez admitido el no-ente. En tanto que pensados, lo mismo puedo pensar el ente que el no-ente.

Para pensar la no contradicción tengo que excluir el no-ente, pero según la manera de pensarla descrita lo excluyo tarde. Si el principio de no contradicción es primer principio, el no ente o el no ser debe ser excluido desde el principio y excluido por el principio mismo. Mientras lo pensemos no lo excluimos, puesto que lo excluimos después de compararlo. Nos damos cuenta de la incompatibilidad de los dos una vez admitidos los dos. La no contradicción real tiene que encargarse de que el no-ente no aparezca de ninguna manera en el ser mismo que decimos primero según la no contradicción. Si en la realidad aparece la nada o el no-ser, se habría acabado el ser. Pasar del ser al no ser en la realidad es una contradicción real. Que eso tenga lugar en la mente no pasa nada. Ahora bien, se trata de que el ente pensado es distinto del no-ente y lo excluye, pero no lo excluye en absoluto, no lo excluye *a priori*, sino comparándose con él. Sin embargo, es absolutamente imposible que la no contradicción, en tanto que real, coexista o deje aparecer su negación. Por eso suelo decir que la no contradicción real se puede entender como el *persistir*; el acto de ser creado del universo como no contradictorio tiene que ser persistencial.

No basta decir ahora, actualmente, que el ente no es el no-ente. No; tiene el ser que encargarse de que el no-ser no sea nunca, porque si es alguna vez, dejaría de ser. En la mente no deja de ser, pues no por tener el concepto de no-ente dejo de tener el de ente; pero en la realidad no puede ser así, es imposible, porque si en la realidad alguna vez el ser dejara de ser, tendríamos la nada. En la realidad no pueden darse juntos. Pues bien, ese es el valor real del principio de no contradicción: el no sucumbir a la nada. Para entender el ser no contradictorio como real hay que decir que ser es persistir. No basta con la actualidad, porque si la actualidad continúa, dura, pierdo el acto.

Así como la identidad hay que cifrarla en ser originaria, la no contradicción hay que cifrarla en *persistir*. Creo que esta indicación es suficiente para darse

cuenta de en qué consiste mi propuesta: para ser idéntico no basta con persistir, sino que ser idéntico es ser originario, y el origen es más que la persistencia. Decir que el origen persiste es extrínseco al origen; el origen es persistentemente origen, su originariedad radica en su propia originariedad. En cambio, el ser de la criatura tiene que encargarse de no sucumbir, y sucumbiría si no persistiera. El ser no contradictorio es real en términos de persistencia, mientras que la identidad es real en términos de originariedad. Para decirlo más rápidamente, la identidad es el origen y el acto de ser de la criatura es el persistir, y la distinción entre el persistir y el origen es neta.

Si la contradicción pensada es la exclusión del no ente, realmente la no contradicción tiene que ser la persistente exclusión, de tal manera que no aparezca nunca la nada y haya que quitarla de entrada. En la realidad no puede aparecer nunca la nada. Para que no aparezca la nada es imprescindible el persistir, porque si ser no fuese persistir la nada aparecería. Si la nada aparece, el ser deja de ser como acto (cosa que también pasaría si el ser simplemente dura; durar no es actividad alguna, es algo inercial; el ser no dura. Es ir al fondo de la cuestión afirmar que ser no contradictorio significa persistir).

Esto es metafísica. Con lo anterior tenemos suficientemente tratada la metafísica en condiciones tales que podamos alcanzar el ser personal sin simetría. Ser persona creada no es ser originario, que es exclusivamente de Dios, ni ser persistente, que es poco para ser persona. Para ser persona hace falta *ser además*. En vez de persistencia y de origen, *además*. Es evidente que *ser además* cumple todas las condiciones de la no contradicción, pero no como persistencia, sino como añadiéndose constantemente. Persistir es no dejar que aparezca la nada; *ser además* es abrirse íntimamente a ser sobrando constantemente siempre; *además* es más que persistir. El adverbio “además” nos indica un *actus essendi* distinto del *actus essendi* no contradictorio o persistente y, desde luego, menos que el acto originario. Si lo vemos desde la originariedad, el *además* tiene una cierta imagen de la originariedad. *Fons et origo totius divinitatis* se dice de Dios Padre. *Además* significa *intimidad*; el que es además es además de manera que su actividad no es persistir sino, por decirlo así, acompañar, es el *ser-con*, la *co-existencia*. Ese acompañarse del ser es *la intimidad*.

CAPÍTULO II

LA LIBERTAD EN LA ESENCIA HUMANA

1. LA ESENCIA HUMANA COMO DISPONER Y MANIFESTACIÓN

Tras lo expuesto se puede acceder al tema de la libertad. Realmente dicho tema no queda alcanzado, porque si lo fuera lo consumiríamos en una actualidad y no se puede consumir en una actualidad, sino que sobra por todas partes y sobre todo hacia adentro; la libertad no es ninguna quietud, no es ningún reposo, sino *acto de ser*. Y este *actus essendi* es distinto realmente de una esencia. La esencia de la persona no es la esencia del universo. La observación que nos muestra esto es que la esencia de la persona es una perfección que la alcanza ella intrínsecamente. La perfección de la esencia del universo es la causa final, y la causa final es siempre extrínseca; es causa concausal, pero no es ni sustancial ni natural (la naturaleza está ordenada por la causa final). La causa final es la unidad del orden y, por tanto, todas las otras causas son causas ordenadas en tanto que son concausales con ella.

En cambio, la naturaleza racional se perfecciona según *hábitos* y los hábitos son intrínsecos. Por lo tanto hay una diferencia entre la esencia concausal, la causalidad tetracausal, y la esencia como perfección intrínseca, es decir, la naturaleza que ella misma se puede elevar al orden de la esencia. Esa esencia es distinta de las sustancias naturales, cuya naturaleza no se eleva al orden de la esencia, sino que es ordenada por la causa final y sólo así están en el orden de la esencia. Pero el hombre está en el orden de la esencia según un perfeccionamiento intrínseco. El hombre es esencia en un sentido eminentemente verbal. La esencia es la perfección intrínseca. Lo mismo que se puede ver una coherencia entre ser primer principio no contradictorio y que la esencia sea una tetracausalidad (esos cuatro sentidos causales son el análisis de la persistencia, del persistir), se puede ver también la coherencia entre el acto de ser de la persona humana y su esencia. En este caso lo realmente distinto de un primer principio tiene también que ser principio aunque no sea primero. La esencia humana que se esencializa, la naturaleza que se esencializa, que adquiere su carácter esencial intrínsecamente, es aquella que se corresponde con la libertad. Por eso a la esencia de la persona la suelo llamar *disponer*, es esencia como el disponer mismo.

Las causas son distintas, son coherentes con que el ser sea el primer principio, pero también, si el ser personal es la libertad, la esencia de la persona, distinta realmente pero coherente con ese *actus essendi*, es el disponer. ¿Qué esencia puede ser realmente distinta de la libertad y sin embargo ser coherente con la libertad? El *disponer*; la esencia que dispone.

Evidentemente disponer remite a lo disponible. El disponer sería inútil sin lo disponible. Pero por otra parte hay que decir lo siguiente: del disponer como tal no se dispone; el disponer es indisponible; yo dispongo de todo *según* el disponer que es mi esencia; dispongo de todo lo que es disponible según mi esencia, pero *de* mi esencia no puedo disponer, sino que es *el disponer no disponible*. Mi esencia no es disponible no porque mi libertad, o mi *esse*, tenga más que ver con aquello de que dispongo que con mi esencia. No, mi esencia es el disponer y el disponer como tal no es disponible; un disponer disponible es una anulación del mismo disponer. Precisamente porque es un disponer, se puede decir que se *esencia*, que la perfección le es intrínseca, porque esas perfecciones que adquiere son el disponer mismo intensificado. A través del trato con lo disponible el disponer se mejora, pero no por ello se hace disponible: yo no puedo disponer *de* mi esencia sino que dispongo *según* mi esencia, de acuerdo con mi esencia y, por lo tanto, si quiero disponer de mi esencia no dispongo según ella, y entonces entro en falta.

A mi modo de ver la raíz de la ética está aquí; o una de las maneras de enfocar antropológicamente la ética es ésta. La ética declara que puedo “disponer de” menos de mi esencia, porque si quiero disponer de mi esencia entonces la trato como si fuera disponible, lo cual es una falta de respeto, o, como decía el santo cura de Ars a algunas personas: “¡señor, tenga usted compasión de su alma!”. Pues habría que decir: “¡persona, ten compasión de tu esencia!, ¡respetar tu esencia!, ¡no abuses de tu esencia!”. ¿Pero cómo se puede abusar de la esencia? Confundiendo el disponer con lo disponible, lo cual se puede hacer en una doble dirección, creyendo que lo disponible es el disponer (lo cual es la tontería de la moral del éxito), o creer que con mi esencia puedo hacer lo que me dé la gana, cuando, realmente, la única manera de disponer de ella es *según* ella, si no voy contra ella, la vulnero, la confundo con aquello que no la debo confundir.

Hay una ética de la libertad que tiene esta primera formulación: no confundas tu esencia con lo disponible ni lo disponible con tu esencia. Kant decía que había que respetar; habla muchas veces de respeto. Aquí se podría también aplicar: ¡persona, respeta tu esencia! Pero ¿por qué podemos no respetarla?, ¿en qué sentido podemos ejercer mal la libertad, esa libertad que en tu esencia es el disponer y en tu ser es más, es una intimidad?, ¿por qué?, ¿llevado por qué consideración? Por una abdicación, es decir, por el intento de encontrarte en ella. En definitiva, porque se intenta ser como Dios; es decir, porque uno no se percata de que la diferencia de la persona con Dios está en que la persona es distinta realmente de su esencia. Como quien eres, no te encuentras en tu esencia; si pretendes encontrarte en tu esencia, si pretendes extender, por así decirlo, tu intimidad en tu esencia, entonces abdicas de tu intimidad y la esencia la sujetas a una pretensión que no puede cumplir, es decir, pretendes la identidad, y tú no eres idéntico sino distinto realmente de la esencia. Se debe, por tanto, intentar

ver de qué manera el yo, la persona, está en la esencia sin faltar a la esencia, de qué manera se puede reconocer en la esencia sin pretender la intimidad como identidad, pretensión que equivale a hacer caso a las palabras bíblicas “seréis como dioses”²⁶.

El hombre no es un ser necesitante; la libertad no necesita. Ser libre es no estar sujeto al imperio del necesitar y, por lo tanto, poder aportar, ser un ser que es capaz de manifestación. Disponer y manifestar son equivalentes; tanto da decir que la esencia humana es un disponer como decir que es *manifestar*. Al disponer se ve que el hombre posee una esencia coherente con el trascendental libertad; manifestar es coherente con el trascendental intimidad; la intimidad se puede manifestar y, en rigor, la manifestación de una intimidad es una manifestación libre, una poderosa manifestación.

Tan poderosa es la manifestación de una intimidad que, al lado de esto, lo que los griegos llamaban *apofansis*, o *epifanía*, la fenomenalidad tal como la entendían los griegos, es muy poca cosa, porque esa manifestación es, digámoslo así, necesaria. Pero una manifestación necesaria es una manifestación que emana de una radicalidad que se tiene que manifestar, pero de esa manera el principio no refrenda el manifestar y por eso la manifestación puede ser tomada como apariencia, como simple apariencia; el manifestar no arranca de lo íntimo puesto que viene del principio y nada más que del principio, es principiado. Una manifestación es un disponer precisamente porque la intimidad es libertad y el disponer es manifestativo. ¿De qué? De la intimidad. Precisamente porque es manifestativo de la intimidad es otorgante.

Sin embargo en la manifestación cabe el antropocentrismo. Uno puede hacer de Narciso (como decía Fausto: “¡detente instante, eres tan hermoso!”²⁷). El hombre puede decir: “¡detente esencia mía, eres tan hermosa!, porque eres mi manifestación”. Pero en el momento en que el hombre se enamora de su esencia, la estropea; la esencia se ha marchitado, se ha corrompido. Realmente Narciso no se enamora de sí mismo, no es tan tonto, se enamora de su imagen reflejada en el agua. Esto es lo mismo que introducir la alteridad. El que se enamora de su esencia no tiene compasión de su esencia. Sería como una especie de reflexión, pero una reflexión abortada, una reflexión que implica una abdicación, una vacilación interior, una vacilación íntima. ¿La intimidad puede vacilar? La intimidad es la persona humana: ¿puede vacilar? Sí, y la vacilación es la *reflexión*.

Soy poco partidario de la reflexión, del *redere in se ipsum*²⁸. Si soy capaz de manifestarme, ¿para qué el *redere in se ipsum*?; y si soy *además*, ¿para qué voy

²⁶ *Génesis*, 3, 5.

²⁷ GOETHE, J. W., *Fausto*, 1ª parte, Gabinete de estudio, Espasa-Calpe, Madrid, 1998, 98.

²⁸ *Liber de Causis*, 124.

a recuperar? Una antropología vertida en la estructura del necesitar es una antropología equivocada, es una antropología reflexiva. La filosofía alemana ensalza la reflexión, pero la persona no es reflexiva, aunque, naturalmente, eso tiene una fuente explicativa clara que es Lutero. El hombre, propiamente, no necesita o lo que necesita es ser redimido, pero como ya lo ha sido, no necesita. Es decir, necesita ser sacado de la reflexión para quedar en franquía. Decir que la esencia humana es disposición, es disponer no disponible, que es manifestación más que fenómeno, es también decir que la libertad deja en franquía su esencia.

Si alguien no ve por qué la reflexión lleva a una vacilación íntima, y tampoco por qué la reflexión es una debilidad, dado que la reflexión en las sustancias espirituales no comporta anterioridad ni posterioridad, si no ve contraposición entre la manifestación y la reflexión, sino que, según su entender, la reflexión potenciaría una manifestación más alta en el sentido de que quien vuelve sobre sí mismo se difunde, es decir, que lo toma como punto de partida para una difusión, incluso en el *retomarse* y *reanudarse* aquí empleados, cabría responderle lo siguiente: que hace muy bien en manifestar esas observaciones, que son muy pertinentes. De acuerdo que el antes y el después aquí no tienen por qué ser temporales; el *prius* y el *posterius* pueden ser simultáneos, por así decirlo, pero debe advertir que implican degradación. Se dice *posterius* porque no es *prius*, se distingue del *prius*. El que formula esta pregunta ha vertido la estructura de la reflexión en el trascendental *bonum*, según aquella sentencia, tan poderosa por otra parte, de que *bonum est diffusivum sui*. Pero yo pienso que la aportación del ser humano no se puede entender así, porque el *bonum* es un trascendental metafísico, pero no es un trascendental personal; el trascendental personal es el *amor* y el amor es superior al *bonum*.

Lo que se intenta describir, que la esencia sea un disponer indisponible, tiene que ser entendido en el sentido de que si el disponer fuese disponible para uno, fuera pseudorreflexivo con degradación, querría realizar lo superior con lo inferior, o que la esencia complementara al ser. Y eso, evidentemente, no es correcto. El ser como acto de ser no es complementado con la esencia; la esencia es inferior si es distinta realmente del acto de ser. Precisamente por eso se puede decir que Dios no es sino un *Ipsum Esse Subsistens*; la esencia divina hay que llevarla al ser, es decir, no es más que ser. Creo que tampoco eso es necesario, se puede hablar de esencia divina originaria y no como hipóstasis distinta del origen porque entonces tendríamos cuatro hipóstasis en Dios; esa cuaternidad ha sido un modo de querer componer al uno divino con la trinidad divina poniendo al uno como un *suppositum*. Eso es imposible, porque las Personas divinas son tres; la esencia de Dios no es una cuarta Persona. En fin, todo esto son cuestiones teológicas que sirven para ilustrar el tema que estamos desplegando.

Yo diría que de esta manera, asumiendo la reflexión, se incurre en la simetría. Recuérdese que ese modo de proceder es propio de la filosofía moderna y es erróneo. Veamos de qué manera se incurre en simetría aquí. Volvamos a los primeros principios. En los griegos se da la macla del principio de identidad y el de no contradicción: A es A porque no es no-A, y no es no-A porque es A. Esta macla hay que deshacerla; la identidad es originaria, es Dios; la no contradicción es el acto de ser del universo. Pero hay un tercer primer principio: también la causalidad tiene un sentido trascendental. Hay que tener mucho cuidado en no maclar la causalidad con la identidad. Cabe, por tanto, una simetrización con macla de causalidad e identidad. Si yo soy la radicalidad de mi manifestación, si intento una identificación con mi manifestación, si hago de Narciso respecto de mi manifestación, se me introduce una pseudoidentidad, una identidad construida en la que hay macla con la causalidad. Que Hegel sostenga que el absoluto es el resultado es lo mismo que decir que el absoluto es la identidad, pero entonces hay causación del absoluto. Es repetir otra vez, aunque con un proceso dialéctico, la *causa sui* spinozista.

La *causa sui* es enteramente reflexiva, pero la persona no es *causa sui*; Dios tampoco. La *causa sui* es una macla de la identidad con la causalidad. En el caso de Dios desde luego no es admisible, porque si la identidad es originaria, en absoluto tiene que ver con ser causada. El profesor Ángel Luis González²⁹ tiene razón al decir que la *causa sui* no está tomada según la noción de causa-efecto, que sería tomarla desde el punto de vista de la causa eficiente, sino que la *causa sui* está tomada desde el punto de vista formal. Esa *causa sui* formal es la manera de asimilar o aproximar la *causa sui* spinozista a la famosa sustancia espiritual, la cual habría que entenderla en términos formales; esa preeminencia de la forma lleva a algunos a decir incluso que el *actus essendi* es *forma formarum*. En definitiva, eso es simetrización, pero una simetrización en la que los principios que se maclan son la causalidad y la identidad.

El carácter de *además* excluye esta simetrización. La manifestación personal, la esencia, es indisponible porque al ser distinta realmente del *esse*, la persona humana *no tiene réplica*. La persona no se replica. Recomenzar es otra cosa, significa que nunca acaba de comenzar, es decir, que no es un comienzo consumado, ni siquiera un comienzo persistente como es el ser del universo. No. Es la inagotabilidad que no está consumada de una sola vez, porque entonces precipitaría en la actualidad y se anularía el *además*. El carácter de *además* se alcanza, y eso significa que el *además* siempre está alcanzándose pero nunca se alcanza de modo definitivo, es el nunca bastante, un comenzar que no cesa de

²⁹ Cfr. GONZALEZ, A. L., *El Absoluto como "causa sui" en Spinoza*, 3ª ed., Cuadernos de Anuario Filosófico, Serie Universitaria, n. 2, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona, 2000.

comenzar. Eso se refiere a la intimidad, pero cuando se trata de la esencia es distinta realmente, y como es distinta realmente, enamorarse de la propia esencia, si se hace desde el punto de vista personal diciendo que ahí me repetiré, se fracasa, puesto que no se repite ya que hay distinción real. La manifestación de la persona no es persona. Insisto de todos modos que esto es una propuesta, no se puede imponer, no es necesitante ni es necesario; la libertad no es la comprensión de la necesidad.

La esencia del hombre es la esencia de una persona, pero la esencia de una persona no es una persona: distinción real. Se ve que apelar a la distinción real tomista le salva a uno de la simetría, de decir que soy autoconstructor, pues si fuera así entonces no tendría otro objetivo que un proyecto de autorrealización. Pero eso no sirve para nada, porque sólo se lograría una pseudoidentidad. Es preferible no ser idéntico que ser pseudoidéntico.

2. LA LIBERTAD ESENCIAL Y LOS HÁBITOS

Para una exposición del tema de la libertad humana habrá que hacer alusiones a la libertad en el orden de la esencia, es decir, de qué manera el hombre es esencialmente libre y no sólo personalmente libre, esto es, cómo la libertad se manifiesta; la libertad se capta también en el orden esencial, pero esta consideración es derivada. Donde primero captamos la libertad, donde, digámoslo así, experimentamos la libertad, la vivenciamos, no es en la persona sino que hablamos de acciones libres, o decimos que la libertad pertenece a la voluntad. De manera que nuestra primera captación de la libertad no es trascendental sino esencial. También aquí podemos hacer esa distinción: *libertad humana* (libertad trascendental, libertad en el orden del *actus essendi*) y *libertad del hombre* (libertad manifiesta o libertad en el orden del disponer; libre disposición). El disponer es libre, no trascendentalmente libre, pero sí es libre.

Podemos hablar de la esencia humana como distinta de la esencia del universo en tanto que el hombre adquiere *hábitos*, en tanto que su esencia es una perfección adquirida pero que queda en él, adquirida pero intrínseca. Tomás de Aquino dice que si el hombre fuese sólo naturaleza, si lo consideramos como naturaleza, que es principio de operaciones, no se podría decir que es libre, pues una naturaleza no es libre. Incluso habría que decir que como las facultades son principios operativos, la operación se desencadena, pero no libremente sino según la causalidad³⁰. El gozne, la dimensión según la cual, o a través de la cual, la libertad humana toma contacto con la naturaleza es el *hábito*; lo que permite la libre disposición es el hábito. Para llegar, para que pueda tener ladera la libertad, hacen falta hábitos; los hábitos no se adquieren libremente sino que la liber-

³⁰ Cfr. *S. Th.*, I, q. 82, a. 1.

tad empieza con los hábitos (en la esencia); la prolongación de la libertad, la extensión, la refluencia, la redundancia de la libertad en la esencia es inherente a nuestra esencia puesto que, estrictamente hablando, somos esencia, y no sólo naturaleza, por los hábitos.

Afirmando que nuestra libertad esencial es libertad de disposición o libertad manifiesta, es decir, que está en la manifestación, se controla la cosificación. No se trata de una libertad nuclear que se reserve respecto de la esencia, sino que no se repite como es, como libertad personal, en la esencia. La libertad esencial no es persona; es vertiente de la libertad personal, una extensión, una redundancia, pero no es persona. Si la esencia es de la persona, el hacer suya la esencia, precisamente, es la extensión de la libertad. El hombre “hace” suya la esencia, se apodera de ella, establece una vinculación con la esencia, sin que eso elimine la distinción real que, insisto, no es una separación, y de ese modo en la esencia aparece la libertad.

La libertad aparece en los hábitos como libre disposición, como manifestación libre de la intimidad. La esencia del hombre es libremente efusiva y eso significa que podemos negarnos a la efusión, podemos denegar. Ahí aparece la diferencia ‘si-no’, que es derivada. Muchas veces en los planteamientos de la libertad aparece ésta en el orden de la negación: elijo esto o lo otro; si elijo esto no elijo lo otro, etc. Evidentemente hay una libertad electiva, pero la libertad electiva no es la libertad personal, sino un derivado. Precisamente porque tanto la libre disposición como la libre manifestación deriva, es efusiva, de la libertad personal, es por lo que, ante todo, la libre disposición no significa que la esencia sea disponible. Esa constatación de la libertad, esa verificación de la libertad en el orden esencial no es una réplica personal; sigue siendo libertad, pero libertad en vertiente.

3. LA LIBERTAD DE LA INTELIGENCIA

Si los hábitos son, como sostengo, actos y correlativamente perfecciones de la facultad, entonces tienen que ser iluminaciones de las operaciones por el intelecto agente cuando se trata de hábitos intelectuales. El intelecto agente es el carácter personal del intelecto, *el intelecto como trascendental personal*. De ahí derivan los hábitos, y no causalmente sino de acuerdo con la índole del intelecto. El intelecto es la luz, y esto no es metafórico, porque el intelecto es más luz que la luz física. En Aristóteles el intelecto agente es iluminante sólo de los fantasmas; está proporcionando especies impresas a la inteligencia. Es una pieza teórica con la cual explica el paso de lo sensible a lo inteligible, ya que la inteligencia no puede ser inmutada por lo corpóreo, puesto que es incorpórea; no hay especies impresas directamente provenientes de las facultades orgánicas, puesto que la inteligencia es incorpórea. Entonces habrá algo de orden intelectual que se encargue de elevar, de hacer inteligibles las imágenes, los fantasmas; eso es

el intelecto agente en Aristóteles: el que suministra las especies impresas a la inteligencia y de este modo la inteligencia puede pasar al acto, ejercer sus operaciones³¹.

Sin embargo, considero que el intelecto agente no solamente es iluminante de los fantasmas sino que también son iluminables las operaciones. Precisamente porque la operación no es reflexiva, pues ella conoce el objeto, pero la operación no se conoce objetivamente, no es objetivable; solamente tenemos noticia de ella si es iluminada y si esa iluminación es un acto intrínseco en la facultad; eso es un hábito. Los hábitos sin el intelecto agente son imposibles. Por eso, la interpretación cibernética que a veces propongo, es decir, que las salidas se transformen en entradas, esto es, que lo que hace una máquina es tenido en cuenta por la máquina para un ulterior funcionamiento, se puede referir a los hábitos, pues se puede decir que los hábitos se entienden como una cibernética intrínseca. Si la operación es la salida, en tanto que la salida es tenida en cuenta para una nueva operación, tenemos un hábito. Si hay una modificación estructural del sistema como consecuencia de haber actuado, el sistema es perfeccionado o desperfectado. Esta es una primera aproximación a la noción de hábito³².

Propiamente, cuando se trata de hábitos intelectuales, el hábito es una iluminación, y para eso hay que decir qué es lo iluminado. Si los hábitos se adquieren por haber ejercido operaciones, habrá que decir que lo iluminable es la operación. Así nos damos cuenta cómo la operación es el límite mental. Puedo abandonar el límite porque tengo hábitos; solamente si se ilumina la operación tengo un conocimiento superior al operativo, puedo ir más allá del conocimiento operativo. Por eso el conocimiento de los primeros principios es habitual y no operativo.

Cifrar la esencia del hombre en los hábitos permite encontrar la libertad en ladera, en la esencia, sin que eso implique simetría, sin que implique una derivación causal de la libertad esencial respecto de la libertad trascendental, porque es evidente que el hábito no es causado; el hábito es la iluminación de la operación cuando se trata de hábitos de la inteligencia. La iluminación, la luz mental, no causa, está por encima del causar. Esto es reconfortante y es evidente. El conocimiento habitual es libre, hay libertad. ¿La inteligencia es libre? Como facultad no. La primera operación de la inteligencia, la abstracción, tampoco es libre, no se abstrae libremente, pero en cuanto que la operación abstractiva es iluminada tenemos hábitos, y esos hábitos son libres; ahí está la libertad, los

³¹ Cfr. ARISTÓTELES, *De Anima*, III, 5, 430 a 10-25.

³² Respecto de lo dicho hasta ahora en este epígrafe, téngase presente que en *Antropología trascendental*, II, se matiza esta afirmación: la iluminación no la lleva a cabo directamente el intelecto agente sino el hábito de la sindéresis.

hábitos mismos son una manifestación de la libertad. Por eso hay libertad intelectual; la libertad intelectual es habitual, no es operativa; la operación de conocer no es libre, lo libre es el hábito, que es la extensión de la libertad en los actos cognoscitivos. Por eso también, en la teoría del conocimiento, digo que el primer hábito es el hábito lingüístico³³. Hablar es libre; puedo hablar o no hablar y cuando hablo, hablo libremente. Si no fuera así, sería un loro, pero el loro no habla, sólo repite sonidos. El habla es una posesión libre, está en manos de la libertad y eso sólo es posible si existe el hábito lingüístico.

El lenguaje es manifestativo; que el lenguaje es manifestación *per se patet*. Si decimos que la esencia humana es manifestativa, el lenguaje está en el orden de la disposición. La disposición es algo más que una facultad, más que una capacidad. La esencia como disposición está en el orden del hábito, son las facultades en cuanto que tienen hábitos, pero eso ya es disponer. ¿Es libremente disponible el lenguaje? No. Una cosa es disponer libremente hablando, manifestarme con el lenguaje, y otra cosa es mentir. Mentir sería hacer del lenguaje un disponible. ¿Puedo mentir? Sí, pero con eso destruyo el lenguaje; una mentira no es una manifestación. Una mentira es un estropicio del disponer que se llama *vicio*, porque los hábitos pueden ser perfectivos o imperfectivos; y son imperfectivos cuando la libertad no solamente se encauza según el disponer sino que quiere disponer del disponer.

¿Qué es lo disponible en el lenguaje? Lo disponible no es el lenguaje mismo, sino aquello que se puede expresar con el lenguaje, el tipo de temática que yo manifiesto con el lenguaje. Más, se podría decir que también está a disposición del lenguaje todo el aparato fonativo. Cuando hablo dispongo de la garganta, de los dientes, de la lengua, etc., de todo el aparato fonativo, que tan magníficamente es usado para una finalidad sobreañadida que no es la meramente natural, y que con tanto talento describe Aristóteles. Aristóteles repara en que, en primer lugar, los dientes sirven para masticar y la lengua para saborear, pero que la lengua y los dientes sirvan para hablar es una perfección sobreañadida, que es, justamente, la disponibilidad: están preparados para que disponga de ellos el lenguaje. Esto es espléndido. Aristóteles nota que los pulmones están para respirar. Que estén para hacer ruidos no es natural sino una perfección sobreañadida. Todas esas perfecciones sobreañadidas que están en los pulmones, la garganta, los dientes, los labios, todo eso es tomado a su cargo por el disponer, es lo que lo esencializa; sin esa perfección sería meramente natural. Aristóteles se asombra: ¿cómo es posible que los dientes sirvan no sólo para masticar, para cortar los alimentos, y que tengan un servicio no puramente nutritivo sino que sirvan para hacer labiodentales por ejemplo? Eso es disponible.

³³ El hábito lingüístico está tratado al final del tomo II y principio del III del *Curso de Teoría del conocimiento*.

La disposición cuenta con lo disponible. Pero es patente que la disposición no causa lo disponible, sino que el disponer tiene suficiente grandeza, altura, para hacerse con ello y elevarlo a algo superior. Los pulmones, en tanto que nos sirven para respirar, son naturales y en tanto que nos sirven para hablar son asumidos por la esencia, por un hábito, el saber hablar; si no supiéramos hablar no podríamos fonar, no podríamos pronunciar. Aristóteles averigua algo genial, que desconocen los lingüistas actuales. Es claro que el hombre habla libremente, y eso quiere decir que hablar es disponer y manifestar, es decir, correlativo con la persona. Evidentemente el verbo humano no es persona, el Verbo divino sí.

Tenemos una ladera de la libertad en el orden de *la inteligencia*, en tanto que somos seres pensantes y en tanto que nuestro pensar depende de una realidad trascendental, de un intelecto en acto, un intelecto como acto de ser personal, de la persona humana. Somos capaces de hábitos intelectuales, y según esos hábitos somos libres manifestativamente, dispositivamente. Pero insisto: no se puede disponer si no hay algo disponible, aunque el disponer no es disponible, y si se intenta hacer disponible el disponer, se arruina el disponer. Si todo lo que dijésemos fuese mentira, destruiríamos el habla. Es una hipótesis absurda, que no se puede verificar, pues por mucho que el hombre mienta dice más verdades que mentiras; la mentira es un parásito de la verdad; sin verdad no hay mentira. Pero supóngase que mintiéramos por sistema, entonces ¿qué manifestaríamos? Nada. Un lenguaje embustero no es un lenguaje. Si el lenguaje fuera embustero no manifestaría nada; ni el más hábil hermeneuta del mundo sabría qué querríamos decir; como bien dice el refrán, antes se coge a un mentiroso que a un cojo, y eso es porque la verdad es primordial; si no se dijera verdad de vez en cuando no se podría mentir; el mentiroso se aprovecha de la veracidad humana.

Hay otra vertiente, otra ladera de la libertad: *la voluntad*. La comprensión clásica de la libertad sostiene que es una propiedad de la voluntad, pero eso no es la libertad trascendental. Somos libres no porque ejercemos actos voluntarios libres; no es verdad. Tampoco lo somos porque podamos mentir. Que se instale la libertad en la inteligencia no quiere decir que pueda pensar lo que me dé la gana. No, eso no sería ninguna clase de libertad. Eso sería pura arbitrariedad. Pero donde primeramente se ha planteado la cuestión de la libertad es en la voluntad, entendiéndola como propiedad de los actos. ¿En qué sentido la voluntad es esencial, en qué sentido se puede entender como un disponer? Al plantear esto estamos intentando resolver un problema muchas veces apuntado y aún sin resolver: que la inteligencia y la voluntad tienen mucho que ver entre sí. Lo que permite ver qué tienen que ver entre sí es la libertad. ¿Una inteligencia sin voluntad es posible? No. ¿Una voluntad sin inteligencia? No. Si queremos ir al fondo del asunto, donde se ve la afinidad de las dos es en que son de la persona,

en tanto que ellas son manifestaciones o disposiciones de la libertad; la libertad no es sólo de la inteligencia sino también de la voluntad.

Se podría objetar que los hábitos en sí mismos no son libres aunque son manifestaciones de la libertad, pues el hábito de los primeros principios no es libre porque los primeros principios son los que son, el de no contradicción, el de causalidad y el de identidad. Por otra parte, disponer tiene que ver con lo disponible, pero también con una instancia anterior; generalmente se ha pensado que era la voluntad. La respuesta a esta segunda parte de la cuestión consiste en decir que es más bien al revés. Se puede interpretar e incluso vivenciar que hablo o no hablo si quiero, y entonces tengo antes un dominio, y que la libertad de pensar es antecedida por la voluntad, o con el poder libre de la voluntad. Sí, pero si a la libertad no la despierto con el entender no podría hablar de querer, o de decidir, pues *nihil volitum quin praecognitum*. Es evidente que la voluntad está en el orden de la disposición; se dispone no sólo según los hábitos intelectuales; la manifestación parece que tiene que ver más con la verdad; sin embargo, también el querer es manifestativo; me manifiesto queriendo. Ahí tenemos dos dimensiones que, si por una parte las discernimos, por otra tenemos que vincularlas estrechamente, pero esa vinculación sin una libertad que es *a priori* no puede darse, no porque esté en la voluntad, sino porque es la libertad personal. Sin eso no habría ni libertad en la voluntad ni en la inteligencia. No enfocar así el asunto es pasar demasiado por el tamiz de una verificación consciente y así se incurre en simetría; es decir, si empezamos a plantear si es antes la inteligencia que el querer o cómo el querer influye, se nos introduce la noción de causalidad.

Por lo que respecta al *hábito de los primeros principios* hay que decir que es libre. Sí, la respuesta es afirmativa, porque el hábito de los primeros principios es el modo de abandonar el límite, y ya se hizo notar que abandonar el límite era una propuesta y que esta propuesta era libre. Si no fuera libre, en modo alguno podría conocer los primeros principios habitualmente. ¿Qué ladera de la libertad tiene que ver con el conocimiento de los primeros principios si esa libertad no es una libertad de arbitrio? Tiene que ver con otra de las descripciones que hago de la libertad, pero eso nos lleva de nuevo a la libertad trascendental. Suelo decir que la libertad desde este punto de vista, en orden a este problema, es el *dominio sobre principios*, no en cuanto que con los hábitos adquiridos se instala una libertad esencial en los principios que son mi propia naturaleza, sino que es dominio sobre los principios extramentales, sobre esos principios que son primeros.

¿Por qué se puede decir que la libertad es dominio sobre principios y que sobre el ser principal recae el dominio de la libertad?, ¿qué quiere decir aquí dominio? La palabra dominio también puede entenderse mal, como un hago lo que quiero; pero no es eso. La libertad como dominio sobre principios es *un poder*

de esencializar, es un dominio esencializante. Desde este punto de vista se puede establecer una jerarquía; el hombre puede esencializar el ser del universo, cosa que el ser del universo no puede, pero eso está en el orden de la libertad trascendental.

La libertad es un trascendental que se puede describir de muchísimas maneras. Aquí estaba intentando mostrar la vertiente esencial de la libertad a través de los hábitos intelectuales; el hábito es un dominio sobre principios. Pero también hay libertad de la voluntad, que es dominio en otro sentido. Pero con estas consideraciones no agotamos la libertad. La libertad se describe también como *la inclusión atópica en el ámbito de la máxima amplitud*; la clave de esta descripción está en el “atópica”. Otras veces he dicho que la libertad es *discontinua*, es un *recomenzar*, y en este sentido pongo la libertad en relación con la historia. Otra descripción de libertad es entenderla como *la capacidad de no desfuturizar el futuro*. Todo esto son maneras de ir explorando la libertad que permiten afrontarla de distinto modo.

4. LA ESENCIA HUMANA Y LA LIBERTAD

Para entender cómo se manifiesta la libertad a través de los hábitos conviene recordar qué significa el hábito, el tener categorial. Desde este punto de vista, acumulando una serie de observaciones, que todas ellas son capítulos de la filosofía a las que, por lo general, no se les hace mucho caso, podemos entender mejor la índole de un hábito de la esencia humana. Como hoy estamos en una fase de la historia que es hipertécnica, todo lo que sea una explicación de la técnica hay que considerarlo. Aristóteles en las *Categorías* aporta una observación, tomada luego por Tomás de Aquino y otros autores, por ejemplo dentro de la escolástica española del siglo XVI por Sánchez Sedeño; Aristóteles señala que hay una categoría que es exclusiva del hombre: el *échein* categorial (el tener como categoría, el *habitus* no en el sentido de perfeccionamiento de la potencia)³⁴.

La observación de que el hábito categorial es exclusivo del cuerpo humano la pone de manifiesto Aristóteles con los ejemplos del vestido y del anillo. El hombre tiene un cuerpo tal que puede adscribirse, establecer la relación de pertenencia con cosas, y por eso el hombre se viste. Ningún animal se viste y no tiene sentido ponerle un anillo a un animal; se le puede poner, pero no se puede decir que lo tenga. Aquí se está rastreando por qué la propiedad es de derecho natural. El ser propietario es propio del hombre, porque el hombre tiene un cuerpo que es capaz de este accidente, que estriba en adscribirse algo de tal manera que ese algo es propio del cuerpo humano siendo una cosa distinta del

³⁴ Cfr. ARISTÓTELES, *Categorías*, 15, 15 b 16-32.

cuerpo. También se podría decir que el hombre es el que habita el mundo. Empleo la palabra *habitar* por el sentido posesivo que tiene el verbo haber. En el fondo esta observación va en la misma línea de la de Gehlen.

Hay un texto en el que Aristóteles se enfrenta con Protágoras, porque este sofista había dicho que las cosas son *chrémata*, *prágmata*. Ahora bien, Protágoras no dice que el hombre es la medida de todas las cosas físicas; no son los entes físicos los que son medidos por el hombre, sino los *prágmata*, las cosas hechas por el hombre. Aristóteles comenta esta sentencia de Protágoras contra la cual Platón escribió el diálogo *Las Leyes*. Platón nunca aceptó que el hombre fuera la medida de todas las cosas porque pensó que eso era ateísmo, y quiso desarrollar la idea de que el hombre era medido por Dios (idea también presente en el *Timeo*). Pero Aristóteles, mucho más tranquilo que Platón, dijo que el hombre era la medida de las cosas, pero que eso no era más que el hábito categorial. Si esto es así, hay que añadir algo más acerca del hombre: si es capaz de tener, si es capaz de guardar una relación tal con las cosas de manera que las cosas son adscritas al hombre, eso quiere decir que el cuerpo humano no puede estar terminado, y por eso hace notar Aristóteles que el cuerpo humano es potencial. Si el cuerpo humano no tuviese una cierta potencialidad sería imposible el hábito predicamental. Si el hombre estuviese terminado, si el alma humana acabase la determinación corpórea, entonces el cuerpo no estaría en condiciones de adscribirse nada que lo completase, algo que siendo poseído, no es una cosa extrínseca al cuerpo sino que es adscrita al cuerpo.

Estas observaciones antropológicas son espléndidas; y en ellas está ya la libertad. El alma es el acto primero del cuerpo organizado. Pero habría que añadir que en el caso del hombre el alma no es el acto primero del cuerpo organizado, porque siendo el alma el acto primero del cuerpo, no lo organiza del todo sino que lo deja en potencia, y esa potencia permite actos ulteriores que son actos de complementación según los cuales el hombre adscribe, es medida de cosas según su cuerpo.

El ejemplo más claro de no terminación corpórea, y esto lo recoge Tomás de Aquino, es la mano. ¿En qué se distingue la mano de la pezuña? En que la mano es potencial; la pezuña está acabada, está en acto, y por eso no guarda ninguna potencialidad. En cambio, la mano es capaz de multiuso. Con la mano se pueden hacer muchas cosas; la mano es un posesivo, pero para eso la mano ha de ser potencial, porque si no, no sería actualizable: el hombre es un ser con manos. Y eso indica que las manos están libres del cuadripedismo. Las manos son extremidades que ya no están para andar, sino que quedan libres, son potenciales, están hechas para algo ulterior. La mano no está constituida de tal manera que su constitución sea terminal, sino que está abierta; a través de las manos el hombre puede realizar actos. Al hablar de la mano de obra estamos otra vez en la realización práctica, y todo eso es libre, todo eso sin libertad no es posible.

Sánchez Sedeño desarrolló esto; se dio cuenta de que aquí había un rasgo muy importante de la antropología humana que era una diferencia específica: el hombre no se diferencia del animal sólo porque tenga razón. No, aquí hay una diferencia que supone la racionalidad, pero que se da en la misma corporalidad humana. Bípedo implume, llaman a veces al hombre los escolásticos sin saber lo que dicen; Sánchez Sedeño sí que se daba cuenta. Se percató y desarrolló ampliamente todas las sugerencias que tiene el hábito predicamental del cual Aristóteles, por así decirlo, da los grandes brochazos. Mantiene Aristóteles que de lo que habla Protágoras es del hábito predicamental, que es una categoría peculiar y que en definitiva está en el orden de la relación, que es la capacidad de adscribir cosas.

La adscripción de cosas modifica mucho la noción de sustancia porque las sustancias son adscribibles. Parece que, como se suele interpretar, son *kath'-hautò*, cada una de ellas es *choristón*, está separada, pero el cuerpo humano es capaz de subordinar sustancias según una relación de apropiación a la que la sustancia queda sujeta y lo hace simplemente con su cuerpo.

También se puede observar que el hombre es un animal simbólico. El símbolo más importante de las cosas materiales es el fuego (recuérdese: *ure igne Sancti Spiritus*). Si no acentuamos, si no aportamos muchas observaciones, pasaríamos por alto cosas muy relevantes, y entonces quizá nos encontraríamos de un modo abrupto con la libertad y podríamos dudar de si el hombre es verdaderamente libre. No, pensar acerca de la libertad no es pensar que quizá soy libre o quizá no, y que cuando elijo estoy determinado. No, eso son ignorancias.

Añadamos otra observación que tiene que ver directamente con lo simbólico. El hombre es capaz no solamente de las artes, sino de un uso activo de su imaginación. La imaginación humana no es la animal. Tomás de Aquino lo afirma. Se trata de la conversión al fantasma. El hombre no sólo conoce por conversión al fantasma: el intelecto abstrae, pero luego convierte, y si no convierte no conoce los abstractos de modo determinado³⁵. La determinación del abstracto está en la sensibilidad, por eso se abstrae y luego se vuelve a la sensibilidad: conversión. Sin embargo, Tomás de Aquino añade que a veces no hay fantasmas, y cuando no hay fantasmas la inteligencia los inventa. ¡Admirable! Ello equivale a decir que el uso de la imaginación por parte del espíritu, el uso intelectual de la imaginación, es todavía más activo que el uso del cuerpo.

En rigor, sin imaginación el hombre no sería técnico. Si el hombre no tuviese imaginación las manos no servirían para nada. Una imaginación que es seguida por la técnica es una imaginación constructiva. Ninguna otra dotación cognoscitiva de suyo es constructiva; solamente la imaginación puede serlo. Eso es la versión práctica, aquel dominio de la imaginación que ejerce la inteligencia

³⁵ Cfr. *S. Th.*, I, q. 85, a. 1 ad 5.

según la cual la inteligencia puede inventarse fantasmas. No es que los haga, sino que puede sacarlos de donde no los hay; puede influir en la imaginación haciendo que invente fantasmas. Los fantasmas no sólo son una reelaboración de lo percibido, sino que la imaginación también hay que verla desde la inteligencia, y cuando se ve desde la inteligencia la imaginación tiene más fantasmas que los que de suyo podría tener si sólo fuese una facultad superior a la percepción. La imaginación, por así decirlo, es constructiva solamente por influjo de la inteligencia; a veces también se habla de imaginación simbólica. Aquí hay otro campo inmenso de investigación antropológica.

Esta serie de observaciones, todas ellas concurrentes, conllevan el intento de poner de manifiesto que el hombre es libre. Eso es absolutamente seguro. El determinismo y las dudas al respecto son errores. El hombre corpóreamente ya es libre, es el cuerpo de un ser vivo que es vida según libertad.

Saquemos ahora a relucir la noción de hábito de las potencias inorgánicas, de hábito no categorial sino intelectual o de la voluntad. Se debe sacar a colación la importancia extraordinaria que tiene la noción de hábito; el hábito no es sólo el hábito moral, de la voluntad, sino también el hábito intelectual. La inteligencia es susceptible de hábitos y, por eso, la inteligencia no es una mera facultad; la inteligencia adquiere hábitos en virtud de su propio operar, es una especie de *feed-back* en el que el operar redundando en el principio y lo perfecciona como tal. Aquí tenemos algo más que *natura*, que facultad; la inteligencia no es mera facultad, es esencial, y lo es porque es capaz de hábitos. La inteligencia no es sólo principio de operaciones sino un principio perfectible en cuanto principio. No hay nada en la naturaleza que sea así; sólo en el hombre. Por tanto, el hombre es una esencia de suyo; una vaca no es una esencia de suyo, sino que es esencia en cuanto ordenada, en cuanto incluida en la unidad del orden. El hombre no es una esencia en tanto que incluida en la unidad del orden, sino una esencia en tanto que capaz de perfeccionarse en su mismo carácter principal, en su mismo carácter natural, y ésa es la estricta noción de hábito.

Si esto es así, la esencia del hombre es distinta del *actus essendi* de manera distinta a como lo es la esencia cosmos, porque la esencia del hombre es esencia distinta del cosmos. El cosmos es esencia como unidad de orden; el hombre no es esencia como unidad de orden, sino como naturaleza autoperfectible, lo cual es hiperteleológico. Por eso a veces digo que una de las características típicas del hombre es la de transformar todos los fines en medios, que es lo que no puede hacer ninguna criatura salvo el hombre y el ángel. El hombre tiene la gran capacidad de transformar los fines en medios y, por eso, es capaz de un fin último de distinta manera a cómo lo es una vaca, que está encuadrada en la causa final, que no es capaz de fin último. Pero si el hombre es capaz de fin último, en definitiva, se debe al hábito, porque el hábito es aquel tipo de esencialidad natural, distinta realmente del *esse*, que es *hiperteleológica*. Hiperteleológica

indica que para el hombre primero hay fines, y lo que es fin para un animal para el hombre es un medio; el hombre va ascendiendo por la escala de todos los fines y los va transformando. Aquí claramente está la libertad. No la libertad trascendental, pero sí la libertad esencial. Sin libertad no tiene sentido decir que los fines se convierten en medios; sin libertad los fines están dados de antemano, son los fines que son y nada más; eso le pasa a un perro, a una vaca, pero no al hombre.

En este punto hay algunos moralistas que, a mi modo de ver, no saben bien lo que afirman, seguramente por su filiación kantiana. Kant es un simetrizador de primera, porque desconoce lo que es la virtud. ¿Dónde está la virtud en Kant? En la *Crítica de la Razón Pura* no está, en la *Crítica de la Razón Práctica* no está, en la *Metafísica de las Costumbres* no está; no aparece en ninguna parte³⁶. Kant no sabe lo que es la esencia humana. Dicho de otra manera: Kant no sabe cómo el hombre es esencial, pero entonces tampoco sabe lo que es una libertad esencial. El hombre es esencialmente libre y eso quiere decir que tiene hábitos, y según los hábitos todo fin es medio. Por eso, esa famosa nota: “trata a los demás como si fueran fines”, es superficial. No es así: yo puedo transformarlo todo en medio, es decir, sólo el fin último es el último fin. Puedo ascender por la escala de los fines de manera que todo fin sea medio. Pues esa ascensión es la franquía de la libertad. La franquía de la libertad es propia del hábito.

Tomás de Aquino sostiene que no puede decirse que hay naturalezas libres³⁷; la naturaleza humana es libre a través de los hábitos; sin hábitos no hay libertad esencial porque no hay esencia. Pero yo tengo una esencia a la que le es inherente ser libre. No una libertad en el orden del *esse*, sino una libertad en el orden esencial. Yo diría que sólo en tanto que es esencia es libre y en tanto que es libre es esencia, lo cual no tiene nada que ver con ese asunto de las personas como fines; eso es quedarse muy corto.

A partir de la esencia humana son posibles otras consideraciones. No hemos considerado la libertad trascendental, sino la libertad en tanto que la esencia humana y la libertad se convierten. Hemos considerado que el hombre es libre por sus hábitos y esencia por sus hábitos. Por eso el hombre es capaz de sobrenaturaleza. Cuando se dice que la gracia es una virtud hay quienes lo niegan, pues no entienden cómo va a ser una virtud. Pero lo que no saben es qué es un hábito; creen que el hábito es una costumbre. Pero no, el hábito es por lo que el

³⁶ La virtud, para Kant, no es un hábito: “la virtud tampoco puede interpretarse ni aprenderse solamente como *habilidad* ni... como un *hábito* de realizar acciones moralmente buenas, adquirido por ejercicio durante largo tiempo”. KANT, I., *Metafísica de las costumbres*, Ak., V, 383. Para Kant la virtud se refiere a las acciones morales no exigidas por un deber jurídico.

³⁷ Cfr. *S. Th.*, I, q. 83, a. 1 ad 5 y q. 82, a. 2.

hombre es esencialmente hombre y no sólo naturalmente hombre, pues ser *natura* es poco para el hombre.

Por eso, así como una vaca no se puede distinguir del *actus essendi* sino por mediación de la causa final, que es extrínseca para ella, el hombre sí se puede distinguir del *actus essendi* en directo desde su esencia, porque él es esencia de suyo; y es esencia porque es capaz de hábitos, porque es una naturaleza cuyas potencias son perfectibles de suyo. Esto lleva consigo una cierta modificación del esquema aristotélico de las categorías. Cabe sustancia sin accidentes, pero una sustancia natural no puede carecer de accidentes; por tanto, solamente es *natura* si tiene accidentes. Los accidentes no son accidentes en el sentido del *symbebekós*, sino que los accidentes son aquello sin lo cual no cabe una sustancia natural, es decir, los accidentes son la *natura*; esto es obvio.

El *actus essendi* de una concausalidad cuádruple es un primer principio. Por tanto la metafísica es la ciencia de los primeros principios y el conocimiento de los primeros principios es habitual. Con esto se da una contestación a la tercera tesis que plantea que hay que distinguir cómo se conoce, con qué actos se conoce el ser como fundamento y el ser personal. El ser como fundamento se conoce con el *hábito de los primeros principios*.

El hábito tiene más importancia de la que se le suele dar. Desde luego, de la que se le suele dar en la filosofía de la Edad Moderna, porque la filosofía moderna no habla nunca de los hábitos; es una verdadera omisión, todos se han olvidado del hábito. Kant es un objetivista; no dice nada del conocimiento habitual y el meollo del conocimiento es el conocimiento habitual. Las operaciones que la inteligencia puede ejercer en tanto que tiene hábitos son distintas que las que puede ejercer si no tiene hábitos; sin hábitos la inteligencia no es capaz más que de abstraer y, además, ella no abstrae sino que es el *intelecto agente*. Para ir más allá de la abstracción y para que sea posible la distinción entre *abstracción total* y *abstracción formal* hacen falta hábitos; no se pueden formar conceptos sin hábitos. Pero esto ya es asunto de teoría del conocimiento.

La propuesta no tiene ningún mérito porque creo que a quien se fije en la distinción real se le ocurre, pero sí que tiene alcance. Además, con esto se está removiendo ese fijismo en el que cae muchas veces la ontología clásica, y que la filosofía moderna ha querido romper con su noción de *dinamismo*. El fijismo hay que atacarlo en el orden de los principios, pero no hay un sólo moderno que haya dicho que el principio no sea fijo. Pero un principio perfectible, intrínsecamente perfectible, y eso es la facultad de una naturaleza que es esencia de suyo, es más que el dinamismo moderno. Las condiciones iniciales de la filosofía moderna son fijas, no se mueven. Pero el hábito es la modificación intrínseca del principio y eso es la perfección de la *natura*. Ahí ya está la libertad, porque todo lo que es fin para la naturaleza es medio para el hábito. Entonces adverti-

mos que en el hombre tiene sentido algo en lo que se juega y se compromete la libertad y que no se da en los animales.

También el hombre puede desordenarse, pero eso nos llevaría a otra cuestión. Una naturaleza sin hábitos no es capaz de libertad; una naturaleza capaz de hábitos es la que es capaz de pecar de tal manera que se pueda perdonar el pecado. Desde aquí se entiende el *vulnus naturae*: es una naturaleza para la cual los hábitos son difíciles, se envicia con facilidad. No se trata de una naturaleza corrupta en sentido luterano, sino que le es difícil alcanzar su propia perfección. Pero quien ataca la noción de hábito es Lutero, pues no se puede hacer una antropología sin ella. Desde este punto de vista el principio de inmanencia es un principio fijo; todo lo dinámico que se quiera, pero como principio es fijo. ¿Cómo destruir el principio de inmanencia? Dándose cuenta que el principio es perfectible. Si el principio es perfectible, se abre siempre más allá, pero no en una línea intencional, sino en su propio carácter de principio; eso ya no es una causa, estamos más allá de las causas; tenemos un principio vinculado a la libertad.

Eso lo observa Tomás de Aquino: una naturaleza libre es una contradicción; el enlace entre la naturaleza y la libertad son los hábitos. Es evidente que una persona humana no es una vaca, no solamente porque no dé leche y no tenga cuernos, sino porque es una esencia y una vaca no. El antropocentrismo moderno se queda en nada. No, yo me la juego porque o adquiero hábitos o no me esencializo, porque ser esencia corre a mi cargo. Esto no es la autorrealización, sino otra cosa, el paso de *natura* a esencia. La noción de autorrealización sigue siendo causal.

Debemos describir ahora la vinculación entre los hábitos y la persona. Cuando se habla de *retomarse*, debe entenderse en virtud de los hábitos. Si los hábitos son posibles es porque hay algo superior desde lo cual los hábitos son posibles. Si los hábitos son un fortalecimiento del principio como facultad, eso tiene que ser posible desde el orden del *esse*. Efectivamente, donde uno puede ver el crecer es en los hábitos. El hábito es posible por la iluminación de la operación por el intelecto agente cuando se trata de los hábitos intelectuales, pero esto no es reflexivo. Insisto en que esto es una propuesta. En este punto Fichte se equivoca, pues el *sum ergo sum* es falso, porque es *sum-con* y eso es del *esse*, y su manifestación es la esencia, pero la esencia no repite, si repitiera estaríamos en la identidad originaria.

Esto ya ha quedado indicado con la expresión “el yo pensado no piensa”. El yo, la persona, no es la esencia. El hombre no es esencialmente persona sino *ut esse*, no *ut essentia*. Por lo tanto, la intención de ser según la propia esencia es un desvarío que al intentar llevarse a cabo da lugar a un fallo primordial, que es interpretarse como necesitante. Ese fallo, que es una abdicación de la libertad, es, si tomamos un ejemplo bastante claro, la postura de Lutero. Seguramente el

pensamiento alemán depende más de Lutero de lo que se suele decir; Lutero sumió a Alemania en la tristeza o en el orgullo, cosa que la Alemania medieval no tenía. De todas maneras al rectificar estos puntos a los luteranos hay que hacerlo con respeto. La libertad es esclava según Lutero. ¡Ay!, en el fondo es esclava de sí. ¿Hay realmente algo de eso? Sí, el *fomes peccati*. Hay una vacilación, si no el intento de repetición de la persona en su esencia no se explicaría. El “seréis como dioses” de la serpiente a Eva vuelve a resonar a lo largo de la historia; eso es patente. La *gnosis*, y el idealismo alemán tiene mucho de gnóstico, es otra repetición de lo mismo. Cuando el hombre pretende esa reiteración de la persona en la esencia arruina a la esencia, porque la somete a una pretensión que la esencia humana no puede cumplir; la esencia humana no es personal. Más, la esencia humana es social. Para esto hay que darse cuenta de que sin la manifestación no hay sociedad, pero la manifestación no es la persona. Hipostasiar la sociedad es un gran error.

5. SER HUMANO Y ESENCIA DEL HOMBRE

La esencia del hombre se puede caracterizar por su coherencia con el ser, aunque sea distinta realmente del *esse*, y además es una esencia distinta del universo. Por eso la antropología como ontología regional se queda corta, precisamente porque la esencia del hombre es susceptible de una perfección intrínseca que se procura ella misma, desde luego en cuanto que depende del ser del hombre. Suelo emplear el adjetivo para el ser y el genitivo para la esencia: *ser humano*; *esencia del hombre*. Esto es simplemente una precisión aunque en la exposición lo emplee indistintamente. La esencia es *de*, depende del ser. Si es esencia, si es susceptible de perfección intrínseca, será debido a que depende del ser. Si decimos que la libertad es del orden trascendental, está en el orden del *esse*.

La esencia humana se describe como un disponer. Si tenemos en cuenta que el ser y la esencia son realmente distintos, hay que decir que el disponer no es disponible, no está a disposición de la persona aunque sea de la persona, porque no tiene sentido pretender conseguir la identidad o la autorrealización del ser personal acudiendo a la esencia, ya que la esencia es de la persona pero no es persona. Se trata de un disponer en coherencia con la libertad, pero no de un disponer del que se disponga.

También puede decirse que la esencia vista desde la intimidad es *manifestación*, *aportación*; se dispone aportando. Por tanto, por mucho que sea manifestación o, de otra manera, *expresión* (la esencia es expresiva), ni la manifestación ni la expresión es personal. Con esto se marca la distinción con el trascendental *bonum*, que es un trascendental metafísico. *Bonum est diffusivum sui*³⁸; la esen-

³⁸ Cfr. *S. Th.*, I, q. 5, a. 4 ad 2.

cia de la persona, en cuanto que coherente con el *esse*, es *efusiva* (con esta distinción terminológica marcamos diferencias y mostramos caracteres propios de la persona). Es propio de la intimidad la efusión; la intimidad no es una clausura sino que se manifiesta en efusión, expresivamente.

Si a alguien le da la impresión de que se establece un cierto dualismo, pues parece que el hombre queda dividido en persona y otra cosa, la respuesta sería que esa es la gran objeción contra la distinción real, que se la entiende como distinción *cosa-cosa*; es la objeción de Suárez. Evidentemente esto es entenderlo mal. Quizá lo que se pregunta tenga que ver con una observación de Tomás de Aquino cuando dice que la persona respecto del hombre tiene carácter de *todo*, y por eso dice que el alma separada no es persona porque le falta el cuerpo³⁹. Creo que más que una totalización, que sería algo así como vacilar al aplicar la distinción al hombre, la unidad queda suficientemente expresada con este “de”. Aunque la esencia del hombre no sea persona porque se distingue realmente, es *de* la persona.

No hay necesidad de acudir a la persona como a un todo. Además, el alma separada no es persona, porque el *alma*, a mi modo de ver, está en el orden de la esencia. La persona es el *esse animae: distinctio realis*⁴⁰. El alma separada no es persona, pero tampoco lo es unida. Si aplicamos decididamente la distinción real eso no ha lugar. Pero si al ser, o al acto de ser de la esencia, lo consideráramos completamente sin esencia, sin ese “de” distinto realmente, pero no por eso menos suyo, nos quedaríamos con un acto de ser rarísimo, porque no es la identidad originaria... Lo característico del acto de ser es que se aplica, que se continúa..., que es propio del acto de ser la manifestación; sin manifestación el acto de ser humano estaría amputado. Por tanto, esa observación acerca del todo, en lo que quiere decir en su intención última, la conservo.

Además, en otros textos, Tomás de Aquino dice que la persona tiene razón de *parte*⁴¹. Bien, esto son maneras de expresar un asunto con categorías que no son antropológicas; es un modo de expresar un asunto dependiendo demasiado de la ontología aristotélica. Para mí el *todo* no es un trascendental; la noción de *todo* es una pseudonoción; se puede aplicar en algún sentido, el todo material, cuantitativo..., pero decir que Dios es el Todo me parece un error. Las filosofías de la totalidad, la de Hegel por ejemplo, son filosofías modales, pero eso no es trascendental⁴². También lo es la de Leibniz, por ejemplo, cuando habla del ser

³⁹ Cfr. *S. Th.*, III, q. 2, a. 2 y *Q. d. De Anima*, a. 1 y a. 2 respectivamente.

⁴⁰ También SANTO TOMÁS defiende esta postura: cfr. *Q. d. De Anima*, a. 1 ad 6.

⁴¹ Cfr. *De Potentia*, q. 9, a. 2.

⁴² En las filosofías “modales”, racionalistas e idealistas, el acto y la potencia son sustituidos por la posibilidad, la facticidad y la necesidad, entendida esta última, en algunos autores, como la posibilidad total.

omnipfecto: el argumento ontológico. Yo tampoco diría que Dios es el ser omnipfecto; eso es poco. Además, la noción de perfección no se puede aplicar al origen, bien entendido que el origen es superior a lo perfecto. Perfecto viene de *perficere* y *perficere* es cumplir acabadamente; lo perfecto es la causa final cuando se trata de la perfección del universo; perfecto es el hábito cuando se trata de la esencia humana, etc. La noción de perfección es una culminación esencial cuando la esencia es distinta del ser; según esa culminación se habla de esencia, y si no, nos quedaríamos en una naturaleza.

Decir que Dios es omnipfecto, dicho con buena intención, como una alabanza a Dios, está bien. Pero si lo tomamos con rigor, no se puede decir. Dios es más que perfecto, puesto que es originario; ser originario es más que ser perfectamente, puesto que perfectamente alude a una perfección adquirida o a una causa final, es un *perficere*, un acabamiento. Tampoco en el ser personal se puede hablar de acabamiento; el carácter de *además* va en contra del acabamiento.

A veces se habla de *perfectio omnium, forma formarum*⁴³, lo *simpliciter* más perfecto, como aparece en la cuarta vía de Tomás de Aquino, que toma las perfecciones simples. Me parece que es quedarse corto. También me parece que hay que trascender la totalidad; la noción de *todo* no es trascendental. Recordando que la criatura no añade nada a Dios, es decir, que Dios más la criatura es un sinsentido, porque la criatura no es un sumando, habría que mantener que decir que 'Dios es todo' es otro sinsentido, porque eso es panteísmo, ya que el todo ¿de qué se distingue? De la parte. Pero ya dije que la clave está en las diferencias, que este planteamiento se conducía intentando formular las diferencias más intensas, más agudas, pero que la diferencia entre todo y parte es menor que la diferencia entre ser y nada. Tampoco puede decirse que la criatura sea parte de Dios; Dios no tiene partes, es el *mysterium simplicitatis*. Dios es, evidentemente, un misterio; ahora bien, se puede demostrar que es absolutamente simple. ¿Cómo se entiende la simplicidad divina? Originariamente. Si acudimos a la noción de origen la simplicidad se aclara un poco, porque si Dios es originariamente simple, entonces no tiene que ser perfecto ni tiene que ser un todo, sino que es mucho más. Se trata de evitar que precipiten unas nociones que, en definitiva, son estáticas; o, como diríamos hoy, una cosificación.

La persona no es una *cosa*, la esencia tampoco es una *cosa*. Tampoco me parece que la *res*, la cosa, sea trascendental, aunque se cuenta entre los trascendentales que se enumeran en la Edad Media. El *aliquid* tampoco es, a mi modo de ver, un trascendental, sino que el *algo* es la cosa pensada; lo pensado es algo, y solamente hay algo en tanto que pensado; objeto y algo se convierten. *Alius quid*, ese *alius* del *quid* no es una diferencia suficientemente aguda. Con el *alius*

⁴³ Cfr. ARISTÓTELES, *De Anima*, III, 8, 432 a 2.

quid lo máximo que podemos pensar es el *choristón* platónico, es decir, la diferencia entre las ideas, entre esas ideas que, equivocadamente, Platón coloca en el cielo, cuando en realidad el *tópos* de la idea, como dice Aristóteles, es el *nous*⁴⁴. El *nous poietikós* refuta sin más el platonismo; las ideas son en tanto que son pensadas y nada más.

Hay que señalar que si hay varios actos de pensar, en cada uno de ellos se piensa un *aliud quid*, algo como distinto de otro algo, pero eso no vale para la realidad que es principio. Si la realidad es principio no es algo. En cualquier caso, si pensamos el principio como algo, al principio no le pasa nada, porque para una causa física ser pensada es denominación extrínseca. De manera que el *aliquid* me parece que no es un trascendental. Hay que hacer un cierto expurgo de los trascendentales. No podemos admitir toda idea como trascendental puesto que, realmente, los trascendentales no pueden ser ideas. Se podrá hablar, dice Platón, de idea en sí, pero caballo en sí, por ejemplo, no; evidentemente ¿cómo va a estar el caballo en sí en el *kósmos noetós*? Aristóteles se da cuenta de más, y es que no hay tal en sí cuando se trata de ideas. La noción de *en sí* es una pseudonoción cuando se trata de la realidad. El “en” de la idea es el pensar, por lo tanto, la idea es en la mente.

Afirmar que la persona tiene razón de todo, o tiene razón de parte, etc., se traduce en mi planteamiento diciendo que el acto de ser sin esencia sería un acto de ser que se quedaría aislado, y entonces ¿para qué? Si el acto de ser no beneficia a nada, si no se despliega o se corresponde con una esencia, lo mejor es desecharlo. Si se quiere decir que no hay persona humana sin esencia, de acuerdo, pero eso no quiere decir que la esencia humana sea persona, sino que es *de* la persona, que es distinto. Ese “de” es lo que estoy intentando describir al hablar del disponer indisponible, o de la manifestación sin réplica. Y cuando digo que esa manifestación es una *efusión* estoy queriendo indicar que la efusión es más que *diffusivum sui*. El *bonum* es difusivo de suyo o necesariamente. Eso nos aleja de la persona. A un bien difusivo de suyo no se le puede llamar persona; en cambio, a una efusión sí, porque nos está remitiendo a una persona como radicalidad; sin radicalidad personal no cabe efusión.

Todavía hay que insistir más. La libertad en cuanto que trascendental se puede comparar con una cumbre. En latín *altum* se emplea lo mismo para significar lo profundo como lo más alto. *Duc in altum*: navega hacia mar abierto, eso tiene una profundidad. Alto significa también lo superior. Una expresión del poeta Vicente Aleixandre ilustra esta connotación de profundidad de la altura y al revés. Dice Aleixandre: “águilas como abismos”. Los exégetas de Aleixandre se preguntan por qué compara un águila con un abismo si el águila se cierne en lo alto. Pero es que lo más alto es lo más profundo. Puede parecer paradójico

⁴⁴ Cfr. ARISTÓTELES, *De Anima*, III, 4, 429 a 27.

porque parece que lo más profundo es lo infernal y lo más alto lo celestial. No, lo más alto es lo más profundo y si no es lo más profundo no es lo más alto. Lo más alto sustituye a la noción de perfección y va más allá de la noción de todo cuando se trata del ser personal.

También podemos considerar la libertad en vertiente, en ladera. Esa consideración en ladera de la libertad es una consideración de la libertad en la esencia. Hay una libertad esencial en el hombre y no sólo hay una libertad en el orden del *esse*. La libertad en el plano de la esencia, aunque no es personal, no es la persona, es el disponer, la efusión o la manifestación, pero disponer y manifestar son libres porque dependen de la libertad; son libres además porque la libertad no se aísla de ellos, porque entonces tendríamos una distinción ‘cosa-cosa’, un *jorismós... katá autó*, pero el *jorismós*, lo separado, es la sustancia y la sustancia no es trascendental.

Hipóstasis: persona. Sí, pero el hombre es naturalmente *social*, y en cuanto que tal, la sociedad es un perfeccionamiento mutuo, y también la posibilidad de un fracaso de perfeccionamiento mutuo. Pero si es perfeccionamiento mutuo, la sociedad es esencial, está en el orden de la esencia. De ahí la importancia del *bonum commune*, y de ahí esa oscilación que hay entre el *individualismo* y el *colectivismo*. Pues bien, ‘persona-bien común’, sí; pero ‘individuo-sociedad’, no. Persona no significa individuo, significa *cada quien*; individuo es una particularización que no tiene nada que ver con la persona; más aún, lo prohíbe su carácter de *además*. La comunidad es comunidad de personas, pero la comunidad de personas está en el orden de la esencia. Sin manifestación el hombre no puede comunicarse con los demás; no hay contacto persona-persona. El inmediato estar la persona en otra, abrirse una persona a otra persona, es trinitario, y si al hombre se le da es por elevación, es sobrenatural: eso es Jesucristo y es nuestra unificación con Jesucristo y nuestro ingreso en la vida íntima de Dios que no es la nuestra. Pero es muy importante darse cuenta de que una cosa es la manifestación y otra la persona; la distinción real impide la identificación.

La manifestación es coherente con la persona, pero no es la persona. Si la manifestación fuera la persona, tendría que intentar completarse en tanto que persona con su propia esencia, y entonces aparece la estructura del necesitar, o la macla de causalidad e identidad (el absoluto es el resultado). El radical moderno, el absoluto como resultado, es asumible siempre que se sostenga que el radical es la persona, no el resultado. En realidad, porque la persona es persona, da lugar a resultados, su esencia dispone.

En definitiva, de aquí se concluye que el gran conectivo del mundo es el *lenguaje*, y que sin lenguaje no hay sociedad, como ya decía Aristóteles⁴⁵. La gran *continuatio naturae* es el lenguaje. La relación entre un martillo y un clavo es

⁴⁵ Cfr. ARISTÓTELES, *Política*, I, 2, 1253 a 11 s.

una relación lingüística, una sintaxis, un analogado inferior del analogado principal que es el lenguaje. Es decir, una sociedad es un sistema de información. Aquí nos encontramos con la libertad del lenguaje, porque en el lenguaje se puede mentir, puede reservarse información. Es claro que en los problemas más elementales la libertad está presente, y que el sentido pragmático de la libertad enlaza con la ética, con la libertad ética, con el uso ético de la libertad, con otro de los niveles de la libertad, porque sin ética no es posible la realización de posibilidades.

6. LA LIBERTAD MORAL

La libertad según la cual el hombre es esencialmente mejorable es la *libertad moral*, que está en íntima relación con la *libertad pragmática*; la relación entre las dos es sistémica.

Un punto de partida podría ser lo que dice Gehlen acerca de los instintos humanos. El hombre tiene unos instintos muy débiles, subraya en una obra que ha tenido mucho influjo en la antropología⁴⁶. A diferencia de los otros animales el hombre no podría sobrevivir, no podría hacer frente a las necesidades de supervivencia contando sólo con sus instintos.

Esto se puede formular de otra manera y enfocarlo de un modo positivo. El hombre -estamos hablando de la naturaleza humana- como todo animal tiene necesidades: tiene que comer, tiene que vestirse, etc. Y por lo tanto tiene una sensación, una captación de esta necesidad, por ejemplo la del hambre, y de ahí surge la tendencia a comer. Pero esa tendencia no le dice al hombre ni qué come, ni cuándo come ni cómo come. De manera que la comida para el hombre es una obra suya: él tiene que determinar ese qué, ese cómo y ese cuándo. En cambio los animales tienen una tendencia a comer y lo hacen de una manera muy determinada, muy embarcados en su propio instinto, que se dispara de un modo muy determinado. En el hombre es patente que no es así. El hombre come cosas que no comen los animales, come cuando no tiene hambre, etc.

Lo anterior podemos enlazarlo con una observación que hace Aristóteles al respecto: que el hombre no tiene una sensibilidad como la del animal, sino que es una sensibilidad que no se satisface con las cosas meramente dadas en la naturaleza, y ahí surge el *arte*. Una primera aproximación al tema de la *belleza* (*quod placet visu*⁴⁷), lo que agrada a la sensibilidad, la realiza Aristóteles haciendo una clasificación de lo que agrada a los distintos sentidos, y afirma que

⁴⁶ GEHLEN, A., *El hombre: su naturaleza y su lugar en el mundo*, Ed. Sígueme, Salamanca 1987; cfr. también *Antropología filosófica: del encuentro y descubrimiento del hombre por sí mismo*, Ed. Paidós Ibérica, Madrid 1993.

⁴⁷ Cfr. *S. Th.*, I, q. 5, a. 4 ad 1.

que el primer arte es el arte culinario. Aquí tenemos la comprobación de lo que dice Gehlen desde otro punto de vista: la comida humana es una comida elaborada, es una comida que tiene mucho de producción (producir es algo más que causar). Entonces Aristóteles dice que el único animal que guisa, que asa, que cuece es el hombre; de manera que la culinaria es un arte.

Gehlen de aquí concluye que si el hombre no fuera inteligente no podría sobrevivir, porque no le bastan los instintos, que sólo son una guía para la satisfacción de sus necesidades. Pero si el hombre no tuviese una hiperformalización cerebral en virtud de la cual la inteligencia pudiese influir en la conducta biológica, el hombre no sería viable; se trata del famoso tema de la viabilidad humana, que tanto ha influido sobre todo en la antropología cultural. En Aristóteles aparece lo mismo y además da una razón muy similar; esta observación es muy antigua.

Según Aristóteles el hecho de que la sensibilidad humana no se satisfaga a nivel de sabores con lo que ofrece la naturaleza y que el hombre elabore el arte culinario, reelabore lo natural, ya indica que el hombre no es sólo naturaleza sino que es esencia de suyo; esto ya está aquí más o menos vislumbrado. La sensibilidad humana no es la sensibilidad animal y la prueba está en que el hombre desarrolla actos a través de los sentidos: hay un arte culinaria, pero también un arte visual, la pintura, otra auditiva, la música; al hombre no le bastan los ruidos, busca la armonía, busca construir música y eso es *técnica*. Todo eso, dice Aristóteles, tiene que ser por influencia del *nous*. La sensibilidad humana no es una sensibilidad puramente animal, precisamente porque está presidida por algo que es espiritual, es inmaterial, no pertenece exactamente a la naturaleza de un ser viviente animado, sino que viene de más allá, incide desde fuera. Aristóteles lo plantea así cuando dice que el *intelecto agente* viene de fuera. Realmente, prescindiendo de la teología astral de Aristóteles, si se toma el planteamiento, llega uno a la misma conclusión: que el hombre no es un ser meramente natural sino que en él hay algo más que lo animado.

Es patente que el hombre tiene que ver de una manera no necesaria con sus necesidades. Se podría decir, como ya se aludió, que el hombre tiene instintos débiles; es una manera de verlo, pero también se puede hacer una consideración complementaria, a saber, que la complementariedad técnico-artística, característica de la sensibilidad humana, es debida a que los sentidos están influidos por el *nous*. Desde un punto de vista práctico ahí tenemos ya la libertad pragmática: el *qué*, el *cómo* y el *cuándo* son obra del hombre. Esto da lugar a la posibilidad de que lo haga de muchas maneras. Es evidente que el arte culinario no es el mismo en todos los países y en todas las culturas: si se compara la cocina china con la cocina europea, si es que hay una cocina europea, ya que los alemanes comen de una manera completamente distinta de como comemos los españoles, es obvia la diferencia. Ahí hay libertad, ahí está lo más característico de la con-

cepción clásica de la libertad: el hombre como dueño de sus actos o como capaz de autodeterminación. Esto se corresponde, insisto, con el hecho de que no tiene una suficiente determinación biológica.

Platón expresa la misma idea en el *Protágoras*⁴⁸ cuando habla del mito de Prometeo. Expone Platón que un par de titanes (Prometeo y Epimeteo) recibieron de los dioses una gran cantidad de cualidades y además el encargo de hacer seres con esas cualidades. Pero Epimeteo, que se encargaba más directamente de la fabricación, de la distribución de las cualidades, era un tanto derrochador, y por ello salieron animales espléndidos. Pero al final se encontró con unos cuantos residuos y le salió un ser que no podía vivir con ellos. Por ello acudió, un tanto apurado, a Prometeo. Entonces a Prometeo se le ocurrió dotar a ese ser, al hombre, con algo que robó a los dioses, la chispa divina, la inteligencia. Dicho de una manera más precisa, la dotación psico-biológica humana es tal que la inteligencia influye y permite un uso activo, una productividad en orden a la satisfacción de sus necesidades sensibles. Pero entonces la satisfacción de las necesidades sensibles en el hombre es más que la mera satisfacción de las necesidades en el animal: eso es libertad.

Ateniéndonos a unos testimonios, a unas averiguaciones al alcance de cualquiera y muy comprobables, nos damos cuenta que esto no es una especulación más o menos construida, puesto que el hombre no se contenta con lo crudo. Que no se contente con lo crudo indica un *plus*, y ello no sólo indica que el hombre no pueda satisfacer enteramente sus necesidades con sus instintos, sino que la libertad se instala ahí; el hombre es un ser que se autodetermina.

Esto tiene que ver con la captación aristotélica de la libertad: la libertad, dice, es *el dominio sobre los propios actos*. ¿Quién es libre? Aquel que es dueño de sus actos, que es *causa sibi*. A veces *causa sibi* se traduce por *causa sui*, pero *causa sibi* tiene un marcado carácter final: el hombre ejerce los actos para sí. No ejerce los actos en orden a seguir viviendo, sino en orden a un perfeccionamiento propio; ejerce los actos de tal manera que efectivamente no se limita a sobrevivir, a satisfacer sus necesidades. Y eso significa que al hombre no le basta con ser animal. Desde aquí se ve que no puede decirse que el alma sea sólo forma del cuerpo; el espíritu humano no es sólo un determinante del cuerpo, sino que es un determinante activo, no sólo de la organización corpórea (como en el animal), sino que es un determinante activo también de su propia conducta. Que el hombre no tenga suficientes instintos no quiere decir solamente que éstos sean insuficientes, sino que la libertad está incidiendo ahí, o que el hombre no tiene puros instintos sino que el hombre es radicalmente técnico.

Esto también se puede entender de otras maneras menos correctas. Por ejemplo, la mencionada idea de que el hombre es artífice de sí mismo, la idea de

⁴⁸ PLATÓN, *Protágoras*, 320c s.

autorrealización, idea característica del romanticismo alemán de que el hombre tiene que formarse a sí mismo (aparece por ejemplo en Goethe). Es evidente que de ahí arrancan gran parte de las construcciones idealistas. Seguramente Hegel tiene aquí su punto de partida y por supuesto Kant. El hombre como entregado a sus propias manos, el que se conduce desde sí.

Decíamos que para que haya sustancia natural es menester no sólo el hilemorfismo sino también la causa eficiente. Pero para el hombre eso es poco, porque la sustancia no se limita a continuarse en la *natura*, sino que del núcleo del hombre emerge una determinación que implica que en su propio conducirse hay posibilidades. Conducirse no es un comportarse, sino que el hombre actúa de acuerdo con una autoría sobre su propia acción, y eso es más que ser puro principio: también es ser *autor*.

Si nos quedamos simplemente con el punto de vista de la autoría algo hemos avanzado, pero quien es autor de sus propias acciones no las tiene como si fuera comportamiento animal, sino que hay *conducta*. Cuando el hombre se conduce hace algo más que usar sus facultades naturales, pues es dueño de sus facultades naturales. Al ser dueño de sus facultades naturales puede destacar algo: producción, conducción. El hombre puede dejar una huella, puede llevar a cabo una modificación que no es sólo el moverse a sí mismo, sino que al ejercer sus facultades locomotrices hace algo más: un producto, y el producto está destacado; el hombre hace vestidos, hace zapatos, añade algo: inventa. El ser *causa sibi*, la concepción griega de la libertad, tiene que ver con la técnica, con que el hombre no se limita a ejercer su vida, sino que cuando vive deja una huella en la naturaleza exterior, construye una obra, es un ser operante. Un ser que se conduce es un ser *poiético*, y esto no se debe pasar por alto e irse enseguida al nivel moral; no, esto ya es humano.

El hombre puede realizar muchas posibilidades. Las consideraciones que podría oponer a la realización de ciertas posibilidades son que algunas es mejor no realizarlas, o que quizá haya que realizarlas hasta un límite y con monos, etc., pero no con hombres, pues estos tienen que ver con la libertad ética. ¿Por qué no se confunde la libertad ética con la libertad pragmática? No es que estén aisladas, pero evidentemente no son lo mismo. ¿Por qué? Porque el hábito no es un producto. El hábito no es la *natura*. Claro que si el hombre no tuviera esencia no podría tener *continuatío naturae*, pero eso es condición de posibilidad, no al revés. Por tanto, la consideración no de lo que puedo producir o usar, sino de la perfectibilidad del hombre, del paso de la naturaleza a la esencia, es hegemónico respecto de la consideración del paso de la naturaleza a la *continuatío naturae*.

El gran problema es que el hombre no es un producto. El imperio de la tecnología, al que desde el punto de vista de la producción y de la libertad pragmática no hay nada que decir en contra, desde el punto de vista de la ética ofrece

un riesgo que estriba en su extrapolación. Si se extrapola la libertad pragmática se traga la libertad ética. Pero si ello fuera así, entonces respecto de mí mismo no podría ser perfeccionable, o sólo lo podría ser en el orden de la productividad, pero no intrínsecamente y, por tanto, no podría ser esencialmente hombre. La ética es la consideración de que el hombre no es sólo natural sino también esencial. Que el hombre no sea sólo natural sino también esencial, no es la productividad, sino el hábito.

La consideración del ejercicio de la libertad, la consideración de las acciones humanas no en orden a los productos, sino en orden a la mejora del hombre, es la ética. La ética no se preocupa principalmente de cómo se hacen los zapatos, sino que se pregunta qué le pasa al zapatero cuando hace zapatos. Eso es la libertad ética, plantearse esta pregunta y actuar en consecuencia.

Quien descubrió filosóficamente la libertad ética fue Sócrates. Platón lo narra de una forma negativa. Es la famosa pregunta socrática acerca de si es peor cometer una injusticia o padecerla⁴⁹. Es una pregunta a la que se atiende o no se sabe lo que es la ética, porque querer construir la ética si no es desde aquí (desde la *continuatio naturae*) es imposible. La ética nos manda a la esencia. ¿Qué me pasa a mí cuando actúo? La respuesta socrática dice que es peor cometer la injusticia que sufrirla, porque sufrir una injusticia es del orden del accidente *habitus*, pero cometerla hace al hombre peor como hombre, lo hace injusto. Y entre ser peor y pasarlo mal, la decisión socrática es asombrosamente aguda. Si no se capta esto, lo que es la ética se nos ha escapado.

La ética consiste en esta observación: cuando alguien hace algo hay un resultado de su acción, y lo que le ha pasado por haber ejercido esa acción es mucho más importante que el resultado. El resultado siempre afecta a otra cosa, es decir, cuando se hace un producto se está llevando a cabo la transformación de unos materiales, y aquí la *continuatio naturae* está perfeccionando intrínsecamente a cosas, ¿pero qué me pasa a mí? Pues bien, la tesis de la ética es que a mí siempre me ha pasado algo, y eso es bueno o malo en términos de humanidad. Pegar un estacazo a otro no es malo para el otro en términos de humanidad, sino que pegar el estacazo es malo en términos de humanidad para el que lo pega. Platón lleva esto al extremo y dice: el que ha cometido injusticia lo que tendría que hacer es intentar una catarsis total. Son unas páginas espléndidas las que dedica Platón al comentario de qué es ser injusto. Uno es injusto porque ha cometido un acto injusto. El acto injusto no sólo es cometer una injusticia sino que le hace a uno injusto.

Pues bien, según Platón es tan espantosa la situación de un hombre en esas condiciones, que tendría que hacer cualquier cosa para intentar vencerse a sí

⁴⁹ PLATÓN, *Gorgias*, 489a s. Puede verse para estos asuntos, L. POLO, *Ética. Hacia una versión moderna de los temas clásicos*, 2ª ed., Ed. Aedos, Madrid, 1997.

mismo, si con el castigo impuesto borra o compensa esa situación en la que se encuentra. Esto es una cuestión antropológica central y, además, está asumido por el cristianismo, porque es el problema de si yo borro o no borro la imagen de Dios en mí. Pero ni siquiera el vencimiento propio es suficiente, porque por más estacazos que me pegue no puedo borrar el haberme hecho injusto; aunque me dedicase toda la vida a purificarme no lo lograría. Platón está describiendo la desesperación moral. Esta es la que corresponde al hombre que ha cometido un acto que lo ha estropeado como hombre. Pero eso tiene una solución, aunque Platón no sepa cuál es, y es que el pecado se borra: es la Redención. Platón no tiene la clave revelada y por eso no puede resolver el problema de la desesperación ética. La desesperación ética consiste en que por mucho que uno intente lavarse –catarsis– de la mala acción, esa mancha ontológica que ella ha dejado en mí no se borra.

Desde este punto de vista también la sacralidad se viene abajo, porque es menester que Dios tome una iniciativa respecto de mí, ya que yo no soy capaz de borrar en mí la injusticia; eso no lo puede hacer sólo mi propia acción. Esta es la primera dimensión de la Redención y el sacramento de la Penitencia. El cristiano no se desespera, se arrepiente porque sabe que Dios le perdona; porque sabe que él a sí mismo no se puede perdonar.

Aquí empieza a aparecer el carácter verdaderamente notable de la libertad moral. La libertad pragmática está en los entresijos de la relación alma-cuerpo, en los entresijos de la *natura* humana, y hace que el hombre sea capaz de *continuatio naturae*, capaz de construir un mundo humano, y ese mundo humano tiene todas esas características que hemos descrito. Todo esto es muy importante y no podemos perderlo de vista, pero la libertad moral es mucho más importante. No soy sólo dueño de mis actos desde el punto de vista de los términos, de los medios, sino que ese dominio de mis actos es tal que me afecta a mí mismo. Pues bien, tener en cuenta esto es descubrir la libertad moral. Si alguien dijera: entre cometer injusticia y sufrir la injusticia es peor sufrir la injusticia, no sabe lo que es el hombre; confunde al hombre con un ser productivo.

La ética está en el paso de la naturaleza a la esencia. Si estropeo mi naturaleza estropeo el paso. ¿Qué diferencia hay entre decir que el pecado es imborrable, que la falta moral es imborrable, que el vicio moral es imborrable, y que en mí cabe *continuatio naturae*? Que para el defecto moral no tengo ningún remedio técnico ni médico. ¿Qué remedio tiene la injusticia cometida? Platón dice que ninguno, porque no sabe cuál es el remedio, pero eso también tiene un gran mérito. ¿Esto es una relación causa-efecto? Evidente que no; esto no es una interpretación fundamentalista de la ética. La ética es el paso de la naturaleza a la esencia y esto es lo mismo que decir que la ética es natural. Aquí cabe una observación: el hombre no es esencial más que si adquiere virtudes, pero para adquirir perfecciones intrínsecas necesita libertad, y cuantas más perfecciones

intrínsecas adquiera más libertad tiene. La libertad moral es incrementable; la moral está en el orden del crecimiento del ser del hombre.

La observación de Sócrates es muy fina. El hombre se da cuenta de que la conciencia moral no la pierde con facilidad, pero la comprensión de lo que es la moral sí le es difícil. Lo que valgo depende de mí, porque puedo realizar actos injustos y actos justos; si hago actos justos valgo más. Suelo decir que el hombre es el *perfeccionador perfectible*; perfeccionador señala a la *continuatio naturae*, perfectible, a la ética. Pero la perfectibilidad humana es más importante que la *continuatio naturae*; aunque las dos están vinculadas, no están aisladas.

Adquirir virtudes no es lo mismo que construir coches. Si alguien dice: voy a proponerme cuál es la técnica para adquirir virtudes; resulta que no hay ninguna técnica. Si ya la productividad no es causal, mucho menos la adquisición de virtudes. La virtud es un premio que mi propia naturaleza, por ser espiritual, se da a sí misma cuando actúa. Por eso el egoísta es un idiota, es el que no se da cuenta de que el primer beneficiario de los propios actos es uno mismo, y tampoco se da cuenta de que el primer pagano de los propios errores es uno mismo. El egoísta se ama a sí mismo, pero ¿cómo me puedo amar a mí mismo si no me amo como el que se puede perfeccionar?, ¿me amo estáticamente, me acepto como soy y no como puedo ser? Este no es un problema de la productividad sino de la virtud, y las virtudes no se adquieren con dinero, no es una cuestión de producción y uso, es algo más íntimo; adquiero virtudes si actúo bien, pero no actúo bien para adquirir virtudes; no es eso, sino que si actúo bien adquiero virtudes y si actúo mal adquiero vicios.

El hombre es capaz de crecimiento irrestricto. El paso de la naturaleza a la esencia es del orden del crecimiento. Todo ser viviente crece, pero hay distintos tipos de crecimiento. Hay un tipo de crecimiento en el animal que es un aprendizaje. Aristóteles tiene una interpretación muy bonita del crecimiento animal, de cómo algunos animales crecen más que otros. Lo hace a través de un desarrollo de la teoría del lenguaje que es espléndida. Dice que hay animales que no son capaces de crecimiento intraespecífico y otros sí. Los que son capaces de crecimiento intraespecífico son aquellos capaces de una voz articulada; los que no son capaces de crecimiento intraespecífico no son capaces más que de voz. Pero el hombre crece más, crece como esencia y ese crecimiento es la adquisición de hábitos intelectuales que perfeccionan la facultad intelectual. El crecimiento es irrestricto: nunca acabamos de ser hombres; siempre podemos serlo más. Nuestra humanidad está en nuestras manos de modo que siempre podemos ser más como seres humanos.

También la interpretación del crecimiento en Leibniz es espléndida; a mi juicio, da en la clave. Afirma que hay una función reproductiva que multiplica los individuos. Pero supongamos que hay una multiplicación sin romper la unidad individual; entonces esa multiplicación tiene que ser diferencial: el crecimiento

añade a la reproducción la diferenciación. Pues esto es, en definitiva, lo que ahora dicen los genetistas. En correlación con esto se puede entender que la expresión con que clásicamente se describe el alma, a saber, “acto primero de un cuerpo organizado”, es precisamente eso; “cuerpo organizado” significa diferenciación, deshomogeneización, desunivocación, complejidad que se da cuando el individuo en vez de dar lugar a otro individuo crece internamente. Si la reproducción es interna solamente es compatible con la unidad individual si es diferencial. Pues bien, la clave de la vida es el crecimiento. Vivir es aspirar a estar *más* vivo, crecer en el propio carácter de ser vivo. El hombre puede crecer en su propio carácter natural de un modo irrestricto, puede perfeccionarse más allá del crecimiento orgánico, más allá de la producción, y ese crecimiento es el hábito.

La perfección intrínseca es el hábito. Pues bien, la libertad ética es la libertad que se corresponde con el crecimiento habitual. Es evidente que el hombre no crece como hombre porque haga zapatos o aviones. Crece como hombre si se hace mejor él, y eso es lo que la ética recuerda. Ya lo dijo San Agustín: ¿de qué serviría que los hombres fueran unos buenos artesanos si ellos no se hacen mejores? El mismo argumento emplea Pío XI en la *Quadragesimo anno* cuando aborda la cuestión social: ¿de qué sirven las grandes industrias si los obreros no mejoran? En este sentido sí que se puede decir que el hombre es fin (ésta es la idea kantiana de que no se puede tratar a los hombres como medios, porque los otros se autofinalizan: todo hombre es capaz de perfección). Si dijéramos que el hombre no es capaz de perfección interna, de crecimiento en tanto que hombre, entonces lo podríamos tratar como esclavo.

¿Qué es un esclavo? Un esclavo, según la definición que da Aristóteles, es un hombre del que hay que dudar porque no es capaz de perfeccionarse como hombre. Él duda de que los haya, porque hay esclavos por guerra, pero esos no son esclavos por naturaleza. También dice Aristóteles que mandar a esclavos carece de interés, lo apasionante es mandar a hombres libres. La diferencia entre el esclavo y el hombre libre es que éste es capaz de perfección, es decir, tiene libertad ética. El esclavo es el que por definición carece de libertad ética. Habría que añadir esta observación: todo hombre es capaz de libertad ética, por tanto no hay esclavo por naturaleza. Ahora bien, quien no se dé cuenta de que la injusticia perjudica al injusto se considera a sí mismo esclavo por naturaleza. De manera que la idea de esclavo por naturaleza no ha desaparecido.

El hombre es libre para el perfeccionamiento ético. Si se establece que lo interesante es la cadena de montaje, se está tratando a los obreros como esclavos. A Kuhn ni se le ha ocurrido pensar qué le pasa a un obrero en una cadena de montaje: ¿se hace mejor o peor?; ese es el asunto. Si en las condiciones en que trabaja no puede hacerse mejor, lo están tratando como un esclavo. No, se podría alegar, porque se puede marchar, puede encontrar otro trabajo. No, pues en

el sentido aristotélico eso no es ser libre. Porque la libertad de marcharse, de buscar un trabajo que le reporte más dinero, etc., no es una libertad ética, es una libertad pragmática, pero no es ética, y si esa no la tiene es un esclavo. ¿Pero qué quiere decir tener libertad ética? Ser capaz de crecimiento en cuanto ser humano: perfeccionarse. Si el hombre no es perfectible no hay libertad ética.

Se habla mucho del problema de la consistencia, pero se habla porque no se tiene en cuenta la libertad ética. Si reduzco al hombre a ser un consumidor le niego la libertad ética, porque consumir no hace al hombre mejor. Jesucristo lo dijo de otra manera: lo que hace malo al hombre es lo que sale de dentro⁵⁰; el hombre es malo o bueno desde dentro, no hay nada externo que haga malo al hombre. Esto también es libertad, y hay que ver en qué relación está la consistencia con la mejora ética.

Por ejemplo, no es que haya miedo sacral a la clonación. No tiene nada que ver, sino que tiene que ver con que el hombre está en sus manos desde el punto de vista de la perfección y no en tanto que producto. Por lo tanto, peor que el aborto es la fecundación artificial; atenta más contra la dignidad humana. Y eso es así porque en la fecundación artificial el hombre quiere manipular técnicamente la generación humana. Separar el amor humano de la generación es un pecado. En el aborto lo malo es la píldora, pero ésta actúa directamente. En cambio, separar la generación del amor humano es peor, y eso es la fecundación *in vitro*, la tecnificación de mi propia génesis natural. Desde ese mismo momento la libertad se ha acabado. No es una cuestión de sacralidad, es una cuestión antropocéntrica: es que estoy en mis manos de tal manera que todas mis obras están en mis manos. Sí, pero si las obras están en mis manos, entonces mi actuación tiene un *feed-back* respecto de mi naturaleza, según la cual la empeora o la mejora.

7. LA LIBERTAD PRAGMÁTICA

Con esto estamos en condiciones de acceder mejor a la libertad, habiendo hecho una depuración suficiente, controlando errores, acudiendo a la distinción real, que impide caer en una especie de narcisismo esencialista y olvidando que el hombre es criatura. Pero antes hay que tener en cuenta otro asunto: la libertad pragmática. Nos puede servir para entender correctamente este asunto aludir a la dialéctica 'señor-esclavo' de Hegel y no caer en falsas interpretaciones. Hegel formula esa dialéctica porque se dio cuenta que las formulaciones éticas modernas, sobre todo la de Kant, que le producía verdadero horror, eran inhumanas. Hegel acepta la ética griega, pero se da cuenta de que en la ética griega hay una especie de discordia. Una cosa es la moralidad y otra el trabajo. Hegel prefiere

⁵⁰ Cfr. *Marcos*, 7, 20-23.

la moral griega a la moderna, pero queda pendiente la unificación del *facere* y el *agere*, porque la ética griega no es ética del trabajo; el trabajo es para esclavos.

El intento de llevar la ética, o de fundir la ética con el trabajo, cuando se pone el trabajo como la piedra de toque de la ética griega, pero en versión moderna, le inspira a Hegel la dialéctica 'señor-esclavo'. Es ésta una versión de la ética en clave de trabajo. Pero Hegel pensó que también podía hacerse al revés, es decir, en la búsqueda de la vinculación *facere-agere*, poner el *agere* por encima del *facere*, y entonces surge otra cosa, no la dialéctica 'señor-esclavo', sino algo que luego formula con muchos retoques en la *Filosofía del Derecho*: lo *trágico-ético*, aquello que el esclavo no hace y lo que el señor del esclavo se imposibilita a hacer porque empieza a depender del esclavo. Lo trágico-ético es poner la ética por encima de la vida de tal manera que lo ético hay que vivirlo trágicamente, jugándose la vida. Por tanto, es constitutivamente trágico. No es el imperativo categórico de Kant, sino algo más existencial. Esto lo obtiene de sus lecturas de Grecia. Hegel conocía muy bien y es un gran intérprete de Grecia; comprendió muy bien a los griegos. Hay un aspecto trágico en la existencia griega, pues si se mantiene la ética, el sentido ético de la vida, entonces la vida es trágica. Pero hay una vacilación; Hegel no sabe con qué quedarse, o con la prioridad del trabajo o con la prioridad de lo ético. La reunión del *agere* con el *facere*, la vigencia de la ética en el trabajo y la importancia del trabajo para la ética, no la llegó a pensar, quizá porque para un luterano sea imposible la comunión de ambas, por muy liberal que sea.

Esto es un problema antropológico extraordinario que hay que afrontar desde la libertad; sin libertad no tendría sentido. Que haya esa vacilación es sintomático, porque es la consecuencia de que la ética griega, aunque es excelente, está retraída, no se atreve a hacerse con, a extenderse al trabajo. Esto tiene que ver con la esencia del hombre; el hombre es esencialmente ético, pero si la esencia es manifestación resulta que es aportación, y entonces ¿cómo va a aportar si no trabaja? Ver cómo la libertad humana juega en el orden esencial es uno de los grandes asuntos, y no está resuelto ni en el pensamiento griego ni en el moderno. Hegel fue muy sensible a ese problema, se dio cuenta de que el trabajo estaba adquiriendo en la época moderna una relevancia que los clásicos, sus queridos griegos, la Hélade dorada, no habían considerado, porque en la Hélade trabajaban los esclavos; el trabajo no tenía nada que ver con la libertad.

Si vinculamos el trabajo a un ser necesitante podemos plantear la dialéctica hegeliana 'señor-esclavo', o la propuesta de Carlos Marx; obtenemos un ser que es capaz de proveer a la existencia de sus condiciones objetivas sin esperar a que los frutos caigan del árbol. Cosa obvia, por otra parte, y que distingue al hombre del mono, porque el hombre puede plantar plataneras. Ahí hay una huella de libertad. A mí no me parece que Marx sea una antigualla del siglo XIX y del que ahora ni los comunistas quieren hablar; no era tan ingenuo, hay que

tenerlo en cuenta, aunque esté equivocado, porque se equivoca en algo muy importante.

Manifestación, disposición, tiene que ver con la ética y con el trabajo; ¿qué significa libertad de trabajo, libertad en el trabajo, ser libre trabajando?, ¿qué significa ser éticamente libre? Son versiones esencialistas de la libertad. Iremos dando vueltas a este asunto. Hay problemas terminológicos que quizá cuesten entender, pero que se intentan exponer de modo suficiente.

El hombre es capaz de algo de lo que no es capaz la naturaleza: primero, de autoperfeccionarse; pero también, en el orden de la acción, es capaz de *producir*; la naturaleza no produce nada; no se debe confundir *causar* y *producir*. Producir es exclusivo de la esencia; por eso digo que la autorrealización se queda corta, está pensada todavía en términos de causa eficiente. Las producciones son algo más que eficiencia. La producción es creación de un mundo simbólico, y ahí está la libertad pragmática, la libertad productiva; sin libertad no hay producción, no hay más que causación.

Se puede distinguir una *libertad pragmática*, que es la libertad de una esencia, porque una esencia es capaz de producir, y producir no es causar y además no es del orden natural. La relación entre cultura y naturaleza ha atormentado a mucha gente. Entre otros autores, han tratado del tema Vattimo, Derrida, también el último Wittgenstein y el último Heidegger. Todas ellas son filosofías de la cultura, son filosofías de la producción. El gran problema para ellos estriba en responder a qué es la cultura. La cultura no es *natura*, y si no es naturaleza se plantean el problema de la razón en la historia, el historicismo: hay distintas culturas incommunicables y por tanto contingentes. No, no saben manejar el asunto porque no saben que el hombre es más que *natura*, es esencia. Si el hombre sólo fuera *natura* no produciría, porque sólo en cuanto que hay un uso de la libertad respecto de la propia naturaleza, uno puede producir. Pero ese uso de la libertad en orden a la propia naturaleza es la libertad pragmática, y sin hábitos no se puede hacer, ya que una pura naturaleza no tiene libertad; la libertad no es del orden causal; la libertad tiene que ver con la producción.

El orden causal lo hemos dejado ya, lo hemos reconocido: el cosmos, el *esse* del cosmos, Dios como causa trascendental: es tema de la *metafísica*. Pero en cuanto aparece la noción de virtud, ¿dónde están las causas? Podré hablar de causas a nivel de naturaleza, pero como esencia ya no estoy en el orden causal y, por tanto, el hombre se puede hundir, cosa que al orden causal no le puede pasar. Pero al hombre sí, el hombre se puede corromper.

La esencia es la *perfección*. Pero hay dos maneras de ser perfecto: como causa final extrínseca y como perfección intrínseca, no como causa final intrínseca. Perfecta según la causa final, que es la unidad del orden, es la esencia llamada *cosmos*. Cuando la perfección es intrínseca, la perfección del principio *qua* principio, el hábito, entonces distingo la *esencia* humana. A veces se dice

que el hombre es un microcosmos. No, el hombre es más que el cosmos, está fuera del cosmos, no es intracósmico ni es el cosmos.

Pues bien, la *antropología se inicia en la consideración de la esencia como hábito*. Es claro que esto en Tomás de Aquino aparece y desaparece. Aparece el hábito cuando habla, por ejemplo, de la esencia del habla. Otra de las cosas que hay que hacer es una investigación sobre el *alma*. Aquí propongo una noción de alma que no es una causa formal aristotélica, hilemórfica, porque eso no se puede sostener y además jamás ha dicho Aristóteles que el alma sea una causa formal, sino que es el *acto primero del cuerpo organizado*.

El hombre es una esencia productiva. Producir es más que causar. En el orden de la producción se da una primera dimensión de la libertad: la producción es libre y da lugar a una legalidad que no es la natural, sino que es económica. Habría que hacer una teoría de las leyes económicas que no fuese tan trivial como a veces se presenta.

De ordinario no se repara en esta serie de dimensiones del ser humano que estamos tratando. Pero aquí también está la libertad. Dice Gehlen que el hombre no se puede conducir sólo por instintos, no tiene instintos tan claros, tan adecuados para el medio ambiente como los tiene el animal: la dotación instintiva del hombre es insuficiente. Esta es una observación certera, pero ahí hay una gigantesca cantidad de implícitos. También podríamos acudir a Heidegger. *Sein und Zeit* oculta las fuentes, pero toda la pragmática de *Ser y tiempo*, la interpretación del hombre como ser en el mundo, ya está en el *Protágoras* de Platón, en Aristóteles y en Tomás de Aquino⁵¹. Ahí no hay nada nuevo. En eso Heidegger no es original. Que conste que *Ser y tiempo* tiene una teoría del ser en el mundo completamente distinta de la marxista, y por eso los marxistas, cuando tenían poder, hicieron una conspiración de silencio respecto al filósofo alemán. Heidegger ha sido objeto de una persecución por parte del marxismo porque da una interpretación de la práctica humana que no tiene nada que ver con Marx. Pero todo lo que dice Heidegger está ya en Platón, y también en el hábito predicamental de Aristóteles.

Tomemos en consideración la imaginación humana. La imaginación tiene un fantasma rarísimo que no puede estar en la imaginación animal. Parece que los animales tienen imaginación, sobre todo los mamíferos superiores. Cuando los perros están durmiendo y hacen ruidos parece ser que están soñando, y soñar sin la imaginación es imposible. Por su modo de comportarse (el animal no se conduce, se comporta) parece que el animal tiene imaginación. Pero hay un fantasma que si lo tuviese el animal se volvería loco: el *espacio*. El espacio imaginado

⁵¹ Como es notorio, Heidegger conoce mejor a Escoto que a Tomás de Aquino. Lo que de este último conoce procede en gran medida de los comentarios de Suárez, que en puntos centrales es más escotista que tomista.

para el comportamiento animal es inútil, absolutamente inútil, porque en el espacio imaginado, que es el espacio vacío, el espacio sin ningún término de referencia, el espacio isotrópico, siempre igual, no podría sacar ninguna inspiración para ningún comportamiento, porque en ese espacio no se puede saltar, no se puede correr. Las representaciones espaciales del animal tienen que ser representaciones muy vinculadas a la percepción, porque la imaginación le sirve para comportarse: para calcular el salto, por ejemplo. Es evidente que un carnívoro cuando salta sobre su presa está calculando el salto. Pero esta imaginación es de tipo eidético, no es una imaginación pura, porque es evidente que con ese espacio el animal no obtiene información para su comportamiento. Creo que el espacio es una imagen que todos nos podemos formar y ese espacio para un puro comportamiento locomotriz es inútil. En cambio, ese espacio en el hombre es el espacio de la geometría, es el espacio en el que el hombre construye, en el que traza figuras.

Newton, en los *Principia Mathematica*, relata que los antiguos pensaban que el espacio euclídeo era puramente técnico, y que él va a proponer una mecánica racional, y eso quiere decir que va a postular que el espacio físico es euclídeo. Es evidente que Aristóteles no acepta que el espacio real sea euclídeo. Es evidente también que Newton tiene razón cuando afirma que los viejos, los *veteres*, pensaban que el espacio euclídeo era un espacio práctico, un espacio en el cual se podían construir palancas. Ese espacio era el de los *prágmata*, y, además, de cierto tipo peculiar de *prágmata*, de unos *prágmata* muy formalizados. Las máquinas, la idea de la catapulta, la idea de la balanza, es imposible sin el espacio euclídeo. Todo ello denota que ahí tenemos una conducta humana planificada, una capacidad de planificación de la conducta, que es posible porque el hombre construye. No se puede decir que no puede construir un triángulo si no se tiene la imagen de triángulo. No, el abstracto triángulo no lo saca de la imagen de triángulo, sino al revés.

Causa sibi; el hombre es dueño de sus actos, es actor. Esto se puede añadir a la observación anterior. El hombre es un ser que *habita* un espacio, habita en el mundo, pero también en un espacio que él mismo construye y que desde el punto de vista natural no es real. En el espacio, cuando lo imagina, hace geometría. ¿Qué hacen los arquitectos? Construir planos en el espacio. El hombre construye casas, pero sin imaginación no las construiría. Desde cierto punto de vista el espacio es una imagen potencial, una imagen formalmente indeterminada y determinable, porque ahí se pueden construir figuras y en esas figuras descubrir propiedades y entonces se pueden construir máquinas. La mecánica racional postula que el espacio euclídeo es físico; es evidente que esto es una interpretación pragmática del universo. También la teoría del esquematismo kantiano está en esta línea. Parte de Newton, pues es una interpretación del planteamiento suyo, dado que su planteamiento busca apoderarse del mundo.

Al lado de Newton, Protágoras es un hombre muy modesto cuando afirma que el hombre es la medida de todas las cosas, porque lo es de las cosas que él fabrica, pero no de las estrellas, y ello es así porque son *physei*, pues para Protágoras el hombre no es dueño de los entes físicos sino de los *prágmata*. Newton viene a decir que los seres naturales son *prágmata*; desde Newton ya se pueden enviar cohetes al espacio, se puede ir a la Luna y calcular trayectorias. Un griego no lo podría hacer porque no acepta que el espacio euclídeo sea físico. En la interpretación del espacio que hace Aristóteles, el espacio no es isotrópico; un mundo circular cerrado no puede ser isotrópico. Aristóteles admite variaciones: está el mundo sublunar, el mundo astral, etc. Evidentemente eso no es homogéneo. Pero es claro que el mundo no es una máquina ni Dios un relojero. El gran paso hacia adelante no estriba en *el cambio de paradigma* de que habla Kuhn, sino simplemente en que se decía que el espacio euclídeo era un espacio para la mecánica y la mecánica era un acto humano. Es decir, se postula que el espacio euclídeo es real y por tanto se puede hacer una mecánica racional, una mecánica celeste. El hombre moderno quiere ampliar al mundo su capacidad técnica y sostener que la técnica es la clave del universo.

Es evidente que en estas condiciones la metafísica empieza a hacer aguas, el hombre empieza a ser fundamento. La simetría mencionada al formular las tres tesis sobre la ampliación del trascendental tiene que ver con el modo como los modernos habían enfocado el asunto, y lleva consigo que en Newton la metafísica griega sea imposible, puesto que el mundo es mecánico, ya no hay *physis*. Entonces quien es principio y es fundamento es el hombre y además por simetrización. A esto se le ha llamado *principio de inmanencia*, pero no es una buena denominación. Me parece que se explica mejor así: esto no es ninguna opción, sino que Newton, aunque ya estaba en otros, acertó a formular la actitud del hombre moderno, del racionalismo. Pero eso no es ningún nuevo paradigma sino un intento de ser más dueño del universo. Los griegos no quisieron nunca ser dueños del universo, creyeron que eso era *hybris* (soberbia), porque todavía tenían un sentido sacro del universo. En los griegos hay un mundo humano, y lo que dicen acerca del mundo humano es espléndido; por ejemplo, lo que sostiene Aristóteles acerca del hábito categorial. Pero eso es el mundo humano, o si se quiere, ese es el espacio que está dentro del poder del hombre. En cambio, si el espacio euclídeo es el espacio real, el mundo entero está en manos del hombre.

Hay un libro que versa sobre los temores, sobre el sentimiento de desamparo cósmico que experimentó la gente del XVI y del XVII. Esto también se ha interpretado muy mal. El autor no se da cuenta del todo de lo que esto significa. Este autor hace una reseña de testimonios de gente de la época sobre cómo aparece el sentimiento de un temor, pero no de un temor sacro, sino un temor ante esa designificación del universo. Pero esto no es un cambio de paradigma. También Max Weber, que es el maestro de toda la sociología del siglo XX, se

percata y transmite que estamos en un mundo desencantado, no encontramos nada en el mundo, estamos en un mundo prosaico. También lo vio Hegel, que siente el desamparo del mundo, aunque Hegel es un siglo posterior a Newton.

Bien, pero esto sin libertad es imposible. Se ve claro hasta qué punto comparece la libertad cuando la libertad puede desnaturalizar el mundo ¿Quién ha desnaturalizado el mundo? La libertad pragmática elevada a libertad cósmica, a libertad respecto del mundo. El intento de dominar el mundo, de extender la técnica humana al mundo (al lado de esto Protágoras es un niño) es la desacralización del mundo; Newton no tiene ningún miedo sagrado. Si se acepta la mecánica racional se acabó la *physis*. Como entonces el fundamento ya no está en lo físico, sólo puede estar en el hombre. Kant lo establece de modo claro: el yo pienso en general es el fundamento, el principio trascendental. En el fondo se trata de una fisicalización del pensamiento humano. O como dice Spaemann, en la Edad Moderna el único ser con fines es el hombre, ya que la naturaleza se ha quedado sin fines, puesto que la naturaleza no es más que lo generable⁵². Realmente Newton está equivocado, pero es que hoy nadie sabe lo que es el espacio real.

Si no fuese porque la época moderna se ocupa de la libertad, si no es en este nuevo clima, que no es un nuevo paradigma, no se entiende a Newton. Pero también es verdad que con sólo esa libertad se desconoce la libertad personal y otras manifestaciones esenciales de la libertad. Tratando de extender la libertad pragmática al universo se ha sacado de madre la libertad. Y ha hecho que otros niveles de la libertad superiores al pragmático pasaran inadvertidos o quedaran detenidos, porque esa llamada a la libertad, el gran grito moderno, se encauza por la libertad pragmática. El caso de Newton parece que es ejemplar.

Uno que sintió agudamente esto fue Giordano Bruno. Bruno era un mecanicista, pero su imagen del mundo no era científica, aunque en él ya está en marcha esta idea. Se ha dicho muchas veces que la física moderna destrona al hombre precisamente porque según los antiguos el hombre vivía en el centro del universo -la tierra era el centro-. Esa tesis no pasa de ser una superficialidad. Quien diga esto no sabe nada de cómo pensaban los griegos. Aristóteles sostiene que el centro es lo ínfimo. Es todo lo contrario; la mecánica racional no destrona al hombre, sino que le hace perder ese pudor sacro hacia el mundo que tenía el griego. El centro es lo más imperfecto según Aristóteles, porque es aquello que no tiene esperanza de acto, es lo inmóvil como lo incapaz de pasar al acto, lo más material. La superficie de la tierra es el sitio donde vive el hombre, pero los astros son superiores.

Nicolás de Cusa, filósofo del siglo XV, sigue manteniendo la importancia del círculo, el gran prestigio que tiene lo circular, y mantiene que para que el

⁵² Cfr. SPAEMANN, R., *Lo natural y lo racional*, Rialp, Madrid, 1989, 125 s.

círculo sea lo más perfecto su centro tiene que estar en todas partes, no puede estar en el centro porque el centro es lo más imperfecto, y de ese modo la circunferencia implicaría imperfección. Para que la circunferencia sea imagen de Dios, que es lo que intenta construir el Cusano, es menester descolocar el centro. Si la circunferencia es infinita, el centro está en todas partes, mejor, estrictamente no hay centro. Es la idea de la alocalización, idea que ha vuelto a aparecer en los cuánticos. La circunferencia es cualitativa y, por tanto, no puede tener un centro. Aquí se refleja todavía el primitivo sentido que tuvo la libertad en Grecia: *Eleuthería*, que significa tener el camino abierto. Por tanto, lo que contraría a la libertad es la aporía. Aporía significa falta de salida. Por eso en las primeras interpretaciones del espacio del mundo, del espacio cósmico que tiene que ver con el hombre, se hacen diferencias cualitativas de espacio.

Se pueden añadir algunas cosas más acerca de esa libertad que está ya imbricada, actuante en la misma relación del intelecto con la sensibilidad y con la potencialidad del cuerpo humano, capaz de un *échein* tan especial. Podíamos ver todo esto glosando algún texto de Aristóteles y llegando un poco más allá de lo que dice Aristóteles. Aristóteles anota una cosa muy importante dentro del contexto griego. Piensa que el arte a veces imita a la naturaleza; cuando se hace una exposición de la estética o de la teoría del arte de Aristóteles se le incluye dentro de una teoría de la imitación. Pero Aristóteles no dice eso exactamente, porque sostiene que el arte a veces imita a la naturaleza y otras la continúa (otros traducen “continúa” por perfección). Que el hombre no sea sólo naturaleza quiere decir que en el orden de su naturaleza, o en el nivel de su naturaleza, se puede dar una *continuatio naturae*. Esa *continuatio* es extraordinariamente compleja y tiene que ver con todo lo que hemos mencionado de la producción; el *producere* es arte, es una manera intensa de verter todos los implícitos del hábito predicamental. El hombre produce, es decir, lo que se adscribe con el hábito lo hace en el quehacer. El hombre fundamentalmente se adscribe los *prágmata* o, cuando se adscribe algo de la naturaleza, lo hace desde el punto de vista de su productividad, y eso es un descubrimiento humano. El hombre ve que una rama no sólo es una rama, que una rama puede ser un palo para golpear con él, y luego, a partir del palo, afilándole la punta, puede ser una lanza y de la lanza, si se le aligera el peso, sale una jabalina.

7.1. El uso y las posibilidades factivas

Es evidente que la producción del hombre inmediatamente tiene que ver con el *uso*; se produce para que se use. Esta dualidad es una dimensión sin la cual la economía no tendría sentido, por ejemplo. A veces se habla de oferta y demanda, pero poniéndolo en términos más directos es producción: se hacen zapatos, se usan zapatos. Evidentemente sin esto el tráfico económico no tendría sentido, y por eso se puede decir que la economía es una cosa muy humana. En conse-

cuencia, no hay que verla con malos ojos, como una ciencia sospechosa. No, la economía es una cosa muy humana porque si el hombre produce también usa.

El uso es una *forma de saber* porque sólo se usa si se sabe usar. Pero así se constituye precisamente la intermedialidad, se producen instrumentos. Esto es razón práctica de manera muy intensa. En el uso, siempre, el instrumento que se usa se relaciona con otro; se podría elevar a tesis algo que señalé en un artículo que fue mi contribución a un libro sobre la *Laborem Exercens*⁵³. Ahí afirmaba que en la producción algo se desprende de la actividad, el resultado. El resultado es el instrumento usable. Pues bien, el instrumento usable se entiende en su uso; quien no sabe usar el instrumento no da con el ser del instrumento, dice Heidegger⁵⁴. Pero usar un instrumento es siempre usarlo respecto de otro. Es curioso que una gran cantidad de verbos tienen que ver con esto: ¿el martillo es el martillo o es el martilleo?, ¿el martillo se entiende como una cosa o como una acción aplicada al martillo, una acción a la que se incorpora el martillo? Martillar es relativo siempre a algo, por ejemplo a un clavo; el martillo se emplea para clavar. Pero a su vez el clavo tiene que ver con algo que es, por así decirlo, ensamblado con el clavo; el clavo no se clava sin más, sino para hacer una mesa, por ejemplo, para ponerlo en relación con un trozo de madera.

Efectivamente, ese mundo humano es algo así como la relación entre todos los útiles, entre todos los utensilios (*utor*: la comprensión está en el uso). Indudablemente el uso es el fin: se usa o no se usa; se usa así o de la otra manera. Ahora bien, no hay un instrumento solitario: un instrumento solitario no tiene sentido, no es ningún instrumento, porque todo instrumento se usa respecto de otro.

De aquí se sigue que la producción no termina en sí misma, sino que arroja un resultado que no es un mero efecto de la producción: producir no es exactamente lo mismo que causar. Además el efecto es efecto, pero el resultado de la acción en cierto modo es fin, y lo es en tanto en cuanto una acción se ejerce respecto del instrumento usándolo. Hay una complejidad según la cual un medio envía a otro y el otro es fin, pero no un fin último, sino un fin que también tiene carácter instrumental y que constituye un *plexo* (*Gesamtheit* -conjunto-dice Heidegger, aunque pienso que es mejor traducirlo por plexo). Los instrumentos son siempre en relación. Aquí hay una *continuatio naturae* bastante más continuadora de lo que podría parecer: una continuación en que la producción no termina en sí misma. Evidentemente hay un producto pero ese producto es asumido por la dinámica humana en la forma de saber usarlo. Pero saber usarlo

⁵³ Cfr. *Tener y dar*, en AA.VV., *Estudios sobre la "Laborem Exercens"*, BAC, Madrid, 1987, 201-230. Incluido también en POLO, L., *Sobre la existencia cristiana*, Eunsa, Pamplona, 1996, 103-135.

⁵⁴ Cfr. HEIDEGGER, M., *Ser y tiempo*, I, 3 § 18.

está inmediatamente en relación con otro; por tanto, tampoco el uso acaba en el uso.

Se podría decir que el orden de la productividad humana no es efecto porque no es terminativo. Esta complejidad es muy sistemática, porque todo depende de todo: los semáforos tienen que ver con la circulación; los autos tienen que ver con el trasladarse; las calles son para los autos y para los paseantes. Una ciudad, por ejemplo, es un plexo de útiles inventados por el hombre, pues la ciudad no es un paisaje natural. El ciudadano lo entiende bien, aunque el campesino también hace lo mismo en su ámbito: el campesino ara; el arado es arado en el arar y fuera del arar no se entiende; el arado es para sembrar y sembrar para recoger, etc.

Lo que esto quiere decir, en definitiva, es que siempre el término de la producción humana es algo más que término, o dicho de otra manera: siempre encierra una *posibilidad*. Por eso el producto no es un efecto, porque no es pura consecuencia de una causación. No, aquí no tenemos término porque desde cualquier término se amplía el ámbito. Esto parece, y Heidegger así lo interpreta, que es espacial. Heidegger habla del espacio humano, del mundo como un espacio especial que él llama la *espaciosidad*. Este es también un intento de Heidegger de decir que el mundo humano no es el espacio exterior porque el mundo de todos los utensilios, la simultaneidad, no es espacio, es espaciosidad. Espaciosidad significa el carácter relacional de todos los instrumentos. Eso es así enfocado desde el punto de vista de la simultaneidad, pero también se puede ver desde el punto de vista de la temporalidad, y entonces resulta que una parte del plexo de los útiles abre ulteriores posibilidades; así es como se constituye la inventiva humana y a eso le suelo llamar *posibilidad factiva*. La posibilidad factiva es una posibilidad que es propia del hombre y en su forma más definitiva, en este orden, *la libertad pragmática es la constitución de posibilidades factivas*. Pero una posibilidad es factiva si el mundo humano está abierto al tiempo; el plexo también es temporal. Según las posibilidades abiertas se puede proceder a un progreso.

El producto no es terminativo porque lo último es la posibilidad factiva. Y la posibilidad factiva es aquello en que la libertad pragmática es todavía más intensa. Se puede usar o no usar (con el martillo se puede clavar o no clavar; eso también pasa con las armas, se puede disparar o no disparar), pero la fecundidad de esta libertad es mayor que este poder o no poder, es también la apertura de una línea en el tiempo que de otra manera estaría cerrada: puedo también decidir si aprovecho las posibilidades, si las llevo a la práctica, si produzco el utensilio que de entrada sólo es posible. Donde está la posibilidad pragmática está la libertad práctica en que se juegan las elecciones que el hombre decide (es una libertad electiva de alternativas y oportunidades). Todo ello son categorías temporales que tienen que ver con el ser humano, y fuera del ser humano no tienen

sentido. Donde culmina esa libertad, donde da muestras de fecundidad. Es ahí donde yo puedo elegir realizar las posibilidades o no.

Evidentemente las posibilidades se van abriendo en la misma medida en que ciertas posibilidades se van haciendo: si realizo esa posibilidad estoy en otro nivel tecnológico, en otro nivel de productividad y en otro nivel de uso. Pero eso no es terminal, sino que abre un nuevo tipo de posibilidades y eso, en el fondo, es el *progreso*. La palabra progreso se refiere a que el hombre hace posibilidades. Si de la posibilidad pasa a la creación del nuevo instrumento, entonces se abre una nueva posibilidad. Eso quiere decir que las posibilidades prácticas nunca son infinitas, sino que en cada situación o en cada coyuntura de la practicidad humana ciertas posibilidades se abren. Si el hombre se decide a realizar esa posibilidad se está en otro nivel tecnológico de posibilidad y de uso. Pero esa nueva posibilidad de uso tampoco es terminal sino que abre posibilidades nuevas. Esto se podría decir de la siguiente manera: una situación A de la productividad es una posibilidad; si esa posibilidad se realiza estamos en la situación B; el plexo B tiene una serie de posibilidades sub-B y si se realizan dan lugar a la situación C (posibilidades sub-C). Pero lo característico es que no es una serie lineal, de manera que se pueda decir que C es consecuencia de A, porque C no puede derivarse nunca de A, sino que deriva de A a través de B, y B tiene que contar con la realización de las posibilidades de A, y a su vez C tiene que contar con la realización de las posibilidades de B. Este nivel de realización de lo posible es característico de la historicidad humana, lo cual, evidentemente, es un tipo de temporalidad: sin tiempo la libertad humana no se entiende.

Este esquema bastante sencillo en realidad es más complicado, porque A, B y C son plexos (no estructuras). Esto lleva consigo un problema, que no tendría sentido si se entiende con el modelo mecanicista, y es el de la consistencia de operaciones. Quizá este plexo (A) sea consistente, pero la novedad que surge desde A hay que ajustarla; eso también es tarea de la libertad. Es evidente que muchas veces, por no tener un sentido suficiente de la libertad humana, eso no se resuelve: la consistencia queda pendiente. Es posible que al incorporar un invento a un plexo anterior sea consistente o no. Pues bien, intentar esa coherencia también es problema de la libertad. El mundo humano, digámoslo así, se caracteriza por la complejidad. Pero esa complejidad plantea un problema de consistencia, y lo plantea siempre que la libertad decida realizar posibilidades nuevas, porque decidir posibilidades nuevas no garantiza un plexo organizado. Por eso se puede decir que una constelación técnica (esta es la misma idea con otras palabras) permite incorporar ciertas tecnologías, pero otras no. Es decir, que toda tecnología depende de un contexto. La importación de tecnología, por ejemplo, depende de que ese sector de la humanidad haya llegado a C, pero si está en A no puede llegar a C, y si introduzco un elemento de C perturbo el

plexo. Lo que es un instrumento comprensible en C, no lo es en A. Todo el problema de la solidaridad humana tal como se describe en la *Sollicitudo rei socialis* de Juan Pablo II depende de que esta cuestión se resuelva y esto es un problema para la libertad.

La libertad pragmática tiene que retroceder, digámoslo así, de su carácter inventivo de posibilidades nuevas al carácter inventivo de coherencia, de sistemas coherenciales. ¿Y quién es el agente que se puede hacer cargo de este problema? Durante mucho tiempo se ha pensado que era el Estado. Hoy es muy dudoso que el Estado pueda hacerse cargo; es muy dudoso que la relación estructura estatal (que es una parte del plexo) e iniciativa social sea consistente. Yo diría que hoy la política está en crisis, que habría que inventar nuevos modelos de organización y eso también es tarea de la libertad, de la libertad política o de la dimensión política de la libertad. ¿Podemos con una organización burocrática gerenciar una organización como la que tenemos?, ¿podemos organizar hoy un sistema de instrucciones legales o reglamentarias en la relación, por ejemplo, de los patronos y los obreros?

¿Es posible, por ejemplo, que si Japón usase hoy su propia tecnología se mantuviera como está? Y es que la tecnología se puede producir y mandar fuera de su propio ámbito. Hay que distinguir entre un centro productivo y el consumidor (aunque esta palabra es muy mala, porque el consumidor describe mal al que usa). Estamos en una sociedad de consumo y eso significa que la comprensión del uso es muy deficitaria. La razón práctica en forma de uso es muy débil. El problema que tiene el transplante de una tecnología es su uso. No es un problema de organización del trabajo, lo que conlleva personal cualificado, sino que hace falta llevar la cualificación, aumentarla, a los usuarios. La deuda de los países subdesarrollados, por ejemplo, se ha incrementado justamente por una falta de uso. Recuerden la anécdota del misionero que mostró un reloj a un negro y que el negro al ver el reloj se lo acercó al oído. Cuando oyó el tic-tac, tic-tac, dijo: quite usted el reloj porque no oigo la selva, y me interesa más oír la selva. Es evidente que no sabía usar un reloj.

Lo más importante es la comprensión del uso, porque si no, no hay *prágmata*. Una sociedad de consumo es una sociedad de entrada mal organizada, porque consumir no es lo mismo que saber usar, ya que cuando se consume se usa mal. En las empresas cada vez se percatan más que lo importante es el cliente, y el cliente es aquel al que el vendedor le tiene que instruir. El vendedor pasa a ser la pieza clave, porque es el que conecta el producto con la comprensión del usuario. El vendedor tiene que ser un maestro y una vez que está formado el usuario, vienen una serie de órdenes por parte del usuario: esto está mal hecho, no me sirve, y el vendedor tiene que llevar esa información a los que hacen el producto.

8. LA LIBERTAD DE LA VOLUNTAD

Como es bien sabido, normalmente se ha vinculado la libertad a la voluntad. Hay algunas indicaciones que señalan que los hábitos intelectuales permiten extender la libertad a la inteligencia, pero estas indicaciones son muy escasas y no están desarrolladas. Frente a ellas es abrumadora la insistencia de la vinculación de la libertad a la voluntad.

También es cierto que la voluntad no es un asunto claro⁵⁵. La interpretación griega de la voluntad es muy deficiente. Se entiende o bien como una voluntad racional (*proairesis*) que tiene lugar en la deliberación, en el momento anterior a la decisión, y es un momento voluntario-racional; o bien se la entiende como deseo (*boulesis*, *órexis*), y en este sentido se la considera como inferior a la intelección, salvo que se introduzca el *eros* en la intelección, como hace Platón. Pero no es propio de la inteligencia desear, eso es un error. La cuestión es si la voluntad es algo más que el deseo o que la deliberación y la decisión.

Tomás de Aquino hace algunas indicaciones muy precisas acerca de la voluntad. En un pasaje⁵⁶, al tratar sobre el Espíritu Santo, que se suele asimilar al amor, dice que el asunto del *lógos*, de lo intelectual, ha sido bien tratado en la filosofía anterior, pero que la voluntad es un asunto oscuro que está sin aclarar. Tomás de Aquino se da cuenta que en la filosofía anterior a él hay una relativa ausencia, una falta de atención, un debilitamiento al tratar de la voluntad.

Otra observación suya muy importante está en la *Suma Teológica*, al tratar sobre si la procesión del Espíritu Santo es distinta de la generación del Hijo; observa que naturalmente lo es, porque de lo contrario el Espíritu Santo sería un segundo Hijo. Al distinguir la Segunda y Tercera Persona de la Santísima Trinidad, Tomás de Aquino recurre a una diferencia en la índole de la intencionalidad. La intencionalidad de la inteligencia es por *semejanza*, y por esto la generación del Hijo se dice que es una generación intelectual, es Verbo. En cambio, añade, la procesión del Espíritu se puede enfocar por vía de la voluntad, y ahí apunta una distinción importante entre la intencionalidad de una y de otra, pues la intención voluntaria no es la intención de semejanza, sino una intención de otro, de *alteridad*⁵⁷. No es que sea alienante; ese postulado es posterior y, en rigor, una superficialidad. La intención de la voluntad termina en la cosa, no en la semejanza de la cosa. No es por semejanza como se refiere a la realidad, sino directamente a la realidad, y la realidad en cuanto que es otra respecto del que

⁵⁵ Cfr. *Antropología trascendental*, II, Eunsa, Pamplona, 2003, 111 s.

⁵⁶ Cfr. *S. Th.*, I, q. 32, a. 1 ad 1.

⁵⁷ Cfr. *S. Th.*, I, q. 23, a. 4.

quiere, tiene razón de otro. Esta observación marca con mucha claridad una diferencia irreductible⁵⁸.

Una tercera observación que hace, y que es probablemente anterior a él, reapareciendo más tarde en la historia de la filosofía, es que la voluntad *es curva*⁵⁹; habla de la curvatura de la voluntad. Seguramente esto debe estar en San Buenaventura y en las especulaciones medievales sobre la voluntad, en las que se da mayor importancia a la voluntad que en la filosofía griega. En Nietzsche reaparece esta idea de que la voluntad es curva. Diríamos *quasi* reflexiva. Eso, que a mi modo de ver no debe decirse, a saber, que hay reflexión intelectual, en cambio, cuando se trata de la voluntad, en cierto modo debe afirmarse, y alude a la curvatura de la voluntad. El acto voluntario es reflexivo o *quasi* reflexivo. Pero no pasan de ser observaciones muy interesantes a las que les falta el desarrollo, de modo que la cuestión sigue siendo oscura.

Estas observaciones acerca de la voluntad se complican en los siglos XIV y XV con el *voluntarismo*, que es una especie de balanceo en la importancia relativa de la voluntad y la inteligencia. Este balanceo, en cierto modo iniciado por Escoto y luego seguido por Ockham, se vincula a un tema teológico, a saber, cuál es el constitutivo formal de la beatitud, qué es lo que hace bienaventurado al hombre en el cielo, si la contemplación o el amor⁶⁰. También se vincula este tema a la cuestión de las jerarquías celestes de los ángeles. Hablando en absoluto, qué es más ¿amar o contemplar, querer o inteligir?, ¿el constitutivo formal de la beatitud es el amor o la contemplación de Dios? Evidentemente el intelecto no cancela la voluntad, y en un planteamiento cristiano como es el medieval, en que se atiende poco a la filosofía griega en este punto, se discute si es más alto o más consumativo el amor a Dios o el conocimiento. Tomás de Aquino sostiene que en esta vida es más alto amar a Dios que conocerlo, pero no porque el conocimiento sea inferior al amor, sino porque en esta vida el conocimiento, como es por semejanza, es oscuro; aquí amar a Dios es más perfecto⁶¹. Por eso San Pablo dice que después quedará sólo la caridad, la fe desaparecerá y también la esperanza⁶². Dios, como declara San Juan, es amor, pero también Dios es luz⁶³.

⁵⁸ Cfr. *S. Th.*, I, q. 82, a. 3.

⁵⁹ Cfr. *S. Th.*, I, q. 83, a. 1 ad 3.

⁶⁰ Este tema, al igual que la alusión a los ángeles, recorre la especulación de todos los filósofos y teólogos de los siglos XIII y XIV antes de Ockham, pero con este autor el tema de la hegemonía de la voluntad se radicaliza en menoscabo de la inteligencia. Para ver la repercusión histórica del nominalismo, cfr. *Nominalismo, idealismo y realismo*, Eunsa, Pamplona, 1997.

⁶¹ Cfr. *S. Th.*, I-II, q. 3, a. 4.

⁶² Cfr. *1 Corintios*, 13, 8-13.

⁶³ Cfr. *1 Juan*, 4, 8 y *Juan*, 1, 9 respectivamente.

Todo esto son alusiones a planteamientos históricos. La verdad es que esta cuestión de primacía quizá sea importante, pero no esclarece el asunto, que no es otro que averiguar cuáles son los actos de la voluntad. Si la voluntad es sólo deseante, no se puede poner en Dios, porque el deseo conlleva potencialidad. Esto se desprende claramente de Aristóteles: el primer motor mueve en tanto que deseado, pero en él no hay tendencia. La tendencia es del orden de la *natura*, pero no del acto puro. La voluntad se asimila a lo material o a lo potencial, y en cambio la intelección se asimila al acto.

Estando la cosa tan oscura, se afirma -y por otra parte también se discute- que la libertad del hombre se vincula a la voluntad. Efectivamente nuestra voluntad ¿se ejerce libremente o bien prevalece un motivo?, es decir, ¿se introduce una estructura causal por la cual queremos en virtud de una peculiar causa que se llama motivo? Si siempre que actuamos lo hacemos movidos por motivos, parece que no podemos actuar libremente. Los motivos son los determinantes de la acción. El carácter descarnado que tiene la voluntad y la libertad en Kant - separar la voluntad moral de todo lo felicitario, de todas las intenciones que obedecen a algún motivo particular- es debido seguramente a esto, pues es un intento crispado de salir por los fueros de la libertad de la voluntad alejando toda sospecha de que la libertad concorra con otros factores desencadenantes que no se pueden decir libres, puesto que son causales y determinantes. ¿Por qué queremos?, ¿queremos en virtud de motivos, en virtud de instintos, por inclinaciones naturales?

Cuando Tomás de Aquino dice que la naturaleza no es libre, sugiere que hay que introducir los hábitos, porque si hay una tendencia natural ínsita y ya establecida, de tal manera que cada uno actúa de acuerdo con su naturaleza y no puede actuar de otra manera, entonces parece que la libertad desaparece por completo. Tomás de Aquino reconoce que una naturaleza libre es como un hierro de madera. Para que la libertad pueda hacer pie es menester algo más que naturaleza, hace falta el hábito. Solución brillante a la que ya se ha apelado. La idea de que la voluntad sea anterior, previa al conocimiento, e influya en su aprioridad sobre la inteligencia es exactamente lo mismo que admitir que la voluntad es ciega, que se desencadena de suyo; es la tesis de Escoto, lo que él llama *perseitas*, desencadenarse de suyo.

Puestos los diversos autores en esta tesitura y dispuestos a salvar la libertad de la voluntad como sea, pueden decir: como la voluntad se desencadena de suyo, está tan libre de cualquier cosa que a eso se le puede llamar libertad. En rigor, ese es el sentido kantiano de la libertad. Es lo que suelo llamar *espontaneidad*, interpretación de la libertad como una fuerza que no obedece a nada, que no está condicionada por nada, porque se desencadena de suyo. Ese desencadenarse de suyo sería un intento de fusión natural de la voluntad con la libertad a costa de la irracionalidad, puesto que, evidentemente, un desencadena-

miento de suyo antes de cualquier conocimiento, un desencadenamiento del que la intelección resultara, pues la intelección viene después, es una pura *fuera*.

El concepto de *fuera* que aparece en la mecánica es muy parecido a éste de la voluntad espontánea. Pero esto, en rigor, es una confusión. Es como una purificación de factores exteriores condicionantes, pero la purificación no garantiza que la voluntad sea intrínsecamente libre; si la voluntad se desencadena de suyo, ¿por eso es libre? Poca libertad es esa, puesto que es un desencadenarse arbitrario, ciego. ¿Pero se desencadena como quiere o el querer es ese mismo desencadenarse inicial? Es evidente que ésta es una solución desesperada, una solución con confusión.

Los clásicos medievales hablan de la *voluntas ut natura*, puesto que si la voluntad es inferior al entendimiento está en el orden de la *natura*, de la tendencia, y la naturaleza es potencial. En efecto, la espontaneidad es la *natura ut voluntas*. Si la voluntad es espontánea en su arranque, la naturaleza es voluntad. Esto también está en Schopenhauer, aunque de modo menos inteligente. Si se desencadena de suyo no se desencadena por motivos; se desencadena ciegamente y esa ceguera es la libertad. ¡Fea libertad es esa! Pero si la forma, la determinación, viene por el *nous*, por la razón, y sin razón no hay forma, entonces la espontaneidad se desencadena hacia una determinación formal posterior. De ese modo la espontaneidad sigue siendo deseo; no se le quita el deseo si espontáneamente la voluntad va hacia la determinación, salvo que la determinación sea ilusoria (famosa idea de Schopenhauer). Ahora bien, en ese caso la voluntad queda sumida en una ceguera de la que no puede salir, y así todo se hace oscuro. Con lo cual se comprueba la sentencia tomista de que la voluntad es un asunto oscuro. La noción de espontaneidad es una especie de inundación de oscuridad.

La voluntad no puede ser espontánea. Si es espontánea no es libre. Eso es una simetrización de muy mala catadura que tiene que ver con la noción de *causa sui*, con esa macla entre la causalidad y la identidad característica del tratamiento de los primeros principios por los modernos. Se pasa de lo indeterminado a la determinación, de la potencia al acto, y el acto es posterior a la potencia porque lo primario es la espontaneidad. La espontaneidad no puede decirse que sea acto sino dinamismo, porque un acto oscuro, irracional, prerracional, preintelectual, ¿qué es? Nada, no es ningún acto.

Quitarse de la cabeza la idea de espontaneidad no es fácil, porque a veces parece que es la única solución. Mantener el castillo de la voluntad al margen de motivos despreciables, secundarios, quiere decir que la voluntad funciona de suyo: *natura ut voluntas*, espontaneidad que lo arruina todo. Lo arruina todo y, sin embargo, muchos filósofos han tendido a esto llevados por una falta de recursos, pues están convencidos de que la voluntad es libre, y sólo se les ocurre esta solución. Según esa interpretación los actos voluntarios no son efectos sino auto-causaciones; arrancan de una espontaneidad primaria. Pero lo primario es

como un abismo que se pone en marcha sin saber cómo. Esto aparece también en Sartre. La libertad en Sartre es así, es la nada, y la nada, metafóricamente, con ese lenguaje imaginativo que le gusta tanto a Sartre, es una burbuja en la mole del ente. ¿Y por qué se forma esa burbuja, esa especie de nada de ente? No se sabe. ¿Por qué le da al ente por formar esa burbuja? No hay contestación.

Creo que todo esto es suficiente para mostrar que el asunto de la libertad de la voluntad es complejo. Lo primero que habría que ver es qué es la voluntad, porque si la interpretamos de tal manera que nos conduce a considerar la libertad de la voluntad en estos términos de arranque *porque sí*, caemos en un *positivismo* craso. No se ha dado un paso más allá de Ockham. Se trata de lo que suelo llamar la *tautología causal, el porque sí*. En los pensadores actuales aparece de nuevo este asunto; y esto recuerda bastante a Kant, aunque el clima no es el kantiano. Hoy se comenta, como dice Vattimo, que el intento de absolutizar por el orden del conocimiento es una cosa de locos; estamos suficientemente convencidos que apostar todo a la razón lleva a la catástrofe, y tenemos que ser más modestos; tenemos que usar nuestra razón dándonos cuenta que no conocemos todo, que nuestro conocimiento es variable, falsable como dice Popper, y hay que evitar todo dogmatismo.

Al lado de esto tenemos la conciencia profunda de que hay situaciones provocadas por el racionalismo que son intolerables. Auschwitz, por ejemplo, en el planteamiento de Adorno, es una aplicación exagerada de asuntos racionales; Auschwitz, sin la ciencia moderna no es posible. Pero el hombre se subleva ante Auschwitz y exclama: “¡no hay derecho!”. No nos fiamos de la razón -dicen- porque hay instancias que se rebelan contra ella, y se rebelan de acuerdo con una calificación no dogmática, sino que surge de manera natural: “¡no hay derecho!”. Pero déme una razón de por qué no hay derecho, se les puede argüir. No tienen ninguna, pero siguen diciendo que no hay derecho, que el genocidio es injusto. Pero si pueden aducirse muchos motivos racionales, se puede argumentar... ¿tiene usted algo que oponer? “Nada -contestan-, sólo que no hay derecho”. “¿Me puede usted apear -dirían- con alguna argumentación de que sí hay derecho? No puede”. Ese “¡no hay derecho!” no se esgrime en términos racionales, sino que ahí aparece la voluntad como una especie de bunker, como un irreductible refugio, como una instancia que apela a una especie de evidencia propia cuya traducción a la razón es imposible. Como decía Pascal, el corazón tiene razones que la razón no conoce. Pues aquí habría que decir que el corazón tiene sus valoraciones y se acabó. Esas valoraciones, salvo por anestesia moral, surgen en el hombre.

No cabe duda de que, hasta cierto punto, esto no puede rechazarse del todo. Frente a las pretensiones de una razón que funciona aislada y obedece a unos motivos puramente pragmáticos, aparece la protesta moral pura, y esa protesta está autojustificada. ¿Qué quiere decir que está autojustificada? Que en el sujeto

que vive esa autojustificación no hay razón que la desmonte, porque esa autojustificación se expresa, o se esgrime, al margen de la razón. ¿Qué habría que decir a esto? Volvemos a una especie de mezcla verdaderamente curiosa, porque no evitamos el positivismo, y además no lo evitamos de forma muy ockhamista, pues no evitamos el particularismo. El “¡no hay derecho!” lo experimento yo; quizá lo experimenten más, pero que yo lo experimente no tiene nada que ver con que lo experimenten los demás, ni yo puedo convencer a nadie. El que vivencia el “¡no hay derecho!” es cada uno. ¿Me podría atrever a decir que los que no lo experimentan son unos rufianes? No tengo derecho a decir eso, esto es incomunicable, brota en mí, se autojustifica en su mismo ponerse, en su mismo brotar de dentro. Pero es patente que la primera limitación del “¡no hay derecho!” es que no puedo justificar por qué surge en mí y, además, no puedo pretender que surja en los demás. Aquí la universalidad de la razón no cabe, es irracional, prerracional. Parece indudable pero sólo lo es en términos de conciencia particular, y vete a saber si eso es una buena conciencia moral, porque a lo mejor el “¡no hay derecho!” es respecto de Auschwitz, ¿pero usted diría con la misma fuerza “¡no hay derecho!” respecto del aborto? Pues a mí lo del aborto me produce la misma indignación. ¿Entonces?

Esto tiene otra limitación, y es que como “¡no hay derecho!”, la libertad sólo puede ser una protesta; la libertad moral es indignación y fuera de la indignación no hay libertad voluntaria. Solamente cuando hay equivocaciones prácticas y equivocaciones que afectan, entonces surge el “¡no hay derecho!”, la indignación moral. ¿Pero ser libres es indignarse? Además, no puedo garantizar que la indignación tenga coherencia, tenga continuidad biográfica, y que lo indignante lo aprecie siempre como intolerable. ¿Qué es más intolerable Auschwitz o el aborto?, ¿y la eutanasia, no es indignante? Si la eutanasia no me indigna pues no me indigna. Si yo no puedo garantizar que me indignaré todas las veces que tengo que indignarme y, por otra parte, soy libre para indignarme, ya que la única manifestación de la irreductibilidad de la voluntad es la indignación, entonces ¿qué libertad es esa?

Quizá es que la indignación sólo es algo que le pasa, que le acontece: ¿tiene usted un control libre sobre su indignación? No lo tiene, puesto que ni siquiera puede dar razones, no puede garantizar que se indigne ante todos los casos que merecen indignación; más aún, no cabe plantear la indignación en estos términos, porque uno se indigna porque se indigna y nada más; estamos de nuevo en la tautología. ¿La libertad es eso en algún sentido o es que eso es fruto de la libertad?, ¿la libertad es la protesta, que además muchas veces se quiere imponer?, ¿no será esto la fuente de un nuevo dogmatismo?, ¿la libertad es exigir?, ¿qué se consigue exigiendo? Todo lo más amedrentar al otro.

Es evidente que esto no puede ser la libertad de la voluntad. También es evidente que sin la libertad de la voluntad esto no sería posible, pero es una deriva-

ción. Esto puede ser un signo de que la libertad de la voluntad tiene ese carácter irreductible que se da en la valoración moral, por ejemplo. La valoración moral, el dictamen moral, en esos términos es incondicionado. Pero lo claro es que ahí hay un dictamen, y un dictamen sin *nous* no se puede sostener. Estamos otra vez en la *boúlesis*.

Alguien puede estar de acuerdo en que no puede identificarse en todos los casos voluntad y libertad, aunque vea que la libertad sea una característica de los actos voluntarios. Ahora bien, le puede parecer que en el “¡no hay derecho!” la voluntad está por encima de todas las razones, por encima del entendimiento, porque la voluntad, no se sabe cómo, se hace cargo de algo no sujeto a argumentaciones racionales, y en ese sentido la voluntad es más completa que las razones parciales. Para aclarar este punto se podría apelar a Max Scheler diciendo que la indignación es una intuición de valor, pero la intuición de valor es *sentimental*. Ahora bien la voluntad es otra cosa. La voluntad está en el orden de llevar a cabo actos, pero la voluntad no puede valorar; es absurdo decir que la voluntad valora, quien valora -según Scheler- es el sentimiento: intuición emocional de valores. Otra salida.

Lo grave del asunto está en que si decimos que la esencia del hombre es manifestación y al mismo tiempo que es manifestación personal, aunque también disposición, entonces ¿indignarse es un disponer? Parece que no, más bien es un ser arrebatado al disponer; es un *raptus*, en el sentido místico de la palabra. Es una fuerza exterior al sujeto, que quizá pertenezca a una dotación natural preesencial, no esencial, sino previa a la esencia. Quizá ahí lo que funcione, puesto que funciona a veces y otras no (pues no se puede objetar que funciona siempre), es que nuestra vinculación a los demás es muy profunda aunque no lo sepamos y aunque no lo queramos. Somos tan esencialmente sociales -esto está en Aristóteles y en Tomás de Aquino- que incluso el hombre más malo casi siempre se porta como amigo. Si vemos a un prójimo que va a romperse la cabeza acudimos en su ayuda. Rousseau era muy poco partidario de la mutua ayuda; es curioso lo que él dice de la mutua ayuda, jugando con las palabras: *aime moi, aide moi*. El *aide moi* (ayúdame) es propio de los pueblos del norte que, como están en condiciones de supervivencia crítica, su comunidad es una comunidad de mutua ayuda. En cambio, dice, para el hombre del sur: *aime moi* (ámame), no *aide moi*.

A mi modo de ver, quizá por empatía, casi por contagio, esto se puede transmitir. En cierto modo, la indignación moral está tan en las entrañas de nuestra naturaleza, que es posible transmitirla a los demás, y entonces puede ser muy útil o muy provechosa. Si alguien se indigna y consigue contagiar a los demás por Auschwitz, crea un estado de opinión. “Estado de opinión”, eso tan raro que es la opinión. Lo mismo que pasa con la moda, que a alguien le da por llevar una falda más corta o más larga y todas las demás, empáticamente, la

imitan. No tengo nada que decir contra esto más que no es la libertad. Que se puede aprovechar, de acuerdo, pero también entraña un peligro, la retórica, la persuasión, las manipulaciones, y en cuanto hay manipulaciones aparece la sospecha de que la libertad no puede andar por ahí.

En nuestra cultura postmoderna, por muchos motivos, este “¡no hay derecho!” lo decimos constantemente. Seguramente el “¡no hay derecho!” es mucho más frecuente hoy que en otros tiempos. Y los postmodernos que ponen de manifiesto esto están detectando algo. Casi todos los asuntos los despachamos con una valoración. Estamos usando adjetivos más que nunca. Nuestra cultura es una cultura de adjetivos: “¡esto es fenomenal!”. El “¡fenomenal!” es de la misma índole que el “¡no hay derecho!”. ¿Por qué es fenomenal?, cabe preguntar. Nadie lo puede justificar, pues a lo sumo se responde que “porque me lo parece”. El tema del forofismo entra aquí. Estamos siempre calificando. Aristóteles lo detecta: ¿sobre qué versa el discurso sofístico?, pregunta. Y contesta: sobre accidentes. Esto será muy humano; sí, muy humano, porque los accidentes humanos son muy humanos. Todo esto de la indignación, ¿no será un accidente? No en el sentido del *symbebekós*, sino de algo que nos acontece, que nos ocurre. Esto es lo que Kierkegaard llamaba el *estado de ánimo*. No digo que esto no sea humano, que muchas veces se acierte por aquí, sino que si sólo se entiende así se entiende mal.

¿El hombre debe tener en cuenta que en él acontece la ocurrencia? Sí, pero eso no es la voluntad y no es la libertad de la voluntad. Debería pararse a pensar sobre este asunto, no vaya a ser que se fíe de eso sin garantía, porque no sabe si mañana se indignará. ¿Se puede decir en esos casos de la voluntad que no es recia, que es arbitraria según acontecimientos, que la voluntad que no puede garantizar es la libertad de la voluntad? Hay que dar razón a lo que pasa. ¿Se indigna por Auschwitz? De acuerdo, ahora trate de que Auschwitz no se repita. Si analiza la sociedad actual desde el punto de vista del peligro de que tenga lugar otra vez Auschwitz para tratar de evitarlo acudiendo a procedimientos ponderados, pero a la vez enérgicos, entonces ya está actuando como un hombre libre. Pero si sólo se indigna, ha cogido usted una rabieta como podía haber cogido una gripe.

Con todo esto seguimos dándole la razón a Tomás de Aquino cuando dice que la voluntad es oscura. Quizá la voluntad es oscura porque es razón de otro. Yo diría lo siguiente: por el camino de la indignación no se entiende la voluntad libre; eso casaría con una interpretación de la *natura ut voluntas*, o con la espontaneidad; esto es un bunker, un refugio. Kant va por aquí. Kant está seguro de que es libre si aísla su voluntad de todo, si la considera no contaminada. Pero así no se considera la voluntad. Creo que para entender la voluntad no se la puede aislar y para entender qué es la libertad en la voluntad, menos. Una voluntad aislada no es voluntad.

Una de las características de la voluntad, y eso está implícito en la observación de que la voluntad es intención de otro, es que no está aislada. Lo característico de la voluntad es acompañar; así es como se la puede ver desde el carácter de *además*. La voluntad es como una compañera. Primero es compañera de la inteligencia; si se la aísla de la inteligencia se la anula. A la inteligencia, si se la aísla de la voluntad, no se la anula; la inteligencia puede funcionar sola porque no es intención de otro. Pero, personalmente, desde la radicalidad de la persona, la inteligencia cede el paso, digámoslo así, se deja acompañar, está bien acompañada por la voluntad. La voluntad es un añadido, un *plus*, y ese *plus* no quiere decir que sea inferior, precisamente porque es un *plus*, y el carácter de *además* es más próximo a ella.

Así como los actos de la inteligencia no son constituidos por el sujeto, los actos de la voluntad sí exigen esa constitución, y eso es la curvatura; y eso es la libertad, no el indignarse sino el *se*. En este caso la compañía del sujeto es más estrecha que en la inteligencia. Pero por otra parte está esa compañía que es el otro. La razón de otro, la razón de alteridad establece una diferencia; *otro* es un cierto tipo de diferencia. La diferencia no significa aislamiento, sino al revés. Quizá lo que le pase a la voluntad es que eso que se llama *órexis*, o tendencia, no sea una potencialidad, sino la índole misma de su intencionalidad. No es que tienda y por eso sea potencial, sino que *intende* según la alteridad. Pero *intendere* según la alteridad no es una imperfección. Esto se aclara desde una antropología trascendental.

La voluntad tampoco se puede aislar de la acción. No ya del acto libre, sino de lo que se suele llamar el *uso activo* en la interpretación clásica. Para que la voluntad sea libre es menester la compañía del uso activo. Decir que quiero ir a la Luna en el siglo XIII es un sinsentido porque no se puede ejecutar. Un querer que no se puede ejecutar no es ningún querer, sino una veleidad. La libertad de la voluntad se entiende desde el punto de vista del añadido, del carácter de acompañante, de la alteridad, del uso activo. Hegel decía, y creo que tenía razón, que una decisión es tanto más firme cuanto más fría. Si para estar muy decidido hace falta estar muy encendido, es señal de debilidad; el entusiasmo no garantiza la firmeza. La voluntad libre es la que aguanta cualquier chaparrón, la que sigue siendo libertad en lo más helado de la estepa del norte y pide ayuda, pide compañía. La mutua ayuda: ¡qué importante es la mutua ayuda! No se trata de contagiar la indignación, sino de prestar ayuda. ¿Está usted indignado? Pues eso puede ser una consigna para quien presta ayuda, para quien está dispuesto a acompañar a esa indignación. Sin el uso activo, la indignación es muy poco.

La voluntad es el acompañamiento, o la capacidad de congregación, es lo que tiene la esencia humana de congregante. Y eso es más que la opinión pública, más que la empatía. ¿Qué es lo que congrega voluntades? Unamuno decía que lo que más congregaba es un *miserere* entonado en común. Pero ¿qué es lo

que en verdad congrega? Los proyectos, las tareas emprendidas. No es un ayudar desnudo, sino un ayudar en lo que estoy haciendo. Ese “¡ayúdame!” tiene su más alto valor en el congregar, en la puesta en común. ¿Cuándo es uno más libre? ¿cuando es absorbente, cuando quiere imponer su voluntad o cuando sabe congregar?, ¿por qué se puede decir que el amor es unitivo?, ¿qué une el amor? Voluntades, personas. El carácter unitivo es unitivo respecto de otro, porque también el otro es persona. Desde aquí se aclaran muchos temas. Se aclaran las organizaciones, por ejemplo. La voluntad es organizadora. Sin la voluntad se puede trazar un plan de organización pero no se puede conseguir una organización efectiva, real. Una organización real sin el concurso de voluntades no se da, y eso es más que una pura empatía. La voluntad dispone de la empatía, de lo que sea, pero no en orden a la instalación de la empatía, sino de la solidaridad humana, del amor.

Estamos desarrollando la vertiente esencial de la voluntad libre según esas sugerencias de Tomás de Aquino y así evitamos la indignación, la espontaneidad, que más bien son un rechazo. La voluntad a veces se ve obligada a rechazar, pero la voluntad, propiamente, es aceptar. La necesidad de rechazar viene del pecado; por aquí se encuadra la tesis de Lutero. Si no hubiera pecado no tendría necesidad de rechazar. La voluntad, insisto, está en el orden de la reunión.

Decíamos que la voluntad se puede enfocar como un añadido, como algo más. Si no tuviéramos en cuenta el ser personal, ser un añadido podría interpretarse de modo peyorativo, pero si se tiene en cuenta el ser personal humano es coherente decir que ese añadido no es un pegote o un accidente, sino que el carácter activo de esa añadidura hace que el añadido sea capaz de asumir su propio papel, ser un añadir. En cierto modo, al añadirse a lo intelectual, a lo que tiene la esencia humana de intelectual, la voluntad significa que sólo con la inteligencia no basta. La voluntad cumple ese *más* de acuerdo con ella misma. Añadir, repito, no es algo accidental, sino como un colmar, una ganancia, un progreso. Pero precisamente porque añadir no es estático sino activo, ese añadir es capaz de convocar o congregar; si añade es capaz de añadir en el sentido de atraer: a esa añadidura todo se incorpora; es un centro de reunión; en la voluntad todo se reúne, es una facultad reunitiva y se la puede ver desde muchas vertientes, en orden a todo lo que es capaz de añadir.

Cuando Tomás de Aquino dice que la voluntad es curva, puede glosarse con lo que estoy diciendo. La sugerencia de reflexividad queda con lo dicho bastante bien enfocada. También podríamos decir que la voluntad es como la goma. Esta metáfora quizá sea válida, pues a la voluntad todo se le pega; ella misma sirve de aglutinante. Por eso también puede interpretarse la voluntad como un *crecer*. Aglutinar es un crecer que no tiene ninguna limitación, puesto que su intencionalidad es la de otro; la intención de otro puede crecer, cosa que no le

acontece a la intencionalidad de semejanza, que es más bien fija, actual. Puede crecer puesto que el otro puede no ser suficientemente otro; la *otroidad* no es un dato fijo. Dicho de otra manera, lo que tiene de deseo la voluntad que, como dice Aristóteles es algo pasivo y se toma de la materia, puede rescatarse de ese sentido de pasividad si lo que se desea es más otro. Esto rescata al deseo de su carácter oréctico deprimido.

También podría decirse que la voluntad aparece como *acompañamiento*, como cortejo. La voluntad, decíamos, no es la indignación moral, no es la intuición emocional de los valores, pero sí convoca esas instancias. Ya he dicho que la idea de voluntad pura es incoherente; no hay pura voluntad puesto que la voluntad no está sola, no se aísla, y aquí sí hay que dar un giro copernicano. Una voluntad quintaesenciada no es una voluntad. Aislar la voluntad es contrario a la índole de la voluntad. La voluntad no quiere aislarse, no está hecha para aislarse, sino para todo lo contrario, para llamar a sí, para congregar, para reunir, para aglutinar. Todas estas palabras tienen un sentido filosófico aunque están tomadas de imágenes físicas, pero nos hacen caer en la cuenta de que una pura voluntad no es una voluntad. Eso de Fenelón, de un *amor puro*, esa especie de estoicismo kantiano de una razón práctica distinta de una razón teórica que se congela en el imperativo categórico y renuncia a lo felicitario, a los motivos, no convence. Todo esto parece contrario a la índole de la voluntad. A la voluntad no le pasa nada, sino todo lo contrario, cuando convoca; no la empeora, no la estropea. La indignación moral no es un acto voluntario, pero ayuda a la voluntad. Indignarse sólo no, pero como la voluntad es añadir, la indignación puede ser convocada, reunida por la voluntad.

CAPÍTULO III LA LIBERTAD PERSONAL

1. EL CARÁCTER DE ADEMÁS DE LA PERSONA HUMANA

La criatura no es originariamente; y por ello, si hay una antropología trascendental distinta de la metafísica, hay que decir que el mantenimiento en el ser es distinto en la criatura humana y en la criatura universo, en la criatura que no es espíritu. El ser personal es *además*; el ser fundamental no es además. Aquí nos encontramos otra vez con un adverbio, lo mismo que nos ha pasado con la identidad, que es originariamente; ser originariamente es la identidad y nada más que eso es la identidad: la *trascendencia absoluta*. En el hombre, ser significa ser además; el adverbio aquí es tan importante como el verbo; lo que tiene el hombre de ser es lo que tiene de además (empleando el verbo “tener” en sentido impropio).

El ser humano es también *co-existencia*. Propiamente el ser humano no es que sea, sino que es *ser-con*; no se puede hablar de existencia sino de co-existencia; el hombre no existe sino que co-existe, y sólo co-existe si es además, y este además no es un predicado, sino que la co-existencia la tenemos que llevar al además, y sólo si la entendemos como además entendemos qué significa co-existir. Si se pregunta además de qué, hay que decir que no es un además de nada; el además se descubre superando la actualidad, es decir, abandonando el límite mental. Para llegar a la identidad como origen hay que abandonar el límite mental; para llegar al ser como además hay también que abandonar el límite mental. Podríamos precisar un poco más y establecer esto en forma de tesis: *ser además significa ser además en orden al límite*. Además significa, propiamente hablando, ser además de lo actual; no ser actual, sino además de lo actual. Lo que es además de lo actual de tal manera que ese ser es además significa co-existir, es realmente distinto de la actualidad; ahí hay distinción real *essentia-esse*. En Dios no hay distinción *essentia-esse*, sino origen-criatura. La distinción real es con la criatura; Dios no es de ninguna manera la criatura, o mejor, la criatura de ninguna manera es Dios.

La distinción real no es una diferencia pura, no es la mayor, pero también es una diferencia y tiene distinto sentido según que se trate de un ser, al que habría que llamar co-existir, además, o se trate de una esencia cuyo ser no es *además* sino *no contradictorio*. El acto de ser de la esencia universo no se distingue de la esencia universo siendo además de la esencia universo, porque el ser del universo no es un ser además. La distinción real tiene distinto sentido. Se puede decir que es el *principio* de la esencia universo, pero no además. En cambio, el acto de ser del hombre sí es además, precisamente porque lo distingo respecto de la actualidad. El hombre ejerce un acto actual, pero el hombre es además de

ese acto actual. En cambio, la esencia del universo no ejerce actualidad alguna y su acto no es además de ninguna actualidad, salvo que admitamos la extrapolación y en ese caso la antropología trascendental ya no puede sentarse como distinta de la metafísica. Tampoco puede decirse que Dios es además. Dios es *originariamente* y eso es mucho más que ser además: se distingue.

La tesis creacionista hay que referirla también al hombre, el cual también es criatura. Si la criatura es dependencia pura, no cabe que una dependa de otra absolutamente, porque todas dependen de Dios y no dependen en su ser entre sí. Por eso, el hombre, aunque criatura, no está incluido en el universo. Sería posible, en efecto, que el hombre significara, en cuanto criatura, una independencia radical respecto del universo; el ser del hombre es extracósmico. Razones que respaldan este planteamiento, a saber, que el hombre no está incluido en el universo, que la antropología no es una ontología regional, es que el hombre puede presentar al universo. Por aquí se ve cómo la actualidad nos sirve de cara a la antropología. El hombre puede ejercer una actividad actual respecto del universo; eso quiere decir que puede presentar, puede fenomenalizarlo, puede tener una referencia intencional; es lo que se llama operación de conocer. Pero el universo no ejerce ninguna operación intelectual; por lo mismo que el hombre objetiva, hay que decir que el hombre está fuera del universo. El hombre es el además respecto de la actualidad; en cambio, el ser del universo no es además respecto de la actualidad, sino que simplemente no tiene nada que ver con la actualidad, en él no hay nada actual, salvo que incurramos en la extrapolación de Parménides: “lo mismo es pensar y ser”. Pero si no caemos en esa extrapolación, sino que “lo mismo” es exclusivo del pensar, entonces la actualidad es exclusiva del hombre, en modo alguno del universo.

Entonces, ¿ser además de lo actual no significa libertad? El ser además de lo actual no depende de lo actual, el hombre no depende de su esencia, el ser del hombre es además de su esencia. La esencia humana da, en el sentido en que “dar” es “hay”, lo actual. Puedo decir que la actualidad está en el orden de la esencia humana y que el ser del hombre se distingue de la esencia humana porque es además de su esencia. En cambio, no puedo decir que el ser del universo se distingue de la esencia del universo por ser además, porque ser además, en ese caso, sería una denominación extrínseca, sería verlo *in acto signato* no *in acto exercitu*, no sería algo de tipo acto. El acto de ser del hombre es además de lo actual y en cuanto que es además de lo actual depende de Dios; el acto de ser del universo no es además de lo actual porque la esencia del universo no es lo actual y eso es lo que significa, por otra parte, ser fundamental o ser como principio.

Según esto Dios es capaz de crear principios, un acto de ser que signifique primer principio, y puede crear un acto de ser al que le corresponda no ser principio sino ser además. Ser además es más que ser principio porque la esencia

que ejerce actos actuales, la esencia que da, es también distinta de la esencia en la que no hay actos actuales de ninguna manera; en la vaca no hay ningún acto actual, la vaca no piensa.

Justamente es esto lo que falta en la *Crítica de la Razón Pura* kantiana: darse cuenta de que la aprioridad, la radicalidad en tanto que estoy mirando al sujeto, en el orden de la antropología, es totalmente distinta de otra aprioridad que es la aprioridad de lo físico. No haberse dado cuenta es lo que lleva a Kant a decir que hay una ignota “x”. No hay ninguna ignota “x” sino una distinción entre una aprioridad que es además y una prioridad que no es además⁶⁴. Pero si conozco la primera conozco la segunda; entonces de agnosticismo metafísico absolutamente nada, y de simetría menos; la libertad no es el fundamento porque a la libertad le corresponde ser además y al fundamento no. Lo que rompe la simetría es el además, porque lo que es además no es simétrico sino suficientemente distinto de lo que no es además, aunque el ser además no le afecta para nada; son dos distintos.

La ampliación trascendental es el *además*; la manera coherente de decir que la antropología no es la metafísica en la propuesta que se hace, solamente se puede establecer así: ser persona creada significa ser además, y si no se abandona lo actual, el además no se entiende. Abandonar el límite mental respecto del ser del hombre es descubrir el carácter de además (yo le llamo *alcanzar el carácter de además*). Descubrir el sentido fundamental del ser que no es además, es *advertir* el sentido fundamental del ser que en modo alguno es actual y no tiene nada que ver con lo actual. Lo además sí tiene que ver con lo actual, es además de lo actual porque la operación de conocer no es cósmica. Que el hombre no sea un ser intracósmico indica simplemente que el hombre puede presentar el universo, ejercer actos actuales; su ser será además de actos actuales y aquí tenemos una distinción real; la actualidad estará en el orden de la esencia humana y el además en el orden del *actus essendi*. Como ser conocida para una cosa es pura denominación extrínseca, el ser de la cosa no es además de la actualidad; simplemente no es actual ni tiene que ver con la actualidad. Por tanto, el abandono del límite es distinto en orden al ser del hombre y en orden al ser del universo, porque sólo el hombre ejerce actos actuales.

Si no se ve claro por qué la actualidad está en el orden de la esencia humana, habría que notar que cualquier acto cognoscitivo que supere la actualidad, que abandone el límite, tiene un origen, por así decirlo, distinto. Por eso yo no puedo abandonar el límite más que si *soy libre*; el abandono del límite es siempre libre. Si la libertad no es además, si no es trascendental en el orden del ser, no puedo abandonar el acto actual. Pero abandonar la actualidad no significa tirar el acto actual, sino que significa además; no lo rompo, no lo niego; ya se ha

⁶⁴ Cfr. KANT, I., *Crítica de la razón pura*, A 345, B 404.

dicho que la negación no sirve para nada en el orden del ser trascendental. Abandonar el límite es darme cuenta de que el yo pensado no piensa. Pero si el yo pensado no piensa, el yo que piensa es además que el pensado: obvio.

Entonces, ¿cualquier investigación del conocimiento nos lleva más allá de la esencia humana, nos lleva por ejemplo al *intelecto agente*, pero a un intelecto agente que no es de orden esencial? Sí, pero el intelecto agente se convierte con la *libertad*. La relación intelecto agente y las operaciones tiene que ser distinta de la que se viene diciendo. El intelecto agente es necesario para las operaciones objetivas, pero eso no es lo fundamental. Si hay intelecto agente se habla de *intellectus ut actus*, y si se habla de inteligencia tenemos un *intellectus ut potentia*. Ahí tenemos una distinción entre acto y potencia; si tomamos en serio esa distinción, hay que decir que el intelecto agente (*intellectus ut actus*) está en el orden del *esse* y que el intelecto paciente o posible está en el orden de la *essentia*; y lo que tenga como principio las facultades está también en el orden de la esencia. Por eso se puede decir que, precisamente porque el intelecto agente es nada, sólo así puede conocerlo todo; esa nada me lleva a la libertad; el intelecto agente es la libertad o la libertad es el intelecto agente.

La filosofía moderna, Kant por ejemplo, no ha visto el además en modo alguno. No ha visto que ser además es de tal manera que si no es además no es. El adverbio tiene aquí, insisto, tanta importancia como el verbo; si no tengo en cuenta el adverbio, ese “es” lo podré entender predicativamente, pero con eso no alcanzo el *esse* humano. Kant, como toda la filosofía moderna, está sospechando algo, pero cae en simetría, quiere verter una estructura trascendental en una estructura de una construcción. No veamos afinidades porque esas afinidades son parciales. Dicho de otro modo, se puede aceptar la propuesta de Kant si la pelo como a una naranja, pero entonces hay que rectificar a Kant. La propuesta consiste en hacer la distinción entre antropología y metafísica, y eso ni está en la filosofía clásica, porque ahí todo es actual, ni está en la filosofía moderna, que es una simetrización.

Entonces, si se puede más de lo logrado hasta ahora, hay que reformular; hay que decir que *a priori*, de acuerdo, pero sin ser constructivo, sino intencional; si es intencional es distinto del principio en sentido fundamental y se acabó la ignota “x”. Toda la construcción del objeto de experiencia, el intento de síntesis entre las categorías, debe desecharse. Y el sujeto trascendental no es el además, sino que es “piense lo que piense en cualquier caso pienso”⁶⁵, es la unidad de la apercepción, ¿y esto qué es? De aquí no puede deducirse nada, ni colocarlo en el orden de la posibilidad porque pensar es un acto. Si me doy cuenta de que es un acto, puedo decir que el acto de ser es además y me olvido de posibilidades. Kant está investigando un ámbito con nociones que no son suficientes, Kant se

⁶⁵ Cfr. *Ibidem*, B 132.

equivoca en antropología, no ha pensado el carácter de además, no ha pensado en este sentido la libertad.

2. LA APORÍA DE LA REFLEXIÓN

El acto de ser no se dice siempre de la misma manera. El acto de ser divino hay que decirlo de acuerdo con la *identidad*, y la identidad es el *origen*. Dios es la intimidad originaria, y sólo así se puede ser idéntico. El acto de ser del universo es acto de ser como *persistir*. El acto de ser del hombre lo he llamado *además*. A partir de ese carácter de *además* se puede hablar de *intimidad*, de *persona*. Pero no es un término común, sino que persona es *cada quien* y cada quien es *además*, es *intimidad*.

Tal como se ha intentado exponer la intimidad, distinguiéndola de la inmanencia, quizá podría pensarse que es algo así como una especie de reflexividad; decía que la persona es un respecto inagotable a sí misma. Naturalmente ese “a sí misma” es un modo de hablar. Decía que la intimidad se convierte con el *nous*, con el intelecto, pero eso no es reflexivo sino *además*; el *además* se distingue del origen. Podría entenderse por ello una especie de autorreferencia, pero no es así; muchas veces he manifestado mi poco aprecio por la reflexividad. Incluso separándome de Tomás de Aquino que recoge la opinión de Proclo en el *De causis*⁶⁶. Ahí se dice que una sustancia espiritual *redit in se ipsa reditione completa*, vuelve sobre sí misma con una vuelta completa, una especie de circularidad. Me parece que se puede pensar así y tampoco está mal, pero no estoy de acuerdo, pues me parece que es más que reflexividad, porque si sólo fuese eso tendríamos un peculiar tipo de identidad, o por lo menos de identificación. Ya digo que eso hay que reservárselo a Dios, pero no en términos reflexivos, sino originarios; me parece que no hace falta ser reflexión si se es origen, y si el hombre es *además* tampoco necesita reflexión.

En la propuesta de Proclo, en primer lugar hay que rectificar lo de *sustancia espiritual*. A mi modo de ver la sustancia es una categoría y si nos vamos al orden trascendental la noción de sustancia no es pertinente. También a veces la sustancia espiritual aparece en Tomás de Aquino cuando habla de los ángeles⁶⁷. En la *Summa Contra Gentes* hay una angeleología espléndida. Pero, repito, me parece que nocionalmente el *redere in se ipsum* es más bien imperfección que perfección⁶⁸. Tampoco en una operación inmanente está la reflexión, porque

⁶⁶ Cfr. *De Veritate*, q. 1, a. 9.

⁶⁷ En otros pasajes Tomás de Aquino parece que se percató de la insuficiencia de este término y quiere evadir la denominación usual de sustancia referida a los ángeles. Por ello suele emplear el vocablo de *suprasustancias*, tal como aparece en el comentario al *De Divinis Nominibus*.

⁶⁸ Cfr. *Curso de Teoría del Conocimiento II*.

una de dos, o ya anteriormente se conoce, o hay que esperar a la vuelta para conocer, y entonces se pospone el conocer. Eso no es correcto cuando se habla de inmanencia, puesto que la inmanencia es inferior a la intimidad. La reflexión desdice de la inmanencia porque comporta cierta postergación (el *nous* no es reflexivo). Es mejor no ver ese *además* de lo actual como reflexivo; es mejor no verterlo en la estructura de la reflexión, aunque todo lo que se quiere decir con la reflexión se cumple, pero no reflexivamente.

Por otra parte, si la persona fuese reflexiva, quedaría aislada, se cerraría sobre sí misma y entonces la distinción *essentia-esse* sería una incomunicación; la persona como reflexividad según el *además* sería circular; y en ese círculo no comunicaría con la esencia. Entonces la esencia, desde la libertad cerrada, mal se puede llamar disponer; el *esse hominis* sería indiferente a su propia esencia. Eso no puede ser. Se trata de una especie de no desdoblamiento, y al mismo tiempo una co-existencia, pero no desdoblada según un término y otro (el 'sujeto-objeto', o 'yo-yo'). No, el hombre no es dos *yo-es*. El hombre no es trinitario, sino que el hombre es cada quien, y cada quien no es dos quienes. En el fondo, el desdoblamiento es una disgregación, o una esquizofrenia. Es más bien la capacidad de retomarse, en términos de reanudarse. El *además* sería el no agotarse nunca y por lo tanto el reanudamiento, el lanzarse y volverse a lanzar.

Pero realmente ese retomarse, que no es reflexivo sino, por decirlo de alguna manera, reincoactivo, nos da cierta orientación sobre por qué la esencia es disponer. Decíamos que por más que sean distintos, la esencia, en cierto modo, deriva del ser, debe ser coherente con el ser. Si el ser es principio, la esencia es una concausalidad; si el ser es libertad, la esencia es un disponer. Pero es un disponer indisponible; un disponer en cuyo poder está lo disponible, pero sin confusión; un disponer disponible sería una reflexión. Por ahí se puede vislumbrar la eticidad, es decir, de qué manera la libertad trascendental, de la que depende una esencia que es disponer, se manifiesta en ella. Sin embargo, esa esencia no depende de cualquier manera, sino de tal manera que ella misma no es susceptible de disposición. La libertad no puede transformar a la esencia en disponible. Si lo intenta, comete una trasgresión y a esa trasgresión va ligada el fracaso, una contrafactura; el hombre queda contrahecho, la esencia humana sufre. Esta pretensión a veces aparece, pero insisto, es irrealizable y como es irrealizable, no tiene resultado, no se puede llevar a cabo, es un fracaso. Ahí quizá podríamos ver la no reflexividad: no es el caso confundir el carácter de *además* con la reflexión.

Si la esencia es indisponible, el intento, el proyecto de disponer de la esencia, es un vago pero mal formulado intento de *autoserse*, o de *autorrealización*, o de *encontrarse*. Tomar la esencia, la propia esencia, como aquello que permitiría al hombre la identidad, es lo que suele entenderse por autorrealizarse. Pues bien, el hombre no tiene necesidad de autorrealizarse; más, no tiene sentido para

él, pues es un intento profundamente equivocado, porque la esencia es un disponer pero no es disponible. No puedo tomar mi esencia para, a efectos de, en orden a, buscar mi propia identidad; fracasa siempre porque no soy identidad, soy además. Tampoco Dios busca su identidad, decir eso es una monstruosidad, porque si en Dios la identidad es originaria, no ha lugar la realización de la identidad. Si el acto de ser no es originario, de entrada no es idéntico e intentar alcanzar la identidad es absurdo. La identidad no se puede alcanzar, sino que es originaria o no lo es. La identidad como un resultado, como un llegar a ella, no es tal identidad; se es idéntico originariamente o no se llega nunca a ser idéntico.

La expresión que empleo a veces para decir que el ser humano es además y no identidad originaria es la palabra *carencia*; no falta, sino carencia. El hombre carece de identidad, no le falta identidad, sino que carece de ella; lo mismo que al universo. Pero, sin embargo, se puede entender esa carencia como una falta y tratar de llenar esa falta, y entonces se pretende disponer del disponer en orden a la falta. La antropología de Heidegger en *Ser y tiempo*, que en el fondo es una antropología aunque la llame ontología, va por esta línea. Se trata de lo que él llama el *pre-serse* tratando de encontrarse⁶⁹. No, eso es defectuoso, es un intento radicalmente desviado. Sin embargo, en la misma medida en que se mantiene ese proyecto, aparece con claridad lo que comporta el proyecto, a saber, que el hombre sería un *ser necesitante*; en vez de ser además, sería un necesitar en el sentido del *besoin* francés, o del *bisogno* italiano (en castellano no tenemos esa palabra). Ser necesitante de tal manera que está todo él lanzado a la búsqueda de sí mismo, a la realización de sí mismo, está todo él lanzado hacia un resultado. Pero si el hombre es un resultado, *a priori* sería un vacío o una pura indeterminación o un necesitar.

La antropología de ese corte, que entiende al hombre como ser necesitante, no es personalista. Estas antropologías aparecen en la estela del pensamiento de Hegel, porque para Hegel el Absoluto es el resultado. Reaparece en Marx cuando intenta definir al hombre como el animal de necesidades, como el animal que se distingue de los otros animales porque él satisface sus necesidades⁷⁰. La distinción en Marx entre ser simplemente como animal natural y ser como ser genérico, alude a esta manera de enfocar la antropología. Eso quiere decir que es capaz de poner las propias condiciones de su existencia, que es lo que para Marx significa trabajar. El hombre trabaja y trabajando no solamente es un ser natural, porque el ser natural, el animal, espera satisfacer sus necesidades, no toma sus necesidades a su cargo.

⁶⁹ Cfr. HEIDEGGER, M., *Ser y tiempo*, § 41.

⁷⁰ La antropología hegeliana y la marxista, entre otras, están suficientemente descritas en *Hegel y el posthegelianismo*, 2ª ed., Eunsá, Pamplona, 1999.

El hombre, dice Marx, y esto viene de Hegel, se caracteriza porque las condiciones objetivas de su existencia las pone él, no espera a que el plátano crezca en el árbol, sino que planta y ara y produce, y al producir pone las condiciones objetivas de su existir. Evidentemente, si el hombre es capaz de poner las condiciones de su existir puede parecer que se está sosteniendo un antropocentrismo, pero no, eso puede parecer muy bonito y muy exaltante, pero de entrada lleva consigo que el hombre no es además, sino un necesitar. Pero si es un necesitar su esencia no es un disponer sino un disponer disponible por fuerza, al servicio de la satisfacción de su necesidad, al servicio de una radicalidad que *a priori* es un puro necesitar. Ese necesitar es capaz de producir y en el producto, recuperando el producto, dice Marx que el hombre se realiza. Ahora bien, es evidente que todo el orden del disponer y lo disponible se enmaraña, se hace indiscernible, puesto que está al servicio de una falta primordial según la cual el hombre se describe como necesitar.

Siempre he sostenido que la libertad no puede ser eso. El hombre es un ser *otorgante, aportante*, y en ese sentido su esencia es un disponer; al disponer según su esencia puede aportar. Pero un hombre que desde una radical libertad aporta no es un ser necesitante; tendrá necesidades, pero no se descubre desde su radicalidad como un necesitar. El necesitar tiene que recuperar, tiene que apropiárselo todo; es la reapropiación. Hegel habla de eso y Feuerbach también cuando trata de Dios. Según este autor el hombre tiene que recuperar la idea de Dios, puesto que la idea de Dios no es sino una proyección de lo más alto en el hombre, pero es del hombre. El ateísmo de Feuerbach es el ateísmo de la recuperación. Esto es superficial, porque si el hombre es un ser que recupera es porque es hueco; si es libre, si es trascendentalmente libre, no necesita recuperar y no tiene por qué hacer de su esencia un medio.

Si ser es libertad, si ser persona significa ser trascendentalmente libre, el necesitar no tiene sentido. O sea, que ese antropocentrismo es un antropocentrismo en que el centro es, como dice Aristóteles, lo más imperfecto. Aristóteles dice que el centro de la tierra es lo más imperfecto, lo ínfimo en el cosmos. A veces el geocentrismo de Aristóteles no se entiende bien; parece que si la tierra es el centro, es lo más importante. No, el centro es lo más imperfecto. El antropocentrismo es una antropología que al decir que el hombre es centro, hace al hombre un ser necesitante, y por lo tanto un ser que tiene que disponer de su propia dotación natural o esencial, porque de lo contrario está perdido, no puede llenarse, no puede satisfacerse.

Según esta manera de plantear la antropología, que en el fondo es reflexiva, se ve cómo la índole de la reflexión manifiesta su propia imperfección, algo que ya dijo Jacobi en su crítica a Kant cuando alude a que la razón kantiana es un polifemo, es una cara con un solo ojo. El sujeto trascendental kantiano en el fondo es un necesitante. Esto es indigno, el antropocentrismo no es una exage-

ración, sino una depresión del hombre: el hombre no es un centro, más bien es un descentrado; yo a veces lo llamo *excéntrico*. Claro que a veces esta palabra se usa para indicar que alguien es raro, que alguien no tiene centro en sí mismo. El hombre no tiene el centro en sí. ¡Afortunadamente!, porque de otro modo estaría perdido, porque un centro tiene que absorber; un centro tiene que llenarse, en torno a un centro gira todo; un centro subordina lo demás a sí mismo. Pero si es capaz de subordinarlo se puede objetar que procede así porque es poderoso. No, es justo al revés; si lo subordina todo a sí mismo, en el fondo es un esclavo del necesitar, en el fondo es un miserable. El miserable, en tanto que miserable, necesita.

Por la misma línea discurre la ambigüedad de la noción de poder, en el sentido, por ejemplo, que tiene el poder político. Ser poderoso indica depender. Si es poderoso para sí, entonces es que necesita. Hegel lo adivinó en la dialéctica señor-esclavo. Esta dialéctica es difícil de formular, aparece en varios lugares de su obra con distintas formulaciones, especialmente en la *Fenomenología del espíritu*, obra de finales del periodo de Jena. Hegel afirma que el esclavo es aquel que subordina su dignidad a salvar su vida; ¿y el señor, quién es? El que domina al esclavo, pero en la misma medida en que domina al esclavo, el señor no es libre porque, al necesitar y al constituirse a sí mismo como dominante, necesita del esclavo y entonces se invierte la relación: el señor del esclavo es esclavo del esclavo, o un esclavo en segunda potencia. Por eso Dios no quiere esclavos.

3. PERSONA COMO CO-EXISTENCIA Y LA INTIMIDAD

Tenemos que enfrentarnos con el asunto de la libertad trascendental. La libertad pragmática es la libertad de elección, y las elecciones humanas son muy amplias desde el punto de vista de realizar posibilidades. También hemos aludido a la libertad moral, y así nos vamos dando cuenta de que la libertad no es una propiedad, no es un añadido de la voluntad, sino que en el hombre la libertad está presente en la relación alma-cuerpo y en el perfeccionamiento del alma. Pero la libertad trascendental lleva más allá todavía: trascendental significa trascendente.

Planteado así el asunto, la antropología se escapa de la metafísica en el sentido de ampliación. Se sienta como una tesis que el ser humano no se reduce al fundamento. El desarrollo de esto hay que hacerlo de una manera coherente y lo coherente en este caso es que si el hombre no se reduce al sentido del ser descubierto por la metafísica, hay que ampliar el orden trascendental. Esa ampliación es intrínseca al ser del hombre puesto que el hombre es un ser añadido. Esto se expresa bien con la palabra “con”. Al hombre la palabra *ser* no le viene bien. Si el hombre no es el ser fundamental, lo que amplía el hombre al ser fundamental es lo que acompaña al ser fundamental: un *ser-con*. Para expresarlo mejor ha-

habría que decir *co-ser*, pero como suena extraño podemos acudir a otro verbo. Si admitimos que ser y existir coinciden, son equivalentes, que acto de ser significa existencia, entonces *ser-con* o *co-ser* es *co-existir*. El hombre no existe sino que *co-existe*. Más que hablar de existencia humana hay que hablar de *co-existencia*. Pero hay que entender que si es ampliación, lo que amplía es capaz de ampliarse sin sustituir, porque entonces no amplía, y sin caer en la simetría.

El ser fundamental es el sentido primario del ser y el sentido primario del ser no necesita acompañamiento. Pero el ser del hombre no significa fundamento y, por ello, el ser del hombre no significa ser, no es exactamente ser, sino que co-existe. Es un añadido que no es posible para el ser fundamental. Existencia o ser fundamental no es co-existir. Pero también así la metafísica y la antropología son distintas y son compatibles y, además, son distintas pero no son separables; no se puede hacer una antropología que se olvide del ser fundamental, y tampoco se puede hacer una antropología que reduzca al hombre al ser fundamental: el ser del hombre se añade; es mejor decir que el hombre co-existe.

Sin entrar en mayores precisiones, lo que he dicho es una aclaración. Primero, porque hace menos extraña la noción de ampliación del trascendental y es compatible con la metafísica sin caer en simetría. La filosofía moderna siempre ha estado dando vueltas a esto, pero no lo ha podido resolver. Por ejemplo, cuando Husserl habla del *ego trascendental*, o de la subjetividad trascendental (téngase en cuenta que Husserl es un momento muy maduro de la filosofía anterior, que es un pensador del siglo XX), hay que añadir que eso no es último, pues todavía tenemos que avanzar más y hablar de la *intersubjetividad*; más allá del sujeto tiene que estar lo intersubjetivo. La reducción trascendental me lleva a la conciencia, de la conciencia alcanzo el *ego trascendental*, pero de ahí tengo que pasar a lo intersubjetivo, aunque Husserl no sabe cómo hacerlo. Ahí hay una cuestión: lo transubjetivo está más allá del sujeto y al final lo transubjetivo significa en Husserl pluralidad de sujetos.

La persona no existe sino que *co-existe*; ser personal es *co-existir*. Enseguida se ve que si la persona, cada una de ellas, no fuese un co-existir, sería imposible la pluralidad de personas. Pero el co-existir es de cada una y, por tanto, el co-existir no es la relación entre ellas y nada más. Dicho de otra manera, el hecho de que haya una pluralidad de personas no es un puro hecho, pues no es algo que se establezca entre personas de manera que a cada persona se le añada algo, sino que si hay más de una persona es porque cada una de ellas no existe, sino que co-existe. Evidentemente de esta manera el problema de la intersubjetividad se plantea de otra manera.

Muchos han naufragado en cómo se entiende la pluralidad de personas. Es evidente que esto al hombre le afecta, y a Dios también porque es Trinitario. Pero en el caso del hombre habría que decir: ¿qué quiere decir que varias personas co-existen? Ello alude a que cada una de ellas se puede poner en relación

con las demás, porque cada una de ellas es un co-existir; el co-existir no es la pluralidad de las personas, sino la ampliación trascendental. Vamos a hablar de un ejemplo de fracaso. Kant dice que el sujeto no es el *yo empírico*, sino que habla de *sujeto trascendental* (el yo empírico es una especie de molesto accidente que sería mejor no tener⁷¹). Pero el sujeto trascendental, a medida que madura el pensamiento kantiano, va siendo cada vez más parecido a la humanidad (la influencia de Rousseau aquí es clara: *la volonté générale*). El sujeto trascendental kantiano es algo así como una consideración global de la subjetividad, pero a la pregunta ¿quién es el sujeto trascendental? la respuesta no puede ser sino *nadie*. ¿Por qué? Porque el sujeto trascendental vale para todos⁷².

La ampliación del trascendental que estamos estudiando no puede ser ésta, sino que es menester que la trascendentalidad sea cada quien. Pero para que cada quien sea trascendental es menester que su pluralidad no sea una suma, sino que cada quien sea un *con-quien*. Si eso es así, hemos eliminado esa consideración global de la subjetividad. Esa pregunta que Kant no puede responder acerca del sujeto trascendental (¿quién es el sujeto trascendental?), se responde ahora diciendo que la pluralidad de personas, en el caso del hombre, pues en el de Dios habría que proceder a más explicaciones, es hecha posible por la persona misma, porque el ser personal *co-existe*. Evidentemente, aunque de entrada el *co-existir* es la ampliación del trascendental respecto del ser fundamental, esa ampliación se tiene que conservar en el orden personal mismo (pluralidad de personas).

No hay una sola persona humana. Si el ser de cada persona humana (de cada quien) no fuese un *ser-con*, entonces no se conservaría la ampliación del trascendental en el plano mismo de la ampliación del trascendental, es decir, en el plano mismo de la pluralidad personal. Así como cuando hablamos del ser como fundamento hay que decir que el fundamento es único, y llegamos a la noción de *monon*, que Dios es uno, la causa primera, etc., en el acompañamiento del ser no. Podemos expresarlo así: ¿qué es más, *ser-con* o *ser sin con*? Es más *ser-con*; es más fuertemente ser, o más alto sentido del ser el *ser-con* que el ser único.

Ser-con es un auténtico sentido del ser que sustituye al sentido del ser y sólo ser, de tal manera que el “con” es intrínseco al ser y ese ser sólo es ser en tanto que “con”. Es decir, existe en tanto que *co-existe*, y si no *co-existe* no existe. Aquí se queda corta la misma noción de existencia. El tema que buscamos, lo que amplía, es coherente con el ampliar. Dicho de otra manera, si el monismo en metafísica no es ningún inconveniente, en antropología es imposible: la noción de persona única es insostenible, una persona única no es trascendental.

⁷¹ Cfr. KANT, I., *Crítica de la razón pura*, B 133.

⁷² Cfr. *Ibidem*, A 345, B 404.

Por lo tanto, la persona a la que aquí se alude no es sujeto en sentido moderno, pues no es una subjetividad que engloba a la humanidad y que, por tanto, no es nadie. Tampoco se trata de que si hay pluralidad de personas hay que hablar de lo intersubjetivo; no, no se puede hablar de lo intersubjetivo porque si lo intersubjetivo es entre sujetos no es sujeto alguno. Lo intersubjetivo tiene que estar en cada sujeto, pero para que lo intersubjetivo esté en cada sujeto, cada sujeto no puede ser un sujeto, sino un *co-sujeto*; es intrínseco, no es accidental, no es predicativo: para el hombre ser acompañando no es un predicado, sino que ser acompañando es lo primario en él. No cabe una persona sola.

Por tanto, esta noción de *co-existencia* se muestra muy rica, porque si comparamos a la persona con la metafísica ampliamos respecto del fundamento: *co-existir*. La *co-existencia* la tenemos que conservar y donde realmente la *co-existencia* no es respecto de una existencia, sino respecto de una *co-existencia*, es donde la *co-existencia* es la pluralidad de las personas. La ampliación del trascendental no es sólo respecto del ser fundamental, sino que establece esta tesis: *no hay una única persona*.

Puedo sostener dogmáticamente que Dios es uno, pero no puedo sostener dogmáticamente, y además es falso, que Dios sea una sola persona; absolutamente falso. En cuanto tomo en consideración el ser personal, el *monon* es imposible, es imposible en el hombre y mucho más en Dios, pues Dios no puede ser una única persona. ¿Eso quiere decir que hay varios dioses? No. ¿Y es por el lado de las atribuciones por donde puedo distinguir las personas divinas? No, el *Símbolo* me dice que no. De manera que esta tesis esclarece un poco el misterio trinitario, aunque no deje de ser un misterio. Si me he dado cuenta de que hay un sentido del ser que es el *ser-con*, la Trinidad sigue siendo un misterio, pero es menos enigmático. No se trata de sustituir, pues un *ser-con* no sustituye, porque acompaña, y si no acompaña no es *ser-con*.

Para el hombre no es accidental la pluralidad personal. Tampoco para el tigre, porque incluso para el tigre un solo tigre es imposible, aunque el tigre no *co-existe*. Pongamos otro ejemplo: ¿es posible un solo tigre? Eso es un problema de generación sexual. La imposibilidad de un solo tigre depende de que sin tigre y tigresa no hay tigres. Pero en el hombre la cosa es mucho más seria. Recuerden el *Génesis*: “no es bueno que el hombre esté solo”⁷³. El hombre y la mujer no son complementarios, porque entonces el “con” del hombre sería la mujer y no es verdad; el “con” del hombre es el hombre y el “con” de la mujer es la mujer. Porque el hombre es “con”, puede unirse, si no, no. Pero no se unen según la complementariedad, porque entonces la unión sería el “con” y no es verdad. El “con” es de cada cual y por eso se pueden unir.

⁷³ *Génesis*, 2, 18.

¿Que significa sustancia? Realidad separada. ¿Y dónde está la suficiencia de la sustancia? En su separación. Pero el hombre no es sustancia, ni el ser del hombre es el ser de la sustancia, porque así como en la tradición de la teoría sustancialista se puede decir que la sustancia es tal porque está separada, para el ser personal no sirve, porque lo característico del ser personal no es que esté separado, sino que es un quien y el quien es más que separado, es irreductible. Un quien no puede ser reducido a otro quien. Pero la irreductibilidad del ser personal no se puede ver como una profundización en el *choristón* del ser sustancial. No, la irreductibilidad está en el orden del *ser-con*, no en la del *choristón*, y por eso el ser personal se puede unir al ser personal sin perder nada. No se pueden fundir dos sustancias porque si se funden hay una sustancia, no dos unidas. Si se unen, la relación entre las dos es accidental porque lo característico de la sustancia es la separación. Esto es válido para las sustancias naturales, en física o en metafísica. Ahora bien, en antropología es imposible, pues no hay un quien solo: nadie está solo.

El ser personal no es el *individuo*. El *individualismo* es una mala manera de entender al hombre, pues el hombre es *ser-con*. Yo soy un individuo -dicen- y, luego, como vivo en sociedad, pues “pacto social”. No, nada de pacto, quien lo afirma está equivocado, no sabe lo que es una persona, porque una persona es absoluta imposibilidad de individualidad. Muchas veces se ha dicho que la verdadera existencia es la sustancia individual. Pues hay que decir que la verdadera persona es el *ser-con*; la individualidad no tiene nada que ver con la persona. Si el hombre fuese individuo no sería persona, porque una persona es irreductible pero en tanto que *sea-con*; es tan irreductible como abierta, por así decirlo. Es irreductible para abrirse, o es irreductible en tanto que se abre, o es irreductible en tanto que no se separa, que no se aísla. Es irreductible, pero irreductibilidad no significa *choristón*, separación. Por eso la interpretación de la persona como subsistencia no es apropiada. Si por subsistencia se entiende la culminación de la separación de la sustancia, no es aplicable a la persona. Si se dice eso, no se sabe nada del ser personal. *Co-existencia* significa *irreductibilidad*, pero no ser más separado todavía que la sustancia.

Con la *co-existencia* se nos permite ampliar el trascendental sin sustitución del fundamento, porque respecto del fundamento es *ser-con*. Ahora se ve que podemos ampliar el trascendental sin necesidad de hacer que esa ampliación sea única respecto de otros iguales. Es decir, que la ampliación se continúa en el mismo nivel de la ampliación: sin pluralidad no hay persona. El *ser-con* se refiere al fundamento, pero también se refiere a otro *ser-con*, porque el fundamento no es un *ser-con*. El *ser-con* es todo lo contrario de una simetría. Respecto del fundamento la persona se distingue porque es un *ser-con* y el fundamento no lo es. Pero cuando hay una pluralidad de personas cada quien es un *ser-con*.

Esto nos abre, por así decirlo, al orden de la *sociedad*. La ampliación trascendental tiene un carácter familiar, pero también respecto de *Dios*. De la persona hay que decir lo siguiente: el ser personal humano, el *co-existir*, es más criatura que el ser principal creado. Si una criatura es en tanto que es creada, su ser será tanto más alto cuanto más creado sea, por decirlo de alguna manera. Cuando la creación es pequeña respecto de la criatura, la criatura es pequeña. Cuando la criatura es más criatura, entonces la criatura es más real. Por lo tanto, respecto de Dios, ¿qué significa *ser-con*? *Ser-con* respecto de Dios significa *dependencia absoluta*. Absoluta es una palabra significativa al respecto, pero mejor es decir dependencia *completa*. Un *ser-con* sin Dios está perdido.

De manera que tenemos una superioridad respecto del tratamiento metafísico del ser: el *ser-con* añade. Tenemos la posibilidad de establecer la *co-existencia* personal de manera que la pluralidad de personas no sea un puro hecho, sino que la *co-existencia* la ponemos como aprioridad en cada irreductible personal; cada irreductible personal es *co-existente*. Y cuando nos referimos al mismo carácter creado de la persona humana, como es creada como *co-existencia*, es más creada que la existencia: el *actus essendi* del universo es menos criatura que la *co-existencia*. O dicho con otra terminología, *formalissime*, *co-existir* significa *dependen*. Pero no es una dependencia en el sentido de una subordinación, no, es algo más serio: que sin Dios no puedo ser un *ser-con*.

El asunto parece un poco difícil, pero añadiré otras observaciones, otras líneas; y queda claro, por lo señalado hasta ahora, que nada de antropocentrismo, ni de opciones ni de simetrías. El trascendental no es una cosa extensional: que además del ser existe otro ser. No, eso no es *ser-con*. *Ser-con* es tal que no se puede decir que su ser sea estrictamente, sino *ser-con*, y si le quitamos el “con” no es nada. No es lo mismo crear un *ser-con* que un *ser*. Yendo al fondo: hombre significa *co-existir para co-existir*. Esto no es una tautología, porque o el hombre *co-existe* o la nada.

Podríamos expresarlo siguiendo otra línea. Hay una observación de Meister Eckhart que dice lo siguiente: si Dios es el Verbo, el hombre es el adverbio. El ser humano, dice, es *homo praedicatorum* (como en la Edad Media se decía que el ser era un predicado, cuando habla del hombre dice eso: *homo praedicatorum*). Entonces se puede expresar el *actus essendi* que llamo *co-existir* con un adverbio. ¿Qué adverbio sería el que corresponde al *ser-con*?; adverbialmente expresado, siguiendo la sugerencia de Eckhart, ¿cuál sería el que corresponde al hombre? Cuando se dice que el hombre es un adverbio se apunta a que el hombre es un añadido, y ese añadido no es accidental, no es un grano, el *ser-con* en el hombre es radical. Pues bien, el *ser-con* se puede llamar *intimidad*. Con terminología adverbial, y hace muchos años que lo vengo diciendo, se puede sostener que la existencia humana tiene el carácter de *además*. Lo mismo que hemos dicho que *co-existir* no se dice de algo porque esté junto, sino que *co-*

existir es radical -no se existe sino que *co-existe*, y se *co-existe* no porque haya otro, sino de suyo-, pues lo mismo habría que decir: *además* no es una añadidura respecto de otra cosa; la adverbialidad es la *intimidad*, porque el hombre es siempre *además*, y al ser *además* no se reduce nunca a sí mismo. O dicho de otra manera: el hombre da de sí, el hombre añade.

Además y *co-existir* son dos fórmulas, una verbal y otra adverbial, que indican el ser personal. Persona significa *además*, no lo que está de más, no lo que decía Sartre. Sartre decía que el ente da asco porque está de más. Sartre no capta el carácter de *además* que estamos describiendo. Pero tampoco hay nada cuyo sobrar sea la *nausée*: el ser pulula -sostiene- pero tan insignificadamente que da asco (*nausée*). Desconoce la antropología. No, el ser personal es el *además*, el no agotarse nunca; eso significa *además*.

La noción de *fundamento* primeramente fue captada como “brotar”, el sentido primordial de *physis*, y lo que ha brotado se queda en el brotar de manera que lo nominal y lo verbal son un bloque. Esto es lo que significa *physis* para un presocrático. Esto es lo que significa “ente es” en Parménides: “ente” es un nombre, “es” es un verbo. “Ente es”, “es” es el brotar del ente, el quedarse lo brotado en el brotar. Eso significa entidad; entidad es *physis*, un brotar quedando lo brotado en el brotar mismo, por lo tanto, íntimamente. Esa es la misma *consistencia* de la realidad; la realidad es actual, es consistente, no es fugaz, no es temporal, no es un evento porque está íntimamente asistida por el brotar, y eso significa que está brotando, y lo que brota se queda en el estar brotando. Esta es la primera interpretación del fundamento.

Pero el hombre no es el brotar, es el *rebrotar*, es *además*. El *además* falta en el “ente es”: el “ente es” es únicamente ente porque brota y se queda ahí plantificado, plasmado como tal: consistencia entitativa en virtud de su propio acto y por eso no se desperdiga. Esto es espléndido, es la *consistencia*, pero no es el *además*. Al hombre no le basta con ser sí mismo, con consistir, sino que el hombre rebrota, da de sí, el hombre sobra. El hombre, por así decirlo, se expresa, es una realidad efusiva. La *physis* no es efusiva, se queda parada, es ese sentido estante de una génesis; un fundar en que lo fundado es intrínseco al fundar mismo y, por tanto, está intrínsecamente fundado. El hombre no, como *ser-con* es una intimidad, pero no una intimidad que se quede encerrada sino una intimidad en apertura, una intimidad que siempre vuelve a brotar y por lo tanto se desborda, es efusiva. Pues bien, lo mismo da decir *co-existir* que *además*, y de esta manera se amplía el trascendental.

Ser-con, ser que se acompaña, ser acompañándose. Ser acompañándose no es brotar sino mucho más que brotar, es difundirse, es expresarse, es dar de sí. Pero no es dar de sí como da, por ejemplo, una goma, sino dar de sí desde sí, de tal manera que ni siquiera hay un “desde sí”, sino que es más. El “desde sí” sería “desde el ser”, desde sí en sí. Un en sí desde sí es el “ente es”. Pero el

hombre es el brotar de tal manera que ese brotar sigue brotando y no se para nunca y no se consistencializa: *ser-con*; no *ser-consigo*, sino *ser-con*.

Es evidente que la intimidad no se le puede negar al Origen, pero la intimidad del Origen es originaria; en cambio, la intimidad del hombre es el carácter de además, no agotarse respecto de sí. No simplemente eliminar a la nada, persistir; eso es mucho, es admirable, pero ser *además* es más que persistir, porque es acompañándose, y eso es la misma noción de intimidad. Podríamos decir que al hablar de trascendentales personales, el primero que aparece es el acompañarse, la *intimidad*. Dios es *intimior*, más íntimo a mí que yo mismo, dice San Agustín, lo más íntimo a mi intimidad⁷⁴; es una intimidad que es más que mi propia intimidad, está en el origen, es originaria. Mi intimidad no es originaria sino el acompañarme. Por ahí también la noción de *yo* empieza a aclararse. Persona, yo, ¿pero sin acompañarse?, ¿cómo se puede ser acompañándose si no se es además, si el ser no lo radicamos en el además? La persona es radical, pero no es un primer principio ni de identidad ni de no contradicción. La persona no es un yo puntual, sino un yo que se acompaña; no un yo idéntico, porque entonces tendría que ser originario; si se quiere un yo con yo, un yo consigo, un yo conmigo. Esto podría parecer la cumbre de la realidad, pero incomparablemente más que esto, que ser conmigo, es ser originario. Por decirlo así, acompañarse en el origen es persona divina; ser consigo no es persona divina, pero sí es ser.

Por aquí también se puede comprobar que la antropología es una ampliación de la metafísica. La metafísica trata una serie de trascendentales, pero los trata desde la primariedad; la antropología no trata primeros principios sino el además, la intimidad, que es otro acto de ser. Por eso también digo que esto se alcanza precisamente al abandonar la actualidad. La actualidad no puede ser consigo, está cerrada, es como una lámina (aunque esta imagen es incorrecta por ser espacial), no tiene un ámbito interior. La actualidad es ahora pero respecto de una reiteración, de otro ahora y otro ahora... No, realmente por ahí no iríamos nunca a la intimidad.

La intimidad no es la inmanencia. La inmanencia es característica de las operaciones que presentan: pienso y tengo lo pensado, ya lo tengo, pero eso no quiere decir que me abra en intimidad según lo pensado, según el poseer inmanente. Inmanencia e intimidad hay que distinguirlas realmente. La intimidad está en el orden del *actus essendi hominis* y la inmanencia es esencial, está en el orden de la esencia. Cuando se dice que la filosofía moderna es inmanentista digo que ni siquiera es eso, porque no sabe qué es la inmanencia, no sabe lo que es una operación posesiva. Yo no soy inmanente, sino mucho más, soy íntimo; soy íntimamente hasta tal punto que ni siquiera la noción de mí mismo es suficiente, soy mucho más que un mí mismo; es un acompañamiento, un puro so-

⁷⁴ SAN AGUSTÍN, *Confesiones*, III, 6, 11.

brar que se abre hacia adentro de tal manera que no puede decirse que esté parado, que haya un yo y otro yo como términos polares; eso sería muy poco. Decir, por ejemplo, que el conocimiento es una relación sujeto-objeto es poco porque, además, en la relación sujeto-objeto no hay inmanencia. No, no se puede decir que ahí tengamos una dualidad de yo-sujeto y yo-objeto; en modo alguno; no tenemos una dualidad sino una co-existencia del yo mismo, del yo en tanto que tal: *apertura hacia adentro*. Sin apertura hacia adentro no se puede hablar de intimidad.

Lo mismo me da decir co-existencia que decir acompañarme y que decir abrirme. Es claro que si el hombre no fuese íntimamente, lo cual es más que persistir, el hombre estaría cerrado, no podría conocer el misterio más alto, aunque necesite para ello la Revelación, pues no se le podría revelar que Dios es Trino. La única manera de que esa revelación, aunque sea en la fe, resuene en mí de alguna manera, me pueda abrir a ella, es porque soy un ser-con, soy una intimidad; si no lo fuera no se me podría revelar. Es evidente que la intimidad de Dios no es el carácter de además, es mucho más, porque es la intimidad del origen. Por eso suelo decir que el Hijo es la expresión del carácter originario del Padre; como esplendor de su ser, como la Verdad, como el Logos, es lo originario mismo, lo originario del Padre es lo que es reluciente en el Hijo; por eso el Hijo puede ser subsistente, pero en esa intimidad, en la del Hijo, no se puede hablar de dualidad de subsistencias. Y en la intimidad del carácter de además, en la intimidad del ser humano, no se puede hablar de intimidad originaria.

Para hacer posible la apertura desde el carácter originario del principio de identidad al Dios Trino, necesito la antropología. No es desde la criatura del mundo desde donde entiendo que Dios es Trino, sino desde mi propio ser creatural creo que Dios es Trino. Y creo que Dios es Trino, y eso es fe (un rayo de tinieblas como decía San Juan de la Cruz), porque me doy cuenta de que dependo, de que mi dependencia es respecto de la Trinidad; de lo que más me distingo es de la Trinidad, porque la Trinidad es la intimidad originaria y yo soy la intimidad además. Y la intimidad además, sin la cual, insisto, no me podría abrir al misterio de la Santísima Trinidad, desde luego no es el misterio de la Santísima Trinidad, porque la Trinidad es originaria, es la intimidad del origen y mi intimidad no es la intimidad del origen, sino el co-existir, el ser-con. Ahora bien, eso me basta para ser libre, es decir, la intimidad es intimidad libre, es *libertad*.

Si hemos llegado aquí, si se ha visto que aquí no hay saltos o hay saltos que se pueden dar, entonces es claro; origen: identidad; identidad: origen. Póngase la identidad fuera del origen: ya no es identidad; póngasela después del origen: ya no es identidad. La identidad se consume, no en un *monon* de tipo plotiniano, en su carácter originario, porque si no fuese *originariamente* idéntica no sería idéntica (aquí topamos de nuevo con el valor de los adverbios, tan importante en lo trascendental). Ser idéntico es serlo *originariamente*; ser acto de ser creado

distinto de la esencia del universo es persistir, ser *persistentemente*, no dejar que sobrevenga la nada.

Distinguimos, por tanto, dos sentidos del ser creado: *persistencia* y *además*. Dios no crea sólo persistencias, sino personas, y la persona no es persistencia sino intimidad, además, libertad. Si no, caeríamos en la dualidad de un yo objeto y un yo sujeto, lo cual es una trampa, porque el yo objeto en modo alguno es sujeto, y por lo tanto no sería además en intimidad, sino en extrañamiento, y destruiría el carácter de además del ser personal. La libertad es ese ser-con en intimidad, sin precipitar como sujeto y objeto, es ser-con acompañándose; es íntimamente libre; la libertad es *íntimamente libertad*, no originariamente libertad, porque el carácter de además no es la identidad. No se puede decir íntimamente sin decir libertad. La libertad es íntimamente, no como sujeto y objeto, no como *término ad quem*; eso es para relaciones accidentales. ¿Cómo va a ser una relación accidental la persona hacia adentro, en su intimidad? La intimidad personal es íntimamente y eso significa libertad. El ser-con es la libertad; soy conmigo libremente porque si no “el conmigo” sería un molesto huésped o la introducción de un extraño.

Esto es algo que atormenta al planteamiento moderno de la subjetividad. El planteamiento moderno de la subjetividad tiene ese resquemor. Yo creo que lo que Kant llama el *mal radical* va por ahí⁷⁵. Cuando Fénelon intenta lo que él llama el *amor puro*, quiere evitar esto. Pero cabría sugerirle que si procede así se ha quedado solo; por tanto, nada de amor puro, intimidad libre. Y esto no es un mal radical; no es que esté atraído por mi propia subjetividad de tal manera que no pueda hacer ningún acto de generosidad; al revés, sólo así puedo hacerlo. ¿Qué es lo que entrego si doy? Mi intimidad. Si hubiera que dar de otra manera, me quedaría sin nada y entonces en el mismo acto de dar dejaría de ser, no sería nada. *Dar* también es un trascendental personal. Intimidad significa dar, es el ser como *don: donatio essendi*.

Tomás de Aquino a veces sostiene que la creación es *donatio essendi* y otras dice que la creación es eficiencia y causa final, que la creación está en el orden de la causa, que Dios es el primer principio, el fin de la criatura. Ahora bien, *donatio essendi* es más que eso. ¿Que podría yo dar si no acompañara mi don, si mi don no fuese don acompañado? No sería entonces un don ratificado, sería un puro desprenderse de, pero ¿de qué? “Nadie da lo que no tiene” reza el viejo adagio, pero eso es muy poco; nadie da si no es un dar, si no es intimidad. También Dios es la *donatio originis*, es el don originario. En la Trinidad el dar es originario; en la persona no lo es y por eso ser en libertad, ser libremente, es creado; no es Dios, sino que es creado, pero es *imago Dei*.

⁷⁵ Cfr. KANT, I., *La religión dentro de los límites de la mera razón*.

La diferencia entre el *además* y el *origo* es una diferencia que no cabe mayor. Cuanto más se parece, más se da cuenta de que Dios le supera absolutamente (aquí absolutamente significa originariamente; si yo fuese don originario sería Dios; yo soy un don creado). El fulcro de todo el asunto es la adverbialización, el adverbio. Ser libertad significa *ser libremente*; ser íntimo significa *ser íntimamente*. Esta apoyatura en los adverbios quizá sea el modo lingüístico menos despistante para que pueda desajustarse menos lo que se quiere decir. Ser acto de ser libremente no quiere decir que ese libremente pueda dejar de ser *actus essendi*. No. Precisamente, como es *actus essendi* libremente, si quiere dejar de ser *actus essendi* lo dejará libremente y por lo tanto nunca deja de ser libremente. Esto es más que la no contradicción; es un sentido superior al de la creación de la no contradicción, y sin embargo es enteramente distinto de la intimidad originaria.

Algunas veces empleo otros términos. En la redacción que realicé en el año 1962 lo llamo el *núcleo del saber*⁷⁶. También es el *nous poietikós*, el *intellectus agens*. Hay muchos trascendentales personales. La persona es trascendental como intimidad, libremente, *nous*, intelecto, amor; efectivamente también como amor. Ser amor es más que ser bien. El bien es un trascendental metafísico; el amor es un trascendental personal; verdad: trascendental metafísico; intelecto: trascendental personal; persistencia: trascendental metafísico, primer principio; ser además: trascendental personal.

4. PERSONA Y VOLUNTAD

Ya dije que la curvatura se puede interpretar *quasi* reflexivamente, pero se puede profundizar más en esa curvatura. Es decir, no ejerzo ningún acto voluntario más que si me acepto de acuerdo con ese acto voluntario. Ahí es donde la voluntad convoca al hombre y encontramos una vez más que la voluntad es manifestación. Lo que hago me convoca; cuando pienso no soy convocado. El conocimiento es un acto tan alto que no convoca al sujeto, el sujeto no tiene que constituir el acto, en cambio el hombre sí tiene que constituir el acto voluntario, pero no lo puede hacer sin aceptarse de acuerdo con la comprensión de ese acto. Donde se ve la voluntad libre de modo claro es en lo siguiente: “yo escribo con la pluma”. Esto puede considerarse de modo empírico, como un acontecimiento, pero no es así porque para escribir con la pluma hay que aceptarse como el que escribe con la pluma; si no, no hay tal acto. Ahí es donde la ética conecta con la *poiesis*. Si no tengo en cuenta que cuando hago algo me tengo que aceptar en los términos de la acción soy bastante bobo, pero si me quitan esa aceptación, me hacen esclavo.

⁷⁶ Cfr. *El acceso al ser*, 2ª ed., Eunsa, Pamplona, 2004.

La voluntad incorpora al yo de tal manera que el yo no tiene más remedio que reconocerse en esos términos, aunque ese reconocimiento no es un reconocimiento de sí mismo como persona enteramente, porque la manifestación no es una persona. Si bien es cierto que no soy idéntico a mis actos voluntarios, todos mis actos voluntarios implican que me acepte de acuerdo con la realización de esos actos, de acuerdo con la índole de la acción. Si escribo con la pluma es porque acepto ser el que escribe, escribiente. Sin esto no se ve hasta qué punto es congregante la voluntad. No puedo ejercer una acción práctica en términos voluntarios si no asisto a la voluntad con mi aceptación. Ahora bien, esa aceptación repercute en mí y repercute en los mismos términos de la acción; si no me acepto como escribiente realmente no escribo yo.

Tratábamos más arriba de la indignación moral. Decíamos que era una convocatoria de la voluntad al sentimiento de indignación. Ahora bien, si no me acepto como el que se indigna, cometo una omisión, una omisión verdaderamente destructora de mi propio acto voluntario. La integridad de mi propio acto voluntario exige la convocatoria del yo, y ese acto tiene sentido moral si me acepto en sus términos. Hay muchas posibilidades, y al plantearme la cuestión de si me acepto según esa posibilidad, puedo rechazarla, y si rechazo aceptarme en esos términos la posibilidad no se realiza. Queda en mi mano la realización no en cuanto si hago o no hago, porque eso es muy poco, sino que soy convocado por la misma comprensibilidad de lo que hago de tal manera que me acepto de acuerdo con lo que hago (y esto es más que un motivo). Si doy limosna me acepto como el que da limosna, pero si la doy por vanidad me acepto como vanidoso. Yo no puedo ser vanidoso más que si me acepto como vanidoso, si no, es algo que me pasa; pero yo sólo hago si me reconozco en lo que hago de tal manera que eso tiene un carácter definitorio, desde luego siempre parcial, porque no me agoto en ninguna acción.

Wittgenstein vio algo de esto, o por lo menos preparó este planteamiento. Todas mis actividades prácticas son verbales, pero yo soy en participio de presente en todas las acciones. Nietzsche también lo vio, pero al revés, porque la intención de otro no acaba de verla. Si yo desprecio, dice Nietzsche, me acepto como despreciador. Un desprecio sin aceptarme a mí como quien desprecia es una trivialidad, no es ningún desprecio, yo no puedo suscitar el desprecio más que aceptándome como el que desprecia; yo soy voluntad de poder si me acepto como el voluntarioso. Por decirlo así, aunque no es una descripción ajustada, es como si la voluntad consultara al yo a aceptarse; la voluntad es como una propuesta para el yo: si el yo acepta lleva a cabo el acto libre, pero si no, no. Como siempre me tengo que aceptar, pues de lo contrario no llevo a cabo el acto voluntario libre, es menester que esa aceptación no contraríe, no implique disponibilidad, no lleve a confusión del disponer con lo disponible. Esta confusión está

en Nietzsche, para quien la voluntad de poder es una voluntad disponible y no una voluntad que dispone. Aquí se anuncia el tema del yo.

¿Qué significa el yo desde el punto de vista del conocimiento? ¿qué es una persona que puede decir *yo conozco*? Eso no es una aceptación. También ahí se manifiesta la libertad, pero no según la voluntad. Según la voluntad el yo aparece intrínsecamente comprometido, y no solamente como autor, sino como el que va a adquirir hábitos. Pero antes se da la propia aceptación en los términos de la acción y también al revés, si no me acepto, en rigor, no entiendo lo que hago; entiendo lo que hago si me comprometo en lo que hago según la índole de lo que hago. Ese incorporarse el yo a la voluntad es lo que hace posible que, a su vez, la acción se abra a posibilidades; el yo no puede quedarse entrampado, sino que sale adelante según las posibilidades que a su vez le plantean nuevos problemas de aceptación. Así no se descontrola el asunto de la *poiesis* por el lado de la posibilidad; la *poiesis* está controlada desde el ser humano.

Las posibilidades de aceptación dependen también de cómo sea el acto. Si me acepto como el que bebe ginebra, realmente me quiero muy poco y la posibilidad que tiene eso de encarnar al yo es muy pequeña. Pero hay actos voluntarios espléndidos, como la limosna, el hacer bien, el querer a otro. Con ello se echa de ver que si hay unas condiciones de estructura social o de estructura organizativa en las que uno no puede aceptarse libremente, sino que no tiene más remedio que hacerlo, esa estructura es antihumana, es esclavizante, alienante, y, en rigor, justifica la rebeldía. Charlot en *Tiempos modernos* no sabe cómo aceptarse; le obligan a que se acepte como el que aprieta tornillos y él no quiere aceptarse así, y lo único que le queda es lanzarse a hacer la revolución, aceptarse como revolucionario.

Todo lo que venimos diciendo es una manifestación de la gran riqueza interior de la libertad, de la libertad íntima personal que desciende hasta la voluntad de tal manera que se deja convocar, pero no de cualquier manera sino, precisamente, en términos de persona. Si hay una estructura en la que eso se olvida, esa estructura no es humana, por eso el progreso no está asegurado, no hay linealidad histórica desde este punto de vista; si no me acepto como el que tiene que dar razón del pasado, no daré razón del pasado.

Con esto se corresponde también una diferencia entre los hábitos de la inteligencia y los de la voluntad que, a primera vista, puede llevar a creer que los hábitos de la voluntad sean más débiles que los de la inteligencia. Los hábitos de la inteligencia, dice Tomás de Aquino, se adquieren con un sólo acto: a cada tipo de operación inmanente cognoscitiva le corresponde un hábito intelectual⁷⁷. En cambio, los hábitos de la voluntad no se adquieren con un sólo acto, lo que quiere decir que no están completos, que siempre se puede crecer en la virtud.

⁷⁷ Cfr. *S. Th.*, I-II, q. 51, a. 3 y q. 60, a. 6.

En los hábitos intelectuales no se puede crecer; esos hábitos son los que son, pero uno no es suficientemente justo o suficientemente leal; las virtudes morales no se adquieren con una sola operación. Eso sirve para caracterizar esa índole diferente que tiene la voluntad respecto de la inteligencia y no es, como pudiera parecer, menos definitiva la virtud que el hábito intelectual, porque lo que tiene de menos definitivo es, justamente, que siempre crece; la voluntad puede comprometer en su propia órbita, en su propio ámbito y, naturalmente, por ahí no hay tope.

La intención voluntaria no acaba puesto que si es intención de otro no puede acabar. Es claro que siempre que se quiere se quiere lo otro. Pero ese poder de convocatoria no significa que la voluntad simplemente quiere lo otro sino que quiere *más otro*, quiere que aumente lo otro. Y al querer que aumente lo otro, correlativamente, quiere querer mejor, porque un más otro se corresponde con *más querer*, con un *mejor querer*. Por lo tanto, la voluntad no es la indiferencia. La voluntad puede también incorporar a la libertad como algo propio; la voluntad llama a la libertad. Así como en la inteligencia la libertad se abre paso a través de los hábitos, en la voluntad, la libertad es convocada, traída. ¿Por qué la libertad, que es trascendental, es convocada?, ¿cómo es aprovechada por la voluntad? Porque la voluntad quiere libertad para querer mejor; la libertad le sirve a la voluntad de acuerdo con su propia intencionalidad. La intencionalidad de otro no puede ser una intencionalidad quieta; si lo es, entonces no es intencionalidad renaciente. Nunca hay bastante alteridad, nunca hay bastante querer. Entonces, la libertad de la voluntad está ahí como una condición de posibilidad de su propio crecimiento, de su corresponderse con un mejor querer; si su intención es la de otro, querer más otro es querer más. Si lo único que aumentase fuese lo otro, el término intencional, pero la voluntad se quedara fija, realmente no querría lo otro, sino lo otro fijo, pero lo otro fijo ya no es lo otro.

Al querer más otro se quiere más, pero también puede convocar más. Entonces, en ciertos niveles del despliegue volitivo, la voluntad convoca a ciertas instancias naturales humanas, por ejemplo, a los *sentimientos*; a otros niveles convoca otros sentimientos. En este sentido la voluntad es un despertador, un activador; cuanto más se quiere lo otro más se quiere; cuanto más se quiere, el poder de convocatoria es mayor, pero entonces ciertas instancias se convocan en ciertos niveles de la voluntad y no en otros porque, desde el punto de vista de los sentimientos, la voluntad es la gran matizadora. Los sentimientos de una voluntad muy crecida no son los sentimientos de una voluntad más débil; los sentimientos que pueden acompañar a la intención de otro cuando el otro es poco otro (poco otro significa poco otro en el *ser*), esos sentimientos no son comparables con los sentimientos que la voluntad convoca cuando el otro es supremamente otro; estos últimos sentimientos convocados son sentimientos insospechados. Por eso la homogeneidad sentimental, la masificación sentimen-

tal, no es compatible con la voluntad; la voluntad descubre, saca a luz, sentimientos mayores, sentimientos más altos, más delicados. Por ejemplo, la ternura, o el respeto. ¿Cómo se puede tener ternura ante un otro que sea un cenicero? No, no se puede, la ternura es convocada ante otro que sea más ser; la ternura se puede tener ante un niño, pero no ante un vaso de leche.

De manera que las personas de más voluntad son las que tienen una vida sentimental mucho más zahorí, digamos. Los sentimientos de un santo ni los sospecha uno que no es santo; el santo es el que quiere más lo otro. Se ve entonces cómo la voluntad salva la diferencia de acuerdo con la diferencia. La diferencia mayor, decíamos, es la que hay entre la criatura y el Creador; pues la voluntad salva esa diferencia según la intención de otro, que es su modo propio de salvar la diferencia. Por tanto, cuando se dice que Dios es el absolutamente otro, eso no agota la diferencia entre la criatura y el Creador. Dios es el absolutamente otro para la voluntad, pero eso es lo que quiere la voluntad si realmente quiere. El absolutamente otro no es como lo interpretan los protestantes, no es lo equívoco, sino lo que está más de acuerdo con la intención voluntaria, precisamente aquello que para la voluntad no es ningún alejamiento, ninguna extrañeza, ninguna equivocidad, sino al revés, la voluntad está a gusto donde vive de verdad en régimen de alteridad, porque esa es su intención propia. Cuando lo otro es poco otro, en cambio, aparece el tedio en la voluntad.

La voluntad, en la medida en que crece, convoca a la inteligencia, y para la inteligencia ser convocada significa que es capaz de traducir a su propia intencionalidad la convocatoria. La voluntad no puede cambiar, ni lo intenta, la índole de lo intelectual; una voluntad que quisiera hacer eso confundiría el disponer con lo disponible. Pero tampoco se trata de que, desde la voluntad, la razón esté en un espléndido aislamiento; ni la voluntad lo está ni tampoco la inteligencia. Pero que la inteligencia no está aislada significa que es capaz de entender más cuando es convocada, es decir, la *voluntas ut ratio est ratio*. Si no fuese así el bien no sería inteligible, ni tampoco lo otro, pero el otro no es inteligible más que en la medida en que la inteligencia según su propia intencionalidad entiende lo otro; y eso, por ejemplo, quiere decir que la inteligencia puede contemplar. O sea, que la relación ‘contemplación-amor’ es una relación de mutua redundancia: cuanto mejor se conoce lo otro más aspira la voluntad a lo otro, y cuanto más se aspira a lo otro mejor se conoce lo otro según semejanza, mejor se contempla.

Si se sienta que la voluntad es convocatoria, crecimiento, que es reunitiva, uno puede albergar la duda de cómo puede ser definitiva la relación ‘contemplación-amor’ en el cielo, porque ahí, al parecer, ya no habría crecimiento. Pero no es así; ¿cómo que ya no hay más?, ¿en el cielo no se crece? Todo esto es redundante. Un más que sea sólo más no crece. En definitiva, la clave, el cambio de interpretación de la voluntad que estoy proponiendo para que deje de ser

oscura, es la *persona*. Si no fuera por el carácter de *además* la voluntad no sería posible, porque este crecer no es un crecer en el ser sino esencial. Si vemos la voluntad en orden al bien como lo hace el planteamiento clásico, puedo hablar de crecimiento, pero ¿y el crecimiento de la persona, el crecimiento de la libertad personal, es decir, el crecimiento no del bien, sino del ser?

Decíamos que la esencia humana siempre es una *manifestación* y una *disposición*, y estos dos caracteres se ven en la voluntad y en el *nous*, pero eso es del ser personal. El ser personal puede decir “mi” querer, el querer es mío. En rigor, lo que llamo crecimiento en la esencia es *crecimiento en el esse*, y eso es el carácter de *además*, que no puede dejar de crecer, pues de otro modo se consumiría según la actualidad. Para formular la voluntad así hay que abandonar la actualidad, el carácter de fijeza que tiene la actualidad. Si vemos la eternidad desde la actualidad, la eternidad es como una consumación, pero no puede ser que no haya más; ¿haber crecido para no crecer? Quizá lo que pase en ese estado definitivo es que el crecimiento sea de otro tipo. Por ejemplo, también para ilustrar, ese estado definitivo no es definitivamente definitivo hasta la resurrección del cuerpo. Si uno cree que el cuerpo resucitado es un cuerpo como éste de carne, que es como un lastre porque ya ha terminado de crecer y empieza a hacerse viejo, no acierta. No, el cuerpo resucitado es glorioso, salvo el del condenado.

Bien, pero ¿qué pasa con la Trinidad? No crece, porque la Trinidad es originaria y ser originario es más que crecer. Ser originario es más que cada vez más y ese es el misterio de la identidad. La identidad no es algo detenido. Brentano dice que Dios se mueve. De acuerdo con nuestra noción de movimiento, esa tesis no se puede aceptar, pero en la contemplación Dios es todo el movimiento, Dios es toda la belleza... El origen es inagotable y como el carácter de *además* es una imitación, una imagen, también en ese sentido es inagotable, porque si se parase el *además* estaríamos en la nada. Si el mismo acto de ser del universo es *persistir*, el *además* es más que *persistir*. Por eso digo que confundir acto con actualidad va en detrimento del acto; el acto tiene que ser actividad.

5. LA LIBERTAD, EL JUEGO Y EL CANTO. LA RELIGIÓN Y EL CRISTIANISMO

El crecimiento por excelencia es el *juego*; la libertad por excelencia es *jugar*. Lo que sucede es que nosotros inventamos unos juegos de pequeña categoría, o unos juegos de suma cero. La libertad, en último término, no se cerrará jamás, porque inventará juegos y, en definitiva, la culminación del amor es el juego. Esto también es una ilustración.

Ser libre, entendido como lo entiende Kant, en el sentido de cumplidos todos los deberes, respetado el imperativo categórico, es el aburrimiento; entonces,

¿qué hago?, ¿me quedo quieto? Aparece aquí esa famosa tristeza de las tardes de los domingos de la que hablaba el Profesor Alvira en la fiesta de Santa Catalina⁷⁸, la tristeza de la tarde del domingo de un joven desencantado. El juego es la fiesta. ¿Dios qué es? La gloria, y la gloria es la fiesta suprema, la fiesta pura, la fiesta absoluta. ¿Y la fiesta absoluta qué es? La libertad absoluta. ¿No tengo nada que hacer? Pues vamos a pescar, decían los Apóstoles. Pues en el cielo se nos ocurrirá jugar. ¿Eso es movimiento? Sí, ¿pero qué movimiento? ¡Un juego absoluto!, una fiesta, una fiesta interminable.

Había un anuncio de televisión que sirve para ilustrar. En una reunión de unos matrimonios se notaba que estaban aburridos, parecía claro que se habían reunido en una tarde de domingo, y de pronto una “penserosa”, la anfitriona, tuvo una idea y ¡clac! aparece la ginebra X, ¡magnífica ginebra! Entonces todos se animan. Eso no es una fiesta. O dicho de otra manera, ¿cuál es la clave de la libertad? La alegría. ¿Cómo sé si soy libre? Si estoy alegre. ¿Cuál es el gran sentimiento del santo? La alegría. Y esto en todos los santos. Santo encapotado, decía Santa Teresa, mal santo. Santa Teresa, que era como las castañuelas, viva, y de Ávila, tierra solemne, tierra de caballeros, se ponía el mundo por montera, se reía de la gente con una gracia increíble, y armaba unos juegos muy buenos con sus monjas. Santa Teresa sabía jugar. Santa Teresa proponía recreación, pues sin recreación no hay quien viva, pues no es humano y no es cristiano⁷⁹.

La culminación es la alegría, pero la alegría sin juego no es tal, el juego sin alegría, tampoco. ¿La inmovilidad puede ser alegre?, ¿la eternidad definitiva puede darse sin alegría?, ¿cuál es la forma pura de juego? El *amor*. ¿Cuál es el mejor amor al otro? *Cantarle. Lauda Deum tuum Sion* dice un espléndido himno eucarístico medieval; estos himnos son espléndidos, sapienciales. *Lauda Sion*, porque por mucho que alabes nunca alabarás bastante. ¿Pero cuál es la alabanza suprema? La alabanza suprema no es echar incienso, ni es la adoración como una especie de quedarse ahí quieto. La alabanza suprema es el canto. ¿Y el canto qué es? Aquella inspiración según la cual el otro renace en mí de tal manera que expreso (recuerden: manifestación, expresión) al otro, y la expresión es superior al puro otro. Y si el otro es el otro absoluto, entonces el canto está a su altura. Por aquí aparece el trascendental *belleza*, tantas veces malentendido, porque no sabemos qué es la belleza del juego puro, qué es el canto puro.

⁷⁸ El título completo de esa conferencia pronunciada por el Prof. RAFAEL ALVIRA en una fiesta de la Facultad de Filosofía de la Universidad de Navarra es *Meditación de un pasota un domingo por la tarde*.

⁷⁹ También Santo Tomás relaciona la contemplación y el juego: cfr. *In librum Boetii de hebdomadibus*, prol.

Platón entrevió esto cuando dijo que el cielo tenía que tener música. La gran obra de Kepler, que es aburridísima porque está llena de cálculos, pues son todo observaciones y con esas observaciones se trata de establecer las órbitas, se titula *Las armonías del mundo*. En el cielo tiene que haber música, decía Platón. Por eso todavía se habla de la música celestial. Hay una profunda intuición ahí, una profunda comprensión. Estar eternamente silencioso sería ateo. Quizá esto es difícil de entender porque no sabemos cantar. Decía Juan Ramón Jiménez, aunque se equivocaba profundamente, “no la toquéis, así es la rosa”. ¡No!, eso es falso, la rosa no es así, la rosa es como la cante. Ser capaz de cantar a una rosa de manera que en el canto esté la verdad de la rosa y el bien de la rosa y la belleza, según los trascendentales,... ¡eso es más!

Al otro se le cantará ¿y qué canción? Pues una canción inagotable, y si no véase el *Apocalipsis*. Aparece ahí un silencio de media hora, pero todo lo demás es canto. ¿Cómo cantan los ángeles? Claro que los ángeles cantan. ¿Cantan con la boca? No, porque cantar con la boca es un mal canto, cantan con la mente, cantan con su amor. Amar es cantar. Hay algunos que dicen que amar es disfrutar, *frui*, como lo supremo, pero ¿disfrutar de qué? ¿*Frui* como el acto supremo de la voluntad? ¡Nada de *frui*! No, como decía Platón: el amor es el afán de engendrar en la belleza⁸⁰. ¿Qué es engendrar en la belleza? ¡Cantar!, ¡cantar! Y ahí está la persona, porque el canto no es sólo voluntario, ni sólo intelectual, sino personal. En el canto se produce la reunión del amor y del *nous*. El canto es perfectamente intelectual, saber cantar es lo más alto. Nosotros sabemos hacer lógica; la lógica es un canto de grillo.

En el canto a Dios ¿dónde está Dios?, ¿está en sí mismo o está en mi canto? Evidentemente está en mi canto porque no hay tal sí mismo, porque Dios se canta a sí mismo: “en su Templo todo dice gloria”, dice el *Salmo XXVIII*. “Cantad al Señor con sacras vestiduras..., la gloria de Dios en la tempestad hace retemblar los cedros del Líbano y hace saltar al becerro...”. Ese salmo es un canto; David recitaba esto con el arpa. Luego se compuso el gregoriano. Ahora se ha perdido bastante el gregoriano. El gregoriano es la música más alta que se ha hecho nunca. Mozart decía que cambiaba toda su música por una página de gregoriano, y Mozart sabía de música. El *Salmo XXVIII* es espléndido: “la gloria de Dios en la tempestad”. El profeta se da cuenta de que Dios está en la tempestad, ¿pero cómo está? “Se asienta sobre las aguas pluviales, se asienta sobre el torrente de las aguas, en su templo todo dice gloria”. ¡Cantadle! Y eso es sacro, eso es lo sacro.

La *filosofía* es muy importante en esta línea. En la filosofía, en definitiva, se está cantando, se está cantando al ser. La filosofía es un canto al ser, es una aventura gigantesca. La filosofía también puede ser académica -dedicarse al

⁸⁰ Cfr. PLATÓN, *Banquete*, 206 b

estudio de textos-, pero si es eso sólo, no vale la pena. La filosofía es una manera de empezar a adivinar esto. El amor es el juego, y el juego es el canto. Entonces, disponer, manifestar. Todo esto está ahí. La esencia humana es la manifestación de la libertad. La voluntad es la congregación de todo, ¿y la congregación para qué?, ¿no será para cantar?

Desde el primer momento lo he dicho, el abandono del límite es una propuesta libre y la clave de la libertad es la alegría. La alegría canta, porque si no reventaría. Cuando uno está alegre se lo comunica a los demás. Aquella que estaba buscando la dracma y cuando la encuentra se lo dice a las demás: he encontrado la dracma⁸¹. ¡Felicidades!, ¡alegría! En cierto modo esto es literatura, no es lógica. No, esto es más que lógica, es metalógica.

Si alguien se cuestiona acerca de la semejanza entre el sentido sacro del cosmos que tenían los griegos y el hombre de ciencia que también siente algo sacro en las leyes genéticas, habría que responder que no es lo mismo, pues el problema de esa ciencia biológica actual es un problema ético, no un problema de sacralidad. Por otra parte, en cierto modo los griegos tenían razón aunque interpretaron mal la sacralidad. Que la naturaleza tiene algo de sagrado estamos empezando a descubrirlo: es la *ecología*. Es decir, la idea de que somos dueños absolutos y que podemos hacer de la naturaleza lo que nos dé la gana, nos lleva al desastre ecológico. Si hay un desastre ecológico, ¿cómo vamos a decir que no hay un desastre moral?

La libertad ética no es exactamente sacral. O dicho de otro modo, que la época de la religión se ha acabado -entiéndase bien- y que quien acabó con la religión fue el *cristianismo*, porque el cristianismo no es una religión. Porque ¿qué es una religión? La religión es la consideración de una relación en que el término *a quo* es el hombre y el término *ad quem* es el universo. El cristianismo no es eso. El cristianismo es revelación: una relación en que el término *a quo* es Dios y el término *ad quem* es el hombre. Y sólo porque el hombre es término *ad quem*, puede después ser término *a quo*. En el cristianismo la religión es secundaria, es el momento segundo, no es el momento primario. Por eso, insisto, el cristianismo no es una religión; del cristianismo se sigue una religión, pero el cristianismo radicalmente no es una religión, sino una revelación. Por eso digo que la época de las religiones se ha acabado. La época en que el hombre intentaba averiguar lo que Dios quería se ha acabado: hoy sabemos lo que Dios quiere, tenemos a Cristo. Cristo no es religioso, es revelación. No es un hombre-Dios: eso es religioso. No, Cristo es Dios-hombre. No es insignificante decir que Cristo es el hombre-Dios o decir que es el Dios hecho hombre. Lo segundo es verdad, lo primero es herético. Cristo no es un hombre que se ha hecho Dios,

⁸¹ Cfr. *Lucas*, 15, 8-10.

sino un Dios que se ha hecho hombre. La religión cristiana está fundada en la revelación, es la respuesta a la revelación.

Lo sacral griego es religioso, puramente religioso; eso es pagano. Lo pagano es lo religioso; lo cristiano es la revelación. El cristianismo es que Dios es antes que yo y que Cristo ha muerto por mí en la Cruz, que Dios ha intervenido. El cristianismo no es el hombre a la búsqueda de Dios, sino el hombre respondiendo a Dios. El hombre ya sabe lo que Dios quiere. La sacralización en sentido pagano, en sentido mítico, no se da en el cristianismo ni se puede dar; sería un retroceso. El cristianismo mata la mera religiosidad. Sí, el cristianismo es una religión en tanto que yo soy término *a quo*, pero antes de ser término *a quo* soy término *ad quem*, y eso no se da en ninguna religión pagana. Por tanto, la religión pura es paganismo. Hay un sentido sacral del hombre pagano, pero no es cristiano. ¿Por qué? Porque el cristiano sabe que el mundo es creado y jamás se le ocurriría decir que el mundo es sagrado; en todo caso, como criatura es respetable.

6. LA LIBERTAD COMO NO DESFUTURIZACIÓN DEL FUTURO Y COMO DESUBICACIÓN

La temporalidad en la que entran en juego las diversas posibilidades se puede interrumpir, no es un tiempo mecánico. La mecánica racional postula dos cosas: en primer lugar la prioridad del espacio homogéneo y en segundo lugar la isocronía, un tiempo siempre igual. Pero la temporalidad de las posibilidades no tiene nada que ver con la isocronía, no es un tiempo que continúe de suyo, puesto que en la realización de la posibilidad incide la libertad. También incide la libertad en el paso de un plexo a otro, de una situación de medios a otra situación de medios. Insisto en que no tiene sentido la interpretación mecánica, cuyo esquema sería: si A da lugar a B, y B da lugar a C, A da lugar a C. En el caso del proceso histórico el paso de las posibilidades está articulado por la libertad, porque el hombre decide llevarlas a cabo. No se puede decir que C sea posible desde A, eso sería posible según una interpretación mecánica, pero si intercalamos las posibilidades no puedo pasar de A a B sin contar con la libertad. Puedo pasar del automóvil al avión, es evidente que el automóvil hace posible al avión. Primero hay que descubrir el automóvil, y después, de acuerdo con ciertas posibilidades que el hombre va descubriendo (si reduzco peso y con otra forma, las alas, y haciendo unas superficies según las cuales pueda obtener un vacío relativo que me permita la suspensión de las alas, etc.), puede salir el avión. Y del avión puedo pasar al cohete. ¿Se puede decir que el cohete es posible desde el automóvil? No, nunca llegaría al cohete si no es a través del avión.

Es evidente que si se acepta esto, la idea de proceso dialéctico debe ser desechada. De esta manera la interpretación hegeliana la hemos borrado, pues se ve que la historia no es dialéctica, sino que es una obra peculiar de la libertad

pragmática según esa característica sorprendente que es hacer posibilidades, y sobre esas posibilidades decidir su realización; si las realizo, entonces tengo nuevas posibilidades.

Pues bien, todo ello forma parte de la esencia humana. Volvamos, sin embargo, a la libertad personal. Suelo decir que *la libertad es la no desfuturización del futuro*. Hay un texto de Kierkegaard que dice algo parecido. Esto no es literatura; todos los grandes lo han visto, todos los grandes no preocupados. No desfuturizar el futuro, o no desgastar el tiempo, no ya no gastarlo, que eso ya se consigue por el orden de la virtud, sino no desgastarlo. Pensamos normalmente, y además seguramente así ocurre con tiempos de ciertas realidades que no son la personal, en los que el futuro se desfuturiza constantemente, que el futuro pasa a ser presente y ese presente pasa a ser pasado. En el hombre ya es claro que el presente puede retener el pasado y eso es la memoria. Tan importante es la memoria que para Platón es trascendental, pero ¿y si no desfuturizáramos el futuro?, ¿quién es capaz de eso? El ser libre. El que no desfuturiza es *eterno* de una manera distinta a como se entiende la eternidad como actualidad.

El que no desfuturiza es aquel para quien el tiempo no es un tiempo que se gaste, porque por mucho que viva siempre tiene el futuro abierto, porque tiene el poder de no desfuturizarlo. ¿Se podría pensar la libertad personal sin esto? Estamos ante otro asunto difícil de captar; también lo es decir que el amor en su última realidad es cantar, pero es un cantar que no desfuturiza, está siempre estrenando el canto, y por lo tanto el canto es cada vez mejor, es un canto creciente; eso es un modo de crecer altísimo. Hay seres que para crecer necesitan tiempo, y eso nos pasa a nosotros en la vida práctica; para hacer cualquier cosa preguntamos cuánto tiempo cuesta, cuánto tiempo hay que emplear. En definitiva, la forma de gasto a que se reduce toda otra forma de gasto es el gasto de tiempo, porque tenemos poco tiempo. Para la libertad eso no tiene sentido, si es personal. Para la libertad el tiempo no es breve porque es otro tipo de tiempo, es un tiempo en que el futuro no se desfuturiza nunca.

La libertad personal es también la inclusión atópica en la máxima amplitud, porque esa glosa que hemos hecho de la voluntad libre guardaba detrás el carácter de *además*, el descubrimiento del ser personal, el alcanzar el ser personal como ampliación trascendental. La libertad personal es la no desfuturización, siempre ante ella está el futuro, porque no gasta tiempo. Según la actualidad la eternidad se piensa como lo extratemporal, *tota simul*. La simultaneidad no es temporal pero conlleva una connotación espacial, pero la intimidad no es un espacio. Quizá sería mejor decir que no se trata de la actualidad, de una presencia absoluta, sino de no desfuturizar, un ámbito peculiar, un peculiar tiempo, aunque mejor sería llamarle *evo*⁸². Pero ¿durar? Durar no nos saca de ese tiempo

⁸² Término que aparece en la filosofía medieval para nombrar la duración de la criatura espiritual.

que pasa. ¿Y si no pasara el tiempo? Entonces podríamos vislumbrar cómo Dios es movimiento sin poner la potencia como distinta del acto en Dios; ¿y si en Dios el tiempo es originario?

Estamos ahora en el asunto del tiempo libre. Al tiempo libre los clásicos lo llamaban *vacare*; ¿y a qué se *vaca*? Los clásicos decían *vacare in contemplationem*. Si quienes están conquistando la semana de treinta horas supieran *vacar* en la contemplación sería espléndido, y la calidad de vida por la que claman los políticos y los ideólogos se habría logrado. Pero si lo que se va a hacer en el *vacar* es jugar al *mus*⁸³, cosa muy respetable pero que no es el gran juego, entonces el *vacare* no es *in contemplationem*.

La libertad nos lleva muy lejos si no nos quedamos diciendo que la libertad es la autonomía, porque ¿a qué puede cantar la libertad autónoma? Si la libertad es autónoma no hay canto. Cantar es más que ser autónomo. La libertad humana es *quasi* creadora; la libertad divina es creadora. Cuando trabajamos usamos unos materiales y con ellos conseguimos algo mejor que los materiales, casi siempre mejor, algunas veces peor, y así el hombre puede perfeccionar el mundo, siendo ese el sentido del trabajo: añadir perfección al mundo, añadir una perfección que el mundo no puede darse a sí mismo. Pero eso no es más que un reflejo, una manifestación de la creatividad del canto; cantar es más que producir. Cantar es descifrar hasta tal punto algo, que lo hago nuevo en el canto. “No la toqueis ya más, así es la rosa...”; ¿y si la rosa es más rosa en mi canto? Para eso tendría que saber cantar muy bien. ¿Dónde es más rosa la rosa, en Dios o en la rosa?, ¿y cómo puede ser en Dios la rosa, como esa rosa que hay ahí, o como el canto de Dios, como la gloria de Dios? Y es que Dios me cantará a mí... El libro más amoroso de la *Sagrada Escritura* es el *Cantar de los cantares*, y el cantar de los cantares es el canto por excelencia, el cantar supremo, el cantar *qua talis*.

Una de las características que tiene la libertad trascendental es, pues, la no desfuturización del futuro, el mantenimiento del futuro siempre abierto de modo que no pase el tiempo. Eso parece que tiene que ver con lo que los clásicos llaman el *evo*, que es el modo temporal característico de la criatura espiritual. Correlativamente puede decirse que la libertad es una *desubicación*, estar en lo más amplio, la máxima amplitud, sin estar colocado, con inclusión atópica. En definitiva, esa máxima amplitud sería Dios; lo más abarcante sin estar colocada, ubicada, la persona; ahí está la libertad sin estar colocada, porque si estuviese colocada estaría sujeta a una determinación. Así como la desfuturización tiene que ver con el tiempo, la máxima amplitud tiene que ver con la ubicación. Una libertad en sentido trascendental no puede estar fijada; no hay un *ubi* de la liber-

⁸³ El “mus” es un juego de naipes, especialmente típico del norte de España, que se juega en grupo.

tad, no ocupa lugar; se trata de ir más allá de la topologización, de lo que se llama entorno, ese carácter cualitativo que quieren dar los topólogos a la geometría.

Considerada en orden a la historia, la libertad se puede caracterizar como un *discontinuo de comienzos*. El comienzo ha salido bastantes veces, incluso con forma reflexiva, recomenzar, pero con la discontinuidad se elimina la connotación reflexiva, pues la discontinuidad se refiere a la pluralidad de personas en la historia. La discontinuidad de comienzos quiere decir que ninguna persona es reductible a las demás en el tiempo histórico; por lo tanto, la novedad histórica es la persona; la persona es lo que no está en modo alguno previsto, cada persona es nueva. Si se quiere se puede decir que los antepasados son los antepasados, pero desde el punto de vista de la naturaleza, no desde el punto de vista del ser personal. Cuando se dice que *nihil novum sub sole*, vieja expresión recogida por el *Eclesiastés*, habría que decir que no es verdad del todo; la persona es un *novum*⁸⁴. Desde el punto de vista del progreso, lo que hacemos tampoco es radicalmente nuevo. Lo que es, comenzando en la historia de tal manera que en absoluto tiene que ver con el pasado porque empieza entonces, es el ser personal. Por eso, la persona se encuentra en la historia, pero aparece en la historia desde fuera, y cuando se muere abandona la historia.

Si esto se tiene en cuenta, si se nota que el ser que yo soy no existía antes en modo alguno, entonces esta sucesión de las generaciones es más que un puro cambio generacional, es novedad pura, porque la persona es cada quien, y cada quien es en términos de pura novedad. Esto basta para quitarse de encima la idea un tanto pesimista según la cual todo se repite, la interpretación cíclica de la historia. A veces se dice que el sentido cristiano de la historia es lineal y que el sentido pagano es cíclico, que el sentido lineal se expresa en la noción de progreso o en la idea de una segunda venida, una interpretación escatológica de la historia. Eso está bien plantearlo, pero no acierta con la novedad histórica, porque hay una novedad radical que es la persona. ¿Es que antes no había personas? Sí, pero eran otras personas y como persona es cada quien, y como persona como nombre común no da en el tino de la cuestión, no dan con la novedad radical. El paso del ser humano en la historia se caracteriza por un incidir incoactivamente en ella de tal manera que antes no se era en absoluto. La persona que yo soy en absoluto era; la persona incide en la historia, está durante un cierto tiempo y sale de la historia.

Si la persona es un comienzo, no forma parte del devenir histórico sino que incide en él. Si hay discontinuidad de comienzos personales, entonces sería importante llevar la atención sobre qué significa que un comienzo histórico, un *novum* histórico, permanezca durante unos años en la historia, qué es lo que

⁸⁴ *Eclesiastés-Qohélet*, 1, 9.

significa la historia para la persona. Este asunto tiene también una enorme cantidad de vertientes y, además, podría ser de otra manera; la persona podría empezar, pero no en la historia, porque no es imprescindible que haya historia. Es decir, las discontinuidades, el cómo se va cumpliendo el “creced y multiplicaos” que aparece en la *Biblia*⁸⁵, podría ser de otra manera no necesariamente histórica. Entonces ¿qué es la historia y cómo está la persona en la historia?

En primer lugar hay que decir que *la historia es una situación para la libertad personal*. Visto desde la esencia, la historia marca un modo de disponer. Ese disponer que es la esencia humana puede ser de varias maneras, no necesariamente un disponer según una situación o en otra situación. La esencia humana en la historia es un disponer situado, de tal manera que esa situación en la historia, para la esencia humana significa un grado de disposición. Fuera de la historia, o en un discontinuo de comienzos que no fuese histórico (aquí entra el tema del pecado original, que no vamos a tratar), el discontinuo de comienzos sería otro. ¿Cómo afecta a la esencia humana, a las vertientes esenciales de la libertad, sobre todo a la vertiente de la voluntad, esa situación? Es una situación en la que cada persona, al llegar a la historia, se encuentra con la necesidad de dar razón del pasado. ¿Qué es el pasado? Lo que han dejado las personas que se fueron, las que comenzaron y su *evo* se separó del tiempo histórico con la muerte. Lo que una persona deja, lo que la disposición esencial del hombre deja, no significaría nada si no tuviera que ser recogido por los que vienen después, asunto que metafóricamente está visto en esa imagen del viejo que entrega la antorcha al joven. La historia, desde este punto de vista, es una tarea interminable, porque lo que se deja tiene carácter de pasado. Así como la libertad es la no desfuturización del futuro, el carácter gradual que es la historia para el disponer humano es una señalada manera de constituir pasado. Un pasado que se deja, un pasado que deja una persona cuando muere, tiene que ser recogido por las personas que comienzan. Esto es lo que tiene de situación la historia: la necesidad de dar razón de un pasado; eso es lo que tiene de limitación para la libertad.

¿Se podría pensar un modo de engranar los discontinuos que no fuese dar razón del pasado? Evidentemente sí; no es absolutamente necesario dar razón de un pasado. El hombre podría existir sin necesidad de tener que dar razón del pasado. El pasado es un lastre, una limitación, un grado de disponer esencial y ahí hay que ver la huella de un acontecimiento desgraciado con el que se inauguró la historia. Nos resulta muy difícil pensar eso: ¿cómo podríamos nacer de tal manera que la situación en que nos encontrásemos no significase el compromiso de asumir el pasado y de proseguir, sacarle jugo a ese pasado, comprenderlo? Dar razón de un pasado es el sentido más propio que tiene la hermenéutica. La historia tiene una estructura hermenéutica; hermenéutica significa

⁸⁵ *Génesis*, 1, 28.

que yo no puedo disponer si no doy razón del pasado. Si la libertad es atópica respecto de la máxima amplitud, no se podría decir eso, porque el pasado es algo que me condiciona. Cuando aparezco en la historia mi disponer esencial se encuentra emplazado en el doble sentido que tiene la palabra emplazar: está emplazado porque está situado, y está emplazado porque no está situado de manera tranquila; emplazar a alguien es someterlo a un reto. El hombre tiene que responder del pasado histórico, de aquello que otros dejaron. El pasado no se ejerció en vano, la libertad esencial no fue vana sino que los antepasados dejaron su obra inconclusa, tan inconclusa que no hay más remedio que proseguirla, hay que tomar la faena en donde otros la dejaron porque se fueron, murieron.

El pasado se articula en el ser humano de una manera distinta a como se articula en la realidad física. Hay un pasado, seguramente el más llamativo con el que el hombre se encuentra, que es, justamente, la huella de los predecesores, y se caracteriza porque no pasa, pero que tampoco se mantiene; no puedo vivir de él sino que tengo que proseguir descifrándolo, extrayendo algo de él, añadiendo algo no como un elemento yuxtapuesto, sino sacando una serie de implícitos que los anteriores no fueron capaces de sacar. En este sentido, cada discontinuo libre reanuda el tiempo histórico desde una gravitación extraordinariamente densa del pasado; con lo que yo me encuentro cuando incido en la historia es siempre con pasado (yo es cada quien).

Entonces se trata de *reasumir*, de *reanudar*. Y esto no es reflexivo. Reanudar la historia, dar razón del pasado, es ante todo entenderlo: hermenéutica. Pero entenderlo de tal manera que el pasado, que es un lastre, porque no hay más remedio que entenderlo, sea compatible con el carácter de novedad de la libertad incoativa de tal manera que si, efectivamente, se asume ese peso, se sacarán a luz cosas que no estaban antes. Uno se puede inspirar en la tradición, pero sólo se inspira bien si la continúa, si añade algo, si da razón de ella. Podría no ser así; sin embargo, históricamente es así; desde la libertad se entiende bien la historia.

Volvemos a enlazar con el carácter convocante o reunitivo que tiene la voluntad. Una de las cosas que se reúnen en la voluntad es el pasado. Se reúne para ser direccionado, prolongado, enderezado hacia, comprendido, sacando a luz algo que estaba encerrado y no pudo ser llevado a cabo por las personas que se fueron. Esto no es nada sencillo, en el disponer esencial el pasado se transforma en posibilidad. No es que la posibilidad esté en el pasado. La historia, el pasado, que tiene siempre carácter material en Aristóteles, es la influencia que tiene la anterioridad temporal en el orden causal y ese “antes” permite educación de algo nuevo; eso es la causa material interpretada como causa *ex qua*.

Pero yo diría que hay que verlo de otra manera, pues si asumo el pasado, no es que saque posibilidades del pasado sino que más bien las proyecto. El pasado

en tanto que pasado, en tanto que lo tengo que interpretar como nuevo ser personal que entra en escena, se transforma en un horizonte de posibilidades. Eso es dar razón del pasado; el pasado es encomendado, es heredado en tanto que se descubren posibilidades inéditas y, por tanto, formalmente factivas. No potencialidades que encierra el pasado; el pasado no es ninguna causa *ex qua*, porque eso es empezar a darse cuenta de lo que pasa, pero sin pasarlo por los centros personales, por las consideraciones de la libertad trascendental y por el grado de disposición esencial que es la esencia humana situada en la historia. Me parece que esto es una de los ingredientes sin los cuales no se entiende la acción.

Si uno no consigue encontrar ninguna razón por la cual dar razón del pasado no sea puramente fáctico, pues de hecho no podemos empezar de cero, pero piensa que quizá podríamos romper enteramente con el pasado, convendría responderle que Adán empezó de un cero histórico. No es inevitable que sea así. Es así en nuestra situación y, si se quiere, a esa situación le puede llamar empírica, pues de hecho nuestra situación es en la que nos encontramos sin podernos librar de ella.

¿Descubrir posibilidades en el pasado es lo mejor que se puede hacer con el pasado o es que es mejor que cualquier otra cosa? No, mejor que cualquier otra cosa no, pero sí lo que nos obliga el ser emplazados. Es un freno para un disponer esencial más intenso, pero ese no lo tenemos de hecho; por herencia si se quiere, eso es lo que nos transmite la historia, un grado de disponer esencial que no es el máximo del que el hombre sería capaz (la huella del pecado original está ahí). Lo que otro ha dejado se continúa en forma de posibilidades; descubro posibilidades que son realizables y en tanto que las realizo incrementaré el pasado, haré algo que cuando muera será pasado y otro recogerá descubriendo, a su vez, posibilidades. Si esto es así, decir que la historia es lineal, o que el sentido cristiano de la historia es lineal, me parece un poco precipitado. El carácter abierto del tiempo histórico a través de la discontinuidad de los comienzos, de las disposiciones de la esencia humana en la historia, es más complicado que el de una interpretación serial o lineal.

El que acepta el tiempo cíclico es el que ve un pasado de tal peso que no descubre ninguna posibilidad en él y, por ello, no puede sino reiterarlo; es tan fuerte la tradición que no puede ser aumentada, no se le puede añadir nada. Como he dicho bastantes veces, decir que al pasado no se le puede añadir nada, que lo único que puede pasarle al pasado es que decaiga (esa visión pesimista del futuro histórico que está claramente en Platón o en Plutarco), a mi modo de ver, el hombre lo ha experimentado y durante muchos siglos lo ha vivido. Pero la idea de que el pasado se repite es el *mito* en su sentido primitivo.

El mito es una experiencia del hombre que se transmite, es inmemorial, viene de antaño y se entrega para que se vuelva a contar. La vida humana es como una narración en la que todos los cuentos son iguales. Pero el mito no sería más

que un género literario si no llevara consigo una debilitación enorme de la libertad humana. La libertad humana, sobre todo la libertad en la voluntad, logra hacerse con el pasado si añade algo al pasado. Pero añadir exige descubrir en el pasado en cuanto que asumido, incorporado, dando razón de él, posibilidades realizables, no utópicas. Y eso es el tiempo histórico abierto. Eso es más complicado que lo que se saca de una idea serial o lineal del tiempo histórico. Hay peso del pasado y yo estoy en el paso de dar razón de él; pero sólo puedo dar razón del pasado cuando descubro posibilidades desde él, posibilidades que el pasado no encierra, posibilidades que los que me dejaron el pasado no sabían tampoco. Me parece que éste es el sentido profundo que tiene la hermenéutica. La hermenéutica suele estar ligada a la idea de que la historia no es estrictamente racional, y no queda más remedio que hacer una emigración al pasado que yo no comprendo bien hasta que no me hago cargo de lo que suele llamarse el contexto. Esto no es llevar la hermenéutica a su *quid*; la hermenéutica no es la diferencia del presente histórico respecto del pasado; así es como la entiende Gadamer.

El pasado nos es entregado para que descubramos posibilidades inéditas, es decir, lo nuevo es la posibilidad. Que la posibilidad sea nueva normalmente no se ve con la idea de causa *ex qua*; no se ve porque la causa *ex qua* es educir una forma de una materia. No, esto es mucho más, es educir una posibilidad, sacar a luz una posibilidad que sin mi libertad no sale a la luz. La posibilidad sin mi libertad no es nunca. Es evidente que el avión es una posibilidad desde el automóvil; los que vinieron después añadieron algo al automóvil e inventaron una máquina que no sólo rueda, sino que surca el aire. Pero el avión tiene una posibilidad que los que inventaron el avión no descubrieron y es el cohete. Si no hay una profunda comprensión del automóvil no sale el avión, y si no la hay del avión no sale el cohete. Pero el cohete no está encerrado como posibilidad en el avión, sino que la posibilidad del avión se descubre, es nueva, es una posibilidad factiva y creo que eso es característico de la acción humana, del modo como la voluntad humana convoca a la *poiesis*, a la capacidad factiva.

Se trató de esto cuando se aludió a la diferencia entre la moral y el trabajo, que es típica de los clásicos. Se señaló cómo Hegel osciló entre la dialéctica del 'señor-esclavo', en la que el trabajo es lo más importante, y lo que él llama la tragedia de lo ético. Hegel no acaba de ver cómo la libertad convoca a la producción. La voluntad libre es capaz de hacer en la medida en que descubre posibilidades; si no descubre, repite, es la rutina, y si así fuera no hubiéramos progresado. Es evidente que ha habido una enorme acumulación de inventos, pero los inventos lo son a partir de ciertos productos ya suscitados y que quedan ahí; pues de eso saco una posibilidad que puedo realizar y cuando me marche eso es un pasado.

En la idea de progreso, tal como se formuló en la Ilustración, hay una descalificación del pasado. Se trata de la idea de que se puede conseguir una innovación práctica completa. Eso no parece correcto, pues las innovaciones prácticas no son completas, sino que la innovación es posible, no en un sentido lógico, sino posible en el sentido de que de lo anterior se puede sacar algún provecho, pero que si mi acción no interviene, no sale. Veamos un ejemplo. Respecto de una cierta organización del trabajo, de una manera de correlacionar las funciones en las que el hombre se encuentra, lo que en sociología se llama "rol"; esa organización puede entenderse de dos maneras, o bien como algo que es propuesto por unos señores y los otros se incorporan, o como algo asumible por la libertad de los que se incorporan y los que se incorporan modifican la estructura a través del descubrimiento de posibilidades, y entonces son libres en esa estructura; si no, no lo son. El descubrimiento de posibilidades, de inéditos, de algo en que intervengo yo o se quedaría sin llevar a cabo, es lo que separa al hombre mítico del hombre que se sabe más libre; es lo que distinguiría a la incorporación esclava de una persona a un trabajo de la incorporación libre.

El innovar descubriendo posibilidades, inventando, modificará la organización, y esto tiene una connotación social importantísima. En la época moderna tenemos claros residuos de estructuras inventadas en las que la inclusión de las nuevas generaciones es forzada, se atiene a un patrón que no exige comprensión sino una pura ejecución y en la pura ejecución no se descubren posibilidades. Por ejemplo, el sistema taylorista de organización del trabajo o el sistema burocrático de impartir órdenes. Las grandes instituciones nacionales, el Estado, que también es un invento, a medida en que no se descubre algo nuevo, se hace más complejo y da lugar a una burocracia que se puede entender como un modo de impartir órdenes en que se espera por parte del destinatario que las cumpla, pero no que añada algo. Creo que las burocracias pertenecen al pasado, aunque es difícil librarse de ellas y todavía proliferan.

Repárese en lo que ha ocurrido con una de las burocracias más grandes, que es la zarista vertida en el partido comunista. El partido comunista en Rusia no ha inventado prácticamente nada, simplemente ha adaptado la estructura burocrática de los zares a una burocracia de Estado. Eso, frente a otros sistemas organizativos en los que la libertad es más innovadora, ha llevado a que se hunda. Pero pasarse a otro sistema no es nada fácil, tendrían que comprender el otro sistema como pasado y sacar posibilidades, si no los países del Este no seguirán adelante. La ruptura respecto de una organización pasada exige el encuentro de una nueva organización, y eso requiere la intervención intensa de la voluntad libre.

Cuando la voluntad incorpora el *uso activo* a las facultades, la capacidad productiva del hombre, capacidad natural, cuando la convoca, no la deja inmutable, sino que lleva consigo el descubrimiento de un horizonte que solamente

por esa incorporación, y por no limitarse a incorporar, la lleva a cabo. La libertad de la voluntad tiene que ver, desde el punto de vista del producto, con el carácter no terminal del producto, y los productos no son terminales en tanto que encierran posibilidades. Algunas veces he propuesto⁸⁶, siguiendo algunas glosas de Aristóteles, que la distinción entre una operación inmanente y el movimiento transitivo es que el movimiento transitivo tiene término: lo obreros edifican mientras no está hecha la casa, pero cuando la casa está hecha dejan de edificar; en cambio, en las operaciones inmanentes, se ve, se tiene lo visto y se sigue viendo. Pues bien, si la voluntad interviene en los movimientos con término, se abre más allá del término en forma de posibilidad y eso se explica por esa observación de Tomás de Aquino, por la intención de otro, característica de la voluntad. La intención de otro supera la adscripción de cualquier asunto a la órbita del hacer libre voluntario; en cuanto lo supera, lo supera según una alteridad que es una posibilidad que puede ser realizada. En cuanto se realizan ya no son posibilidades, sino realizaciones en las que se descubren nuevas posibilidades. Siempre hay un horizonte de posibilidades y siempre ese horizonte es un elenco de posibilidades; las posibilidades al alcance nunca son infinitas. Pero no es cierto que uno produzca términos y se quede con los términos; si hay término, la voluntad continúa el término según una alteridad respecto de ese término, que es una posibilidad, una posibilidad factiva.

Como es sabido la *filosofía de la acción* está hoy en alza. Creo que este planteamiento antropológico descubre la acción humana como inventiva de posibilidades. Es inventiva no porque sea una ejecución, sino porque está ejecutada por la libertad de la voluntad. Entonces, es un atentado contra la dignidad del hombre, y una esterilización contra la capacidad inventiva del hombre, querer adscribirlo simplemente a una iniciativa ajena que se le ofrece, que puede ser pasada o no. Si alguien inventa un modo de trabajar y ese modo de trabajar se lo comunica a otros de modo que esos otros no tienen que hacer más que ajustarse al invento del otro, no se puede inventar más. Por eso Oriente ha terminado con una incapacidad de invención, porque la pragmática era tan rígida, el sistema burocrático tan dogmático, la planificación central tan regulada, que el pueblo ruso no sabe qué es una posibilidad. El modelo libre es otro, se trata de ser un fiel continuador; al pasado hay que serle fiel, pero sólo se le es fiel si se le añade algo, por eso, repito, es un grado dispositivo; lo más que se puede aspirar en la historia es a que cada vez haya más gente que descubra posibilidades inéditas.

En ciertos escritos de filósofos marxistas se apunta un modelo de trabajo en el que está presente la innovación, la alegría, y en el cual el factor del sometimiento a la materia ya no rige. ¿Hasta qué punto se puede reivindicar un modelo de producción, de trabajo, en estas concepciones, que sea equiparable al trabajo

⁸⁶ Cfr. *Curso de Teoría del Conocimiento*, I, Eunsa, Pamplona, 1984.

en el orden de las bellas artes? Sí, esto se encuentra en la estética de Lukács, pero ya se sabe que a Lukács le obligaron a retractarse. Todos estos elementos son extrínsecos al marxismo, porque el marxismo se fija sólo en el producto y en la recuperación del producto, o sea, que la alegría del trabajo, la innovación, es algo que no casa bien con la doctrina marxista. Otra cosa es que algunos se separen de esta doctrina, y si lo hacen, al final tienen que renegar del marxismo. Otras veces se quedan parados porque la teoría marxista es una elaboración teórica. Para Marx, las posibilidades no pueden darse desde el pasado, porque para él la máquina está muerta y, naturalmente, en el momento en que se dice que la máquina es trabajo muerto, en ese mismo momento no sabe qué significa sacar posibilidades de productos.

El hombre está atado históricamente a las cosas de tal manera que su voluntad, al atarse a esas cosas, no sucumbe en la misma medida en que trabajando hace cosas nuevas, y esas cosas encierran posibilidades inéditas. ¿Eso es el gozo del trabajo? Yo creo que es algo más complejo. A veces, cuando las estructuras de una obra hecha son muy complejas, cuando hay mucho pensamiento lógico ahí metido, las posibilidades que se sacan son pseudoposibilidades, no son propiamente invenciones, sino descomposiciones y parece que esa descomposición es algo nuevo, pero no lo es, porque me he quedado con una parte; es el problema de la crisis de las formas en las artes. Es decir, Beethoven exigía una superación, habría que descubrir una posibilidad desde Beethoven.

¿Se puede equiparar el sentido del trabajo que se está defendiendo con el proceso de creación? Efectivamente, me parece que no es menos artista el que inventó el cohete que Velázquez; me parece que es más artista el que inventó el cohete, porque las posibilidades que descubrió fueron mucho más poderosas y más difíciles de llevar a cabo para que saliera algo viable. ¿Nuestra libertad está directamente ligada a la creación?, ¿cuanto más creamos más libres somos? No cuanto más creamos, sino cuantas más posibilidades descubramos. Lo que nosotros podemos crear con nuestra producción son posibilidades; las novedades en nuestra marcha histórica, en la marcha de nuestra esencia en la historia, son las novedades factibles, las posibilidades susceptibles de ser llevadas a la práctica. Posibilidades factibles es una noción muy fecunda, porque es muy polifacética, ya que esas posibilidades pueden ir desde el coche al avión, hasta un nuevo modo de hacer arte, o una nueva forma de comunicarse los seres humanos, etc. El talento inventivo del hombre es muy polifacético, pero el que renuncia a esto renuncia a la libertad en la voluntad; la voluntad libre tiene que ver con esto o es una veleidad.

Si el himno a las posibilidades inquieta a alguien porque no ve que la libertad en último término sea algo realizable y, además, la parte poética de la libertad es para él una parte muy pequeña, habría que tranquilizarle haciéndole ver que la libertad no es realizable. La libertad en la voluntad, en cuanto que está

situada y tiene que ver con el pasado, es la apertura del hombre a la realización de posibilidades factivas. Pero hay cosas que permiten cierta libertad y otras que permiten más. Si le plantean elegir entre una ginebra y un whisky, no puede emplear toda su libertad en esa elección aunque se empeñara, porque eso da muy poco de sí. Si la libertad no se encuentra con algo de más entidad, no puede ser mucha libertad. Inventar muchas cosas en el modo de envolver productos - hoy estamos en la cultura del envoltorio-, es un invento de tercera división. Hay aspectos del pasado que permiten innovaciones muy triviales, hay otros que permiten innovaciones más serias. Evidentemente esto es una de las vertientes de la libertad; la libertad en la voluntad no es la libertad radical; *la libertad de la persona está en destinarse a Dios*.

La libertad esencial no es más que una parte del asunto. Si tiene interés sacarlo a relucir es, precisamente, porque es sumamente provechoso sacar posibilidades. No inventarlas es quedarse reducido a una situación estancada, y desde el punto de vista social es no ser un sujeto libre, pues lleva consigo la esclavitud política. Una de las formas de librarse de la esclavitud política, por ejemplo de la burocracia, es la inventiva. Ahora hace falta entender qué significa inventiva. Pero con esto no contemplamos todas las dimensiones de la actividad poiética humana. He intentado situar la actividad poiética en el área de influencia de la voluntad según esa característica suya que es la reunión, el convocar, el congregar. La voluntad es un *synolon*, se hace con todo no para engordar ella, sino para comunicar su alta categoría.

Con esto no resolvemos el problema de la voluntad ética, aunque inventar es un deber ético, pues no se trata de inventar por inventar; hay inventos que merecen palos. ¿La ametralladora es un gran invento? Exceptuando la bomba atómica, la ametralladora, dicen los militares, es el arma que más muertos ha producido, la que más ha matado. Entonces, ¿el invento de la ametralladora es un gran invento? Téngase en cuenta la de inventos que van desde la primera arma de fuego a la ametralladora. ¿Tecnología? Bien, pero la esencia de la tecnología es la inventiva, no de artefactos, sino de posibilidades que luego se realizan como aparatos que cuando muere el que lo inventó quedan ahí. ¿Con esto resolvemos el problema de la eticidad? No, porque no hemos considerado que la voluntad convoca otra dimensión, otra instancia más importante que es el hombre, la persona, desde el punto de vista de reconocerse: la famosa curvatura de la voluntad.

7. LA LIBERTAD TRASCENDENTAL

En el *ser-con* está el sentido trascendental de la libertad. Esto, evidentemente, no es la elección, tampoco la libertad moral, sino aquello sin lo cual ni habría libertad moral ni libertad de elección. El carácter de *además*, la *co-existencia*, es el carácter trascendental de la libertad y éste depende enteramente de Dios. De-

penden enteramente de Dios quiere decir ser libre, ser como libertad, es decir, *ser-con*, no ser una persona que asegura hasta el extremo la eficacia de las gestiones que emprende. En definitiva el ente de Parménides es lo consistencial amarrado al fundamento, y el fundamento exclusivamente dedicado a consistencializar lo consistente. Pero eso no es el *además*, eso no es la libertad. La libertad está suelta de ese amarraje del ente. Pero está suelta porque es *además* y ese *además* no la extraña, es un rebrotar que no termina en la consistencia.

Eso, evidentemente, es el *nous*, el *intellectus*, es decir, es intelección: de lo contrario no habría intelección. La intelección no puede ser entitativa: se puede entender el ente, pero el ente no puede ser entendido; entender solamente puede ser personal; el que entiende es persona y entiende porque no se queda en sí mismo. Dice Aristóteles que el alma es en cierta medida todas las cosas en tanto que las conoce⁸⁷. La persona es *ser-con*, y eso quiere decir que ahí está el ser personal que ve, que entiende; el entender personal es el ser personal, no el sujeto trascendental kantiano. Pero también es el *amar*.

De esta manera estamos ampliando también el trascendental *verdad*: no solamente verdad, sino entenderla. Y ampliamos el *bien*: no solamente el bien, sino *amar*. El amor es personal, el bien no ama. El hombre es capaz de un crecimiento irrestricto. Se suele decir *bonum diffusivum sui*, pero la difusión es poco, porque que el bien sea difusivo quiere decir que se difunde hacia abajo; que del bien procede todo. La luz se difunde: supuesta una cantidad de luz en el foco, hay una especie de entropía en la misma difusión: cuanto más se difunde más débil. Pero la difusión personal no es así, no es una difusión, no mira hacia abajo. Por eso la persona no puede estar sola, va a otra persona. Por eso también, en el orden esencial, el hombre no puede ser perfeccionador del universo si no es perfectible, y la libertad moral la tenemos ahí porque es imposible que el hombre sea sólo productor, que sólo sea difusivo. No, el hombre es el primer beneficiario y lo es precisamente porque es un *además*, y en ese sentido no permite que se le escape nada, como le pasa a la luz. La luz tiene una deriva entrópica: cuando ilumina a más, cada vez ilumina menos. El hombre no es así, y la luz mental tampoco es así.

Si esto es así, se puede decir que *ser-con* es el sentido *donal* del ser, que ser *además* es el sentido *donal* del ser: persona significa *don*, o si se quiere, persona significa *dar*. A veces se dice: “nadie da lo que no tiene”; pero eso es tomar el dar en otro orden. No, aquí tenemos un ser que si no es donación no es, primeramente porque ser donación es *ser-con* también. Precisamente por eso para él depender también tiene carácter donal: depender es *entregarse*. El hombre no es que dependa sino que *lleva a cabo el depender*, no está sometido al depender sino que *libremente* depende, y además si no se depende libremente no se de-

⁸⁷ Cfr. *De Anima*, III, 8, 431 b 21.

pende, o depender sería un hecho bruto pero no se podría decir que en el orden del ser mismo hay una dependencia. Para que en el orden del ser mismo haya una dependencia esa dependencia tiene que ser libre.

¿Se ve cómo se abre el ser? Además, *ser-con*, *intimidad abierta*, *irreductibilidad*, *el ser como apertura*. El ser como apertura no es el ente consistencializado, sino el rebrotar que no acaba de brotar en una consistencia sino que nunca acaba de brotar.

En el intento de hacer temáticamente coherente la noción de ampliación del trascendental, hemos descubierto tres maneras de enfocarlo, que son: *ser-con* o *co-existir*, *además* y *ser donal* (no un ser dado, sino un ser como don). El don puede parecer una especie de exaltación más o menos desde el punto de vista elevado, pero no riguroso. Pero no, esto del don es más riguroso de lo que parece. El hombre es efusivo, manifestativo, pero esto no es ninguna filosofía ferviente, es una filosofía bastante fría. “Pasión fría” decía Hegel, la única pasión que es de verdad es la pasión fría; la pasión por la verdad es fría, y eso quiere decir que es lógica, no arrebatada; pero para ver hasta qué punto este asunto del dar es frío, es decir, tiene su propia lógica, podemos decir: ¿con qué se corresponde el dar si es que dar se corresponde con el *ser-con*, si es que dar significa una dependencia?, ¿qué es lo que comporta el dar, no en qué consiste, sino qué comporta el dar? Respuesta: *la aceptación*. No el recibir: el don no tiene como correlato el recibir, el don no es “con” el recibir, sino “con” el aceptar.

Si nos damos cuenta de que aceptar es tanto como dar, que aceptar también es don, entonces hemos caído en la cuenta de que hay un sentido del ser que es una ampliación respecto del fundamento, que no es un asunto de causa y efecto. ¿Quién es más generoso, por decirlo así, el que da o el que acepta el don?, ¿se puede decir que hay don si nadie lo acepta? No. Por eso el don es un *ser-con*; el don es “con” la aceptación y la aceptación es “con” el don. Dar no es una acción unilateral, dar no es una difusión, eso es muy poco (*bonum diffusivum sui*), es metafísico, no es personal. Si no hay a quien dar, no se puede dar. Si se da a un perro no se ha dado, porque el dar sin la aceptación se frustra. Esto lo dice Santo Tomás de una manera muy dura en la *Summa Contra Gentes*: un amor no correspondido hay que matarlo⁸⁸.

Un amor que no renazca no es amor personal, es un amor no correspondido. El amor personal es amar-amar, no amar-amado, porque aceptar el amor es amar. Aceptar el amor no es decir: bueno, muy bien, muchas gracias. No, y por eso digo que no es un brotar, sino un rebrotar, y de ahí que una persona única no tiene sentido; una persona única no podría dar. Nietzsche plasma metafóricamente un amor no personal cuando dice que un sol siempre es frío para otros soles, porque como todo sol tiene su calor no puede calentar a otros, por tanto lo

⁸⁸ Cfr. C. G, III, 151.

único que le cabe a un sol es compadecer; el sol necesita lo inferior a él porque sin lo inferior a él no calienta. Para que el sol pueda tener eficacia radiante necesita lo más frío que él. Dos soles son fríos entre sí; un sol no puede dar nada a otro, sólo se puede dar al inferior. Con este aserto se nota que Nietzsche ignora quién es una persona; sigue estando en ámbito metafísico. En el fondo lo que sucede en una situación así es que todavía no se ha superado la envidia, necesita inferiores, y cree que la justificación de su existencia es hacer favores a los inferiores.

En el ser personal sucede lo contrario. El ser personal es el ser que quiere elevarlo todo y necesita la aceptación y la aceptación no es tal aceptación si es más débil que el don. Por eso depender de Dios tiene que ver con que sin Dios yo no puedo hacer absolutamente nada, pero si lo acepto, si acepto el amor de Dios, entonces el amor de Dios renace en mí. Esta inmensa expansionabilidad del ser es no reducirse a la *consistencia*. Aristóteles decía: Dios es el primer motor en tanto que deseado, pero él no ama nada⁸⁹. A ello hay que decir que yo no puedo hacer nada si no soy amado, puesto que como soy un *ser-con*, si no soy amado no puedo aceptar, y si no acepto no amo. Si el don renace en mí, renace porque soy un *ser-con*, soy un *además*.

Tal vez puede dar la impresión de que esto es una especie de filosofía edificante o de filosofía paranoica. No, no lo es. Pondré un ejemplo sacado de algún autor que habla acerca de la empresa. Por lo demás, Nietzsche no se da cuenta de la siguiente observación: lo más difícil de todo es dar. ¿Por qué? Porque dar no depende sólo de quien quiera dar; el valor del don no se lo da el donante, sino que se lo da también el aceptante. De manera que un don dado de tal manera que no tenga alguna aceptación no es ningún don: lo más difícil de todo es regalar. Si ya requiere un pequeño esfuerzo darse cuenta de que es peor cometer injusticia que padecerla, todavía es más difícil entender que lo más difícil es dar. Se podría pensar que regalar es lo más fácil: ¡venga, venga!, ¡suelto los billetes que llevo en la cartera y ya está! Pues no, regalar es lo más difícil; exige la más alta inteligencia, porque si regalo aquello que no le va bien al otro, no es regalo. Es decir, si no me pongo en el lugar del otro no sé regalar.

El ejemplo que suelo poner es el de regalar corbatas el día de Reyes. Regalar corbatas es hasta tal punto difícil que es mejor no regalarlas, porque para regalar una corbata de tal manera que se acierte (porque una corbata que no le gusta al otro no es una corbata, es un trapo), hace falta irse al ropero de la otra persona y ver qué tipo de corbatas tiene para adivinar su estilo, pero también habría que preguntarse si no quiere cambiar de estilo. Pues supongamos que se regala una corbata y no se ha acertado en el regalo; pero si el otro lo acepta y no lo dice por cortesía, entonces su aceptación es lo que da valor a la corbata. Aceptar es tan

⁸⁹ Cfr. ARISTÓTELES, *Metafísica*, XII, 7, 1072 a 25 s.

dar como regalar y si no hay aceptación, si la aceptación no es de la misma categoría que el regalo, ese regalar hay que matarlo: no se puede regalar. La caridad no consiste sólo en comprender; tampoco es una persona generosa aquella que da, sino aquella que acierta a dar. Que acierte a dar quiere decir que el valor de su donación está en aceptar; el don es don cuando es aceptado, antes no.

Desde aquí se puede hacer una alusión pertinente a la teología, pues la generación del Hijo tiene que ser de este tipo: el Hijo lo recibe todo del Padre, pero hasta la aceptación del Hijo el Padre no ha dado nada, por eso el Hijo es Persona y por eso afirma San Juan que el Hijo existe *in sinu Patris*, y *in sinu Patris* es *co-existir*, es con el Padre. ¿Y el Padre con quién es? Sin el “con” del Hijo el Padre no es Padre. El Padre es Padre porque genera el Hijo. El misterio del Origen no lo podemos desvelar, sólo podemos aproximarnos a él. “A Dios nadie lo ha visto jamás, sólo el Hijo que está en el seno del Padre”⁹⁰.

Esto es el ser personal. Y es evidente que todo esto es libertad, no la libertad de elección, sino mucho más. ¿Es una libertad de perfeccionamiento moral? Hasta cierto punto, porque es una *libertad donal*. La donalidad misma del ser es la libertad trascendental y la donalidad es la aceptación. Por eso no puede haber una persona aislada, una persona aislada no puede dar a nadie, sería una desgracia pura. Ahora está de moda hablar de la tragedia, pero no se sabe qué es la tragedia: la tragedia sería la soledad, la unipersonalidad, porque la unipersonalidad mataría el don, y eso es la frustración pura. ¿Al ente le hace falta eso? No. Con fundar basta; causa-efecto. Pero hay otro sentido del ser que es *además*. La libertad no es de carácter fundamental, la libertad es de carácter donal; es un trascendental del ser personal, no es un trascendental que se pueda descubrir en el fundamento.

⁹⁰ *Juan*, 1,18.

CUADERNOS DE ANUARIO FILOSÓFICO
SERIE UNIVERSITARIA

(Los números que no aparecen están agotados)

- Nº 2 Angel Luis González, *El absoluto como «causa sui» en Spinoza* (1992), (1996, 2ª ed.), (2000, 3ª ed.)
- Nº 3 Rafael Corazón, *Fundamentos y límites de la voluntad. El libre arbitrio frente a la voluntad absoluta* (1992), (1999, 2ª ed. corregida)
- Nº 12 Blanca Castilla, *Las coordenadas de la estructuración del yo. Compromiso y Fidelidad según Gabriel Marcel* (1994), (1999, 2ª ed.)
- Nº 18 Rafael Corazón, *Las claves del pensamiento de Gassendi* (1995)
- Nº 22 René Descartes, *Dios: su existencia*. Selección de textos, introducción, traducción y notas de José Luis Fernández-Rodríguez (2001, 2ª ed.)
- Nº 29 Alfredo Rodríguez Sedano, *El argumento ontológico en Fénelon* (1996)
- Nº 34 Charles S. Peirce, *Un argumento olvidado en favor de la realidad de Dios*. Introducción, traducción y notas de Sara F. Barrena (1996). Disponible en: www.unav.es/gep/barrena/cua34.html.
- Nº 35 Descartes, *Dios. Su naturaleza*. Selección de textos, introducción, traducción y notas de José Luis Fernández Rodríguez (2001, 2ª ed.)
- Nº 41 Alfredo Rodríguez, *La prueba de Dios por las ideas en Fénelon* (1997)
- Nº 45 Gonzalo Génova, *Charles S. Pierce: La lógica del descubrimiento*. (1997) Disponible en: <http://www.unav.es/gep/Genova/cua45.html>.
- Nº 48 Ricardo Yepes, *La persona y su intimidad*, edición a cargo de Javier Aranguren (1997), (1998, 2ª ed.)
- Nº 52 Ignasi Miralbell, *Duns Escoto: la concepción voluntarista de la subjetividad* (1998)
- Nº 55 David Hume, *Dios*. Selección de textos, introducción, traducción y notas de José Luis Fernández-Rodríguez (1998) (2001, 2ª ed.)
- Nº 58 Mercedes Rubio, *Los límites del conocimiento de Dios según Alberto Magno* (1998)
- Nº 60 Leonardo Polo, *La voluntad y sus actos (II)* (1998)
- Nº 64 Nicolás de Cusa, *Diálogos del idiota*. Introducción y traducción de Angel Luis González (1998), (2000, 2ª ed.)
- Nº 68 Tomás de Aquino, *Comentario al Libro VI de la Metafísica de Aristóteles. De qué manera la metafísica debe estudiar el ente*. Traducción y edición de Jorge Morán (1999)

- Nº 69 Tomás de Aquino, *Comentario al Libro VII de la Metafísica de Aristóteles*. Prólogo, traducción y edición de Jorge Morán (1999)
- Nº 70 Tomás de Aquino, *Comentario al Libro VIII de la Metafísica de Aristóteles. Los principios de las substancias sensibles*. Prólogo, traducción y edición de Jorge Morán (1999)
- Nº 71 Ignacio Falgueras Salinas, *Perplejidad y Filosofía Trascendental en Kant* (1999)
- Nº 79 George Berkeley, *Dios*. Introducción, selección de textos y traducción de José Luis Fernández-Rodríguez (1999)
- Nº 81 Rafael Tomás Caldera, *La primera captación intelectual* (1999)
- Nº 82 Francisco Molina, *La sindéresis* (1999)
- Nº 86 Aránzazu Albertos San José, *Crítica de Amartya Sen a la economía utilitarista* (1999)
- Nº 87 Tomás de Aquino, *De Veritate, cuestión 15. Acerca de la razón superior e inferior*. Introducción, traducción y notas de Ana Marta González (1999)
- Nº 88 Jesús García López, *Fe y Razón* (1999)
- Nº 91 Tomás de Aquino, *De Veritate, cuestión 19. Sobre el conocimiento del alma tras la muerte*. Introducción, traducción y notas de José Ignacio Murillo (1999)
- Nº 92 Tomás de Aquino, *Comentario al Libro IV de la Metafísica de Aristóteles*. Prólogo, traducción y edición de Jorge Morán (1999)
- Nº 94 Jesús García López, *Elementos de metodología de las ciencias* (1999)
- Nº 95 M^a Elvira Martínez Acuña, *Teoría y práctica política en Kant. Una propuesta de encaminamiento hacia la paz y sus límites* (2000)
- Nº 96 Tomás Melendo Granados, *Esbozo de una metafísica de la belleza* (2000)
- Nº 98 Miguel Ángel Balibrea, *La realidad del máximo pensable. La crítica de Leonardo Polo al argumento de San Anselmo* (2000)
- Nº 99 Nicolás de Cusa, *El don del Padre de las luces*. Introducción, traducción y notas de Miguel García González (2000)
- Nº 100 Juan José Padial, *La antropología del tener según Leonardo Polo* (2000)
- Nº 101 Juan Fernando Sellés, *Razón Teórica y Razón Práctica según Tomás de Aquino* (2000)
- Nº 102 Miguel Acosta López, *Dimensiones del conocimiento afectivo. Una aproximación desde Tomás de Aquino* (2000)

- Nº 103 Paloma Pérez Ilzarbe y Raquel Lázaro (Eds.), *Verdad, Bien y Belleza. Cuando los filósofos hablan de valores* (2000)
- Nº 104 Valle Labrada, *Funciones del Estado en el pensamiento iusnaturalista de Johannes Messner* (2000)
- Nº 105 Patricia Moya, *La intencionalidad como elemento clave en la gnoseología del Aquinate* (2000)
- Nº 107 Eduardo Sánchez, *La esencia del Hábito según Tomás de Aquino y Aristóteles* (2000)
- Nº 108 Tomás de Aquino, *De Veritate, cuestión 2. La ciencia de Dios*. Traducción de Ángel Luis González (2000)
- Nº 109 Rafael Mies Moreno, *La inteligibilidad de la acción en Peter F. Drucker* (2000)
- Nº 110 Jorge Mittelmann, *Pensamiento y lenguaje. El Cours de Saussure y su recepción crítica en Jakobson y Derrida* (2000)
- Nº 111 Tomás de Aquino, *De Veritate, cuestión 26. Las pasiones del alma*. Introducción, traducción y notas de Juan Fernando Sellés (2000)
- Nº 112 Tomás de Aquino, *Comentario al Libro V de la Metafísica de Aristóteles*. Introducción, traducción y edición de Jorge Morán (2000)
- Nº 113 María Elton, *La is-ought question. La crítica de T. Reid a la filosofía moral de D. Hume* (2000)
- Nº 114 Tomás de Aquino, *De Veritate, cuestión 5. La providencia*. Traducción de Ángel Luis González (2000)
- Nº 115 Tomás de Aquino, *Sobre la naturaleza de la materia y sus dimensiones indeterminadas*. Introducción, texto bilingüe y notas de Paulo Faitanin (2000)
- Nº 116 Roberto J. Brie, *Vida, psicología comprensiva y hermenéutica. Una revisión de categorías diltheyanas* (2000)
- Nº 117 Jaume Navarro Vives, *En contacto con la realidad. El realismo crítico en la filosofía de Karl Popper* (2000)
- Nº 118 Juan Fernando Sellés, *Los hábitos adquiridos. Las virtudes de la inteligencia y la voluntad según Tomás de Aquino* (2000)
- Nº 119 Tomás de Aquino, *De Veritate, cuestión 6. La predestinación*. Traducción de Ángel Luis González (2000)
- Nº 120 Consuelo Martínez Priego, *Las formulaciones del argumento ontológico de Leibniz*. Recopilación, traducción, comentario y notas de Consuelo Martínez Priego (2000)
- Nº 121 Tomás de Aquino, *De Veritate, cuestión 25. Acerca de la sensualidad*. Introducción, traducción y notas de Juan Fernando Sellés (2001)

- Nº 122 Jorge Martínez Barrera, *La política en Aristóteles y Tomás de Aquino* (2001)
- Nº 123 Héctor Velázquez Fernández, *El uno: sus modos y sentidos en la Metafísica de Aristóteles* (2001)
- Nº 124 Tomás de Aquino, *De Potentia Dei, cuestiones 1 y 2. La potencia de Dios considerada en sí misma. La potencia generativa en la divinidad*. Introducción, traducción y notas de Enrique Moros y Luis Ballesteros (2001)
- Nº 125 Juan Carlos Ossandón, *Felicidad y política. El fin último de la polis en Aristóteles* (2001)
- Nº 126 Andrés Fuertes, *La contingencia en Leibniz* (2001)
- Nº 127 Tomás de Aquino, *De Veritate, cuestión 4. Acerca del Verbo*. Introducción y traducción de M^a Jesús Soto Bruna (2001)
- Nº 128 Tomás de Aquino, *De Potentia Dei, cuestión 3. La creación*. Introducción, traducción y notas de Ángel Luis González y Enrique Moros (2001)
- Nº 129 Tomás de Aquino, *De Veritate, cuestión 12. Sobre la profecía*. Traducción y notas de Ezequiel Téllez (2001)
- Nº 130 Paulo Faitanin, *Introducción al 'problema de la individuación' en Aristóteles* (2001)
- Nº 131 Tomás de Aquino, *De Veritate, cuestión 22. El apetito del bien*. Introducción, traducción y notas de Juan Fernando Sellés (2000)
- Nº 132 Héctor Velázquez Fernández, *Lo uno y lo mucho en la Metafísica de Aristóteles* (2001)
- Nº 133 Luz Imelda Acedo Moreno, *La actividad divina inmanente* (2001)
- Nº 134 Luz González Umeres, *La experiencia del tiempo humano. De Bergson a Polo* (2001)
- Nº 135 Paulo Faitanin, *Ontología de la materia en Tomás de Aquino* (2001)
- Nº 136 Ricardo Oscar Díez, *¿Si hay Dios, quién es? Una cuestión planteada por San Anselmo de Cantorbéry en el Proslogion* (2001)
- Nº 137 Julia Urabayen, *Las sendas del pensamiento hacia el misterio del ser. La filosofía concreta de Gabriel Marcel* (2001)
- Nº 138 Paulo Sergio Faitanin, *El individuo en Tomás de Aquino* (2001)
- Nº 139 Genara Castillo, *La actividad vital humana temporal* (2001)
- Nº 140 Juan A. García González, *Introducción a la filosofía de Emmanuel Levinas* (2001)
- Nº 141 Rosario Athié, *El asentimiento en J. H. Newman* (2001)

- Nº 142 Tomás de Aquino, *De Veritate, cuestión 10. La mente*. Traducción de Ángel Luis González (2001)
- Nº 143 Francisca R. Quiroga, *La dimensión afectiva de la vida* (2001)
- Nº 144 Eduardo Michelena Huarte, *El confín de la representación. El alcance del arte en A. Schopenhauer I* (2001)
- Nº 145 Eduardo Michelena Huarte, *El mundo como representación artística. El alcance del arte en A. Schopenhauer II* (2001)
- Nº 146 Raúl Madrid, *Sujeto, sociedad y derecho en la teoría de la cultura de Jean Baudrillard* (2001)
- Nº 147 Tomás de Aquino, *De Veritate, cuestión 14. La fe*. Introducción, traducción y notas de Santiago Gelonch y Santiago Argüello (2001)
- Nº 148 Tomás de Aquino, *De Veritate, cuestión 23. Sobre la voluntad de Dios*. Introducción, traducción y notas de M^a Socorro Fernández (2002)
- Nº 149 Paula Lizarraga y Raquel Lázaro (Eds.), *Nihilismo y pragmatismo. Claves para la comprensión de la sociedad actual* (2002)
- Nº 150 Mauricio Beuchot, *Estudios sobre Peirce y la escolástica* (2002)
- Nº 151 Andrés Fuertes, *Prometeo: de Hesíodo a Camus* (2002)
- Nº 152 Héctor Zagal, *Horismós, syllogismós, asápheia. El problema de la obscuridad en Aristóteles* (2002)
- Nº 153 Fernando Domínguez, *Naturaleza y libertad en Guillermo de Ockham* (2002)
- Nº 154 Tomás de Aquino, *Comentario al Libro XI de la Metafísica de Aristóteles*. Traducción y notas de Jorge Morán (2002)
- Nº 155 Sergio Sánchez-Migallón, *El conocimiento filosófico en Dietrich von Hildebrand* (2002)
- Nº 156 Tomás de Aquino, *De Veritate, 7. El libro de la vida*. Traducción de Ángel Luis González (2002)
- Nº 158 Juan Fernando Sellés, Rafael Corazón y Carlos Ortiz de Landázuri, *Tres estudios sobre el pensamiento de San Josemaría Escrivá* (2003)
- Nº 159 Tomás de Aquino, *De Veritate, 20. Acerca de la ciencia del alma de Cristo*. Introducción, traducción y notas de Lucas F. Mateo Seco (2003)
- Nº 160 Carlos A. Casanova, *Una lectura platónico aristotélica de John Rawls* (2003)
- Nº 161 Tomás de Aquino, *De Veritate, 8. El conocimiento de los ángeles*. Introducción, traducción y notas de Ángel Luis González y Juan Fernando Sellés (2003)
- Nº 162 Santiago Collado, *El juicio veritativo en Tomás de Aquino* (2003)

- Nº 163 Juan Fernando Sellés, *El conocer personal. Estudio del entendimiento agente según Leonardo Polo*. (2003)
- Nº 164 Paloma Pérez Ilzarbe y José Ignacio Murillo (Eds.), *Ciencia, tecnología y sociedad. Un enfoque filosófico* (2003)
- Nº 165 Tomás de Aquino. *De Veritate, 24. El libre albedrío*. Introducción, traducción y notas de Juan Fernando Sellés (2003)
- Nº 166 Juan Fernando Sellés (Ed.), *Modelos antropológicos del siglo XX* (2004)
- Nº 167 Luis Romera Oñate, *Finitud y trascendencia* (2004)
- Nº 168 Paloma Pérez-Ilzarbe y Raquel Lázaro (Eds.), *Verdad y certeza. Los motivos del escepticismo* (2004)
- Nº 169 Leonardo Polo, *El conocimiento racional de la realidad*. Presentación, estudio introductorio y notas de Juan Fernando Sellés (2004)
- Nº 170 Leonardo Polo, *El yo*. Presentación, estudio introductorio y notas de Juan Fernando Sellés (2004)
- Nº 171 Héctor Velázquez (Ed.), *Orígenes y conocimiento del universo. Un acercamiento interdisciplinar* (2004)
- Nº 172 Juan Andrés Mercado, *David Hume: las bases de la moral* (2004)
- Nº 173 Jorge Mario Posada, *Voluntad de poder y poder de la voluntad. Una glosa a la propuesta antropológica de Leonardo Polo a la vista de la averiguación nietzscheana* (2004)
- Nº 174 José María Torralba (Ed.), *Doscientos años después. Retornos y relecturas de Kant. Two hundred years after. Returns and re-interpretations of Kant* (2005)
- Nº 175 Leonardo Polo, *La crítica kantiana del conocimiento*. Edición preparada y presentada por Juan A. García González (2005)
- Nº 176 Urbano Ferrer, *Adolf Reinach. Las ontologías regionales* (2005)
- Nº 177 María J. Binetti, *La posibilidad necesaria de la libertad. Un análisis del pensamiento de Søren Kierkegaard* (2005)
- Nº 178 Leonardo Polo, *La libertad trascendental*. Edición, prólogo y notas de Rafael Corazón (2005)