

IGNACIO FALGUERAS SALINAS

HOMBRE Y DESTINO

EUNSA

Pamplona
1998

ÍNDICE GENERAL

Planteamiento de la obra

Capítulo primero: El crecimiento intelectual.

Introducción

1. El crecimiento
2. La intelección
3. El crecimiento intelectual

Capítulo segundo: La persona humana.

1. Descripción negativa de la persona
2. Características positivas
3. La viabilidad del ser humano

Capítulo tercero: Avatares del yo y libertad.

Introducción

- I. Los avatares histórico-filosóficos del yo
- II. Los avatares reales del yo
- III. Descripción de la libertad
- IV. Los referentes radicales de la libertad
 1. *La libertad en referencia al mundo*
 - a) Las exposiciones del yo respecto de la esencia del mundo

b) La exposiciones del yo respecto del ser del mundo

2. *La libertad respecto del hombre*

a) Los avatares del yo respecto de los otros hombres

b) La libertad respecto de sí mismo

3. *La libertad en referencia a Dios*

V. Conclusión.

Capítulo IV: La unidad del hombre.

Introducción

1. Las vinculaciones naturales

a) La vinculación natural alma-cuerpo

b) La vinculación natural hombre-mundo

c) La vinculación natural hombre-hombre

2. La vinculación destinal

3. La unidad de las vinculaciones.

Conclusión final

Índice de autores y materias

PLANTEAMIENTO DE LA OBRA

La antropología filosófica es un saber problemático. Por antropología filosófica entiendo simplemente la investigación sobre la realidad del hombre y sobre el lugar ocupado por el hombre en la realidad. Desde luego, no puede ser éste un saber neutral u objetivo, puesto que lo hacemos los *anthropoi*. Pero tampoco puede ser un saber meramente subjetivo, ya que pretende ser intelección de la *realidad* del hombre, o de lo contrario no sería filosofía. La problematicidad de tal empeño ha subido de grado en estos coletazos finales de la modernidad, porque habiendo sido, como dijo Feuerbach, “la tarea de los tiempos modernos la realización y humanización de Dios: el cambio y la resolución de la teología en antropología”¹, su peculiar desarrollo ha llevado a muchos contemporáneos nuestros a desesperar de poder establecerla como saber filosófico.

Precisamente por ese carácter problemático, el tema «hombre» requiere un especial tratamiento. Sin duda caben infinitas variaciones en el modo de enfocarlo, pero existen al menos tres enfoques *filosóficos*, algunos muy compartidos, que he recogido en tres lemas, o proposiciones breves que pueden servir de guía para el humano que quiera adentrarse, filosóficamente, en el tema «hombre».

Por lema entiendo aquí una *indicación orientativa* acerca del asunto o materia de que se trata. Los lemas son como máximas para la investigación. Contienen lo justo para que se pueda investigar: la

¹ *Principios de la Filosofía del porvenir*, 1, en L. Feuerbach, *Aportes para la crítica de Hegel*, trad. A.. Llanos, La Pléyade, Buenos Aires, 1974, 90.

indicación de lo que se busca, sin otro adelanto que una orientación acerca de lo que se ha de encontrar. La ventaja metódica de los lemas consiste en reconocer implícitamente la libertad del hombre, no comprometiendo de antemano los resultados de la investigación.

¡Error! Marcador no definido. El primer lema que se propuso en la antropología filosófica fue: “¡conócete a ti mismo!”. Es éste uno de los lemas que presiden la filosofía de todos los tiempos. No es filosófico en su origen, sino un proverbio muy divulgado entre los griegos, pero fue incorporado por Sócrates a su filosofar y desde entonces pertenece al dominio de la filosofía. En él se enuncia de forma original uno de los temas últimos del saber, el mencionado tema del hombre. La forma exhortativa del «¡conócete a ti mismo!» es más congruente con la tarea investigadora que la forma interrogativa: ¿Quién es el hombre?, pues mientras que ésta da por supuestos o sabidos a «hombre» y a «quién», aquélla sólo estimula a la búsqueda de la realidad que cada uno es. Los implícitos del lema son obvios: existo, y soy capaz de conocer, implícitos ambos sin los cuales no cabe investigación ni saber humano alguno.

Pero, antes de que Sócrates hubiera propuesto filosóficamente el «¡conócete a ti mismo!», ya Píndaro había enunciado el famoso “llega a ser aprendiendo quién eres”². Este lema debe ser entendido a la luz del modo sapiencial llamado *techne*, distinto de la filosofía, y del que fueron iniciadores, según Aristóteles, los poetas³. La *techne*, cuya tarea es la imitación, tiene como criterio sapiencial de la imitación el *kalon k’agathon*: lo bello es bueno y lo bueno es bello. Pero lo bello es lo formado, lo que tiene forma; por eso lo malo es lo deforme (carente de la forma debida). Y entre ambos extremos se sitúa lo amorfo, lo natural sin forma, que sólo puede serlo por azar. La traducción «llega a ser el que eres» sugiere el sentido incongruente que hoy día se recoge con el término de autorrealización, pero que no es el sentido griego. Si la *techne* ama el azar y el azar ama la *techne*, como dijo Agatón⁴, es porque sin azar no hay *techne*, pero también porque en la *techne* el azar halla su sentido. La poesía de Píndaro resalta, precisamente, la conjunción feliz del esfuerzo

² Ortega y Gasset (*¿Qué es filosofía?*, ed. Revista de Occidente (RO), col. El Arquero, Madrid, ⁷1971, 110) y W. Jaeger (*Paideia: los ideales de la cultura griega*, Parte I, c. X, trad. J. Xirau, FCE, México, ³1974, 207) traducen “llega a ser o deviene el que eres”, que es como se suele citar (cfr. J. Choza, *Manual de Antropología filosófica*, Rialp, Madrid, 1988, 253), mientras que el original dice: *genoi oios essi mathon* (*Pítica* 2, v.72).

³ *Ibid.* III, 2 1404 a 20.

⁴ Citado por Aristóteles en *Eth. Nic.* VI, 4 1140 a 18-19.

del hombre con el azar o fortuna, la cual (buena o mala) desde la cuna acompaña en todo momento a los mortales, siendo el árbitro de sus actos, es decir, dándole el éxito o el fracaso a los esforzados. Para la *techne* hay un modelo natural de hombre que ha de ser imitado, una forma bella y buena que *ha de ser alcanzada* por cada hombre, pues de entrada el hombre es el más informe o dúctil de los seres naturales, de ahí que la tarea principal de la *techne* sea la *paideia*⁵, a la cual nos exhorta Píndaro. «Llega a ser aprendiendo quién eres» quiere decir: *hazte el que puedes ser imitando a los dioses*, alcanza prácticamente el modelo o perfección *natural* de hombre, desde la situación amorfa en que te ha puesto la naturaleza, ¡fórmate a ti mismo!

En cambio, el lema «¡conócete a ti mismo!» tiene, para Sócrates, una procedencia divina derivada del oráculo de Delfos, por tanto es como una encomienda (invitación y mandato) hecha por los dioses a los hombres. «¡Conócete a ti mismo!» implica de entrada que, siendo y conociendo, no sabemos bien quiénes somos. El lema va dirigido a cada ser humano, a cada uno de nosotros, sin prejuizar otra cosa que no sean la existencia y la posibilidad de conocer de cada uno de los que sean capaces de entender el lema. No se trata, por tanto, de que no sepamos nada sobre nosotros mismos, de lo contrario el lema carecería de sentido: si no sé el significado de «conocer» y de «a ti mismo», no sería para mí lema alguno. Luego sabemos algo de nosotros, lo que ocurre es que lo que sabemos de nuestra propia existencia nos es insuficiente. Sabemos que podemos conocernos, pero que no nos conocemos lo suficiente. Esta conjunción de saber y de falta de saber nos indica que el hombre es más que un qué, más que un sabido -en el que no hay falta de saber-, y por ello mismo es enigmático y complejo. ¿Cómo podremos llegar a saber más acerca de nosotros, de quienes sabemos, pero no lo suficiente? El implícito es que podemos crecer en conocimiento; no que no sepamos nada, sino que cabe crecer y nos es necesario crecer. Precisamente somos enigmáticos para nosotros porque no nos podemos conocer como conocidos. Si nos conociéramos como algo conocido, puesto que lo conocido no conoce, no podríamos conocer y no seríamos nosotros lo conocido, sino otra cosa, o sea, en realidad *una cosa*. Pero si podemos y debemos conocernos, es que podemos crecer en conocimiento por encima de lo conocido. De ahí que el

⁵ La *paideia* es formación por aprendizaje imitativo. Siendo el más informe de los seres naturales, el hombre es el ser más capaz de formación, razón por la que su modelo son los dioses mismos.

«¡conócete a ti mismo!» implique, entre otros posibles implícitos, una exhortación a valorarnos a nosotros mismos más que a lo conocido, y a intentar fijar la meta de nuestro conocer por encima de lo conocido: el reconocimiento de que nuestro destino es la verdad trascendental.

Sin embargo, este lema se formula en términos de estricta teoría, por lo que puede ser acusado de unilateral, ya que no todo en el hombre es teoría. En consonancia con eso, el «¡conócete a ti mismo!» cifra la tarea humana y el ser del hombre en el conocimiento teórico. El conocimiento teórico determina el hombre que se es.

Ahora bien, si dije que la antropología filosófica no es un saber neutral, en la medida en que nos implica a quienes la hacemos, cabría también entender que lo que cada uno propone como antropología filosófica depende de lo que uno hace como hombre. El conocimiento que se alcanza del hombre dependería más bien, según esto, de una instancia no cognoscitiva y previa: existe una predeterminación de nuestro conocimiento por nuestra acción, cuya índole radical no es cognoscitiva, sino volitiva, tal como entendió Fichte⁶. Con lo que la tarea de la antropología filosófica sería no la de iluminar nuestra vida desde el conocimiento, sino la de volver la mirada hacia nuestro previo ser volitivo, sería reflexiva. Ahora bien, dado que en este planteamiento el conocimiento es posterior, para que la reflexión no llegue tarde a nuestro ser y lo pueda captar en su originalidad, hace falta que nuestro ser en su raíz sea simultáneamente cognoscitivo. Pero en ese caso, el ser que somos depende también del conocimiento o filosofía que se elige. Sin negar la verdad que le corresponde a la expresión fichteana, es evidente que, unida a lo anterior, implica una especie de círculo invencible, y en cierto modo inextricable, implícito éste que, por lo demás, fue abiertamente explicitado por Fichte, dado que el comienzo del filosofar es para él la autogénesis del yo, es decir, la circularidad del yo quiero y pienso.

En plena línea fichteana, el joven Schelling propuso un segundo lema que recoge la postura de Fichte y de (casi) toda la modernidad: “¡Sé tú! en el más alto sentido de la palabra; ¡deja de ser fenómeno; esfuézzate por llegar a ser un ente en sí!”⁷. He aquí el nuevo lema, en vez del «¡conócete a ti mismo!», «¡Sé tú el que eres!»). No puede negarse cierta semejanza

⁶ *Erste Einleitung in der Wissenschaftslehre*, Fichtes Werke herausg. von I.H.Fichte, W. De Gruyter, Berlin, 1971, 1.Band, 434. “La filosofía es la historia de nuestro propio corazón y de nuestra propia vida”, *El destino del hombre*, III, trad.E.Ovejero, Espasa Calpe, Madrid, 1976, 145.

⁷ *Neue Deduktion des Naturrechts*, 1, §3, Schelling Werke, Herausg. von W. Schröter, Münchener Jubiläumsdruck (MJ), München, ³1979, I.Band, 171.

con el lema de Píndaro. Se trata de un acto de la voluntad, no del entendimiento, por eso se habla de esfuerzo, de acción. Lo central en el hombre, lo que somos, es la voluntad. Más que de crecimiento, de lo que se trata ahora es de autenticidad: ¡ten el valor de ser el que eres! La inautenticidad consiste en ejercer el propio ser por debajo de sus posibilidades reales. En el caso concreto de Fichte y de Schelling, lo inauténtico, lo deleznable para el hombre, es reducirse a la condición de un fenómeno u objeto, y para evitarlo debo comenzar por dejar de ser un objeto para mí mismo. Naturalmente la noción de inobjetividad en ellos es la kantiana, el noumeno práctico, noumeno que por ser práctico lleva consigo una tarea: realizar lo incondicional, dejar de conducirnos y pensarnos como objetos, para entendernos y hacernos como la realización de lo incondicional -en el caso de Fichte, el yo; en el de Schelling, Dios-.

Este segundo lema apela a la voluntad para no dejarse llevar del conocimiento (objetivo) y afirmarse a sí misma como lo supremo en el hombre, como principio o incondicionado metafísico de la acción práctica, que es lo propio de la voluntad y la fuente metafísica del conocimiento, para ellos. También en él se apela a la dignidad del hombre, pero poniéndola no en el conocimiento, sino -como digo- en la voluntad. La gran diferencia inicial entre los dos lemas estriba en que el primero anima a crecer y el segundo a mantenerse, por lo que sugieren dos concepciones completamente distintas del ser humano, una abierta al futuro, otra conservadora del comienzo o principio. La segunda gran diferencia es que el «¡conócete a ti mismo!» puede ser malentendido, y así lo ha sido por muchos, como una exhortación a alcanzar un conocimiento objetivo de sí mismo; mientras que el “¡deja de ser un fenómeno; esfuérate por llegar a ser un ente en sí!” pone inequívocamente el núcleo del hombre más allá de la objetividad.

Como digo, casi toda la modernidad ha compartido, aunque con variaciones notables, este lema. Por ejemplo, en el otro extremo que Fichte y Schelling, que se inclinan por lo infinito,

el pensamiento de Nietzsche podría ser compendiado en un lema de este tenor: «¡Sé tú, en tu finitud, por encima de todo!». Se trataría de una tarea para la voluntad, cuyo esfuerzo se ha de concentrar en afirmarse a sí misma frente a toda verdad o norma (objetiva o subjetiva). El «por encima de todo» encerraría una velada alusión al trascender humano, pero lejos de fomentar la trascendencia del querer humano (Fichte) o de afirmar la trascendencia de la voluntad divina (Schelling), lo que sugeriría es el enroque del querer en su finitud: el querer humano es finito y la única manera de ser uno mismo es querer la finitud propia. El trascender humano es ejercido por Nietzsche sólo para rechazar toda trascendencia y resistir en la finitud. Para poder afirmar la voluntad finita se ha de querer que todo posible objeto suyo sea eternamente retornante, es decir, finito y miembro de una combinatoria finita, carente de sentido y fatalmente reiterativa. Por eso lo que en Nietzsche ofrece la apariencia de crecimiento (vida) y de distensión (juego) tiene un alcance solamente negativo (crítico y destructor): es un mero romper moldes, normas o criterios superiores que estimulen a la voluntad a ir más allá de sí misma, esto es, una mera maniobra defensiva para guardar la (auto)limitación del querer. Es patente que semejante encastillamiento en la finitud de la voluntad hace inviable a la antropología *como saber* y al hombre *como proyecto*, pero es una forma de pretender ser uno mismo.

Otro lema antropológico, pero de sentido contrario, es el que pone Schelling en boca de Espinosa: “¡Piérdete a ti mismo en lo absoluto!”⁸. A simple vista es éste un lema que puede ser suscrito por los neoplatónicos y, fuera de la filosofía, por el budismo. Pero también puede ser suscrito por los naturalistas (Bruno) y por los materialistas, siempre que por absoluto se entienda la naturaleza o la materia. No creo que haga falta destacar más lo evidente, pero -por si acaso- note el lector que este lema disuelve la antropología como saber: el hombre no es tema relevante para la sabiduría, tan sólo lo es lo absoluto, que no es hombre ni persona. Desde luego, semejante lema *no es congruente como guía para la investigación filosófica*. Podría ser una conclusión de la investigación, pero sería absurdo adoptarlo como lema antes de saber algo

⁸ *Philosophische Briefe über Dogmatismus und Kritizismus*, 7. Briefe, MJ, I.Band, 239-240. Aunque tenga un sentido contrario, este lema no es por completo irreductible al «¡sé tú!», para el primer Schelling.

sobre el hombre: no podemos entender que hemos de perdernos en lo absoluto sin conocernos ni intentar desarrollar nuestras posibilidades. Pero, incluso como conclusión, tampoco es congruente, ya que se supone que el hombre es algo real a lo que se puede dirigir una admonición con pretensión de verdad, mas lo que se le propone es que *deje de ser, porque no es la verdad*. Para empezar, no es verdadero que la verdad sea un absoluto excluyente; pero si lo fuera, no tendría sentido alguno proponer un lema semejante al hombre, ya que para poder aceptarlo habría que admitir que está excluido de la verdad precisamente quien debe aceptarlo como verdadero. Más aún, habría de admitirse que *realmente* no existe aquel que ha de perderse, sino que es pura apariencia, por lo tanto el lema es también una apariencia de lema. Se trata, pues, de un lema realmente incongruente, porque la propuesta de dejar de ser sólo se puede hacer a quien es, y proponer a quien es que deje de ser implica que es libre de ser o no ser, es otorgarle al hombre una realidad más alta que la que le conviene al absoluto. El absoluto es propuesto como superior, pero es concebido como inferior, puesto que es excluyente y cerrado, no admite la existencia real y verdadera del hombre. El hombre es propuesto como inferior, pero es pensado como superior, ya que es capaz de abrirse a lo absoluto. Por eso no lo tomo como lema para la investigación del hombre.

Excluída, por tanto, esta última exhortación, que no considero verdadero lema antropológico, los dos lemas anteriores se nos ofrecen con sus ventajas e inconvenientes: ambos son indicaciones positivas acerca del hombre, pero cada uno de ellos es unilateral, pues si bien es verdadero que el conocer no lo es todo, tampoco el querer lo es todo en el hombre.

Mas existe un tercer lema, auténtico, históricamente intermedio entre los dos señalados y que reúne las ventajas de ambos, eliminando sus inconvenientes. Es el “¡No te vayas fuera, vuelve hacia ti mismo, en el interior del hombre habita la verdad; y si hallares que tu naturaleza es mudable, trasciéndete también a ti mismo!”⁹. Este “¡trasciéndete a ti mismo!” reúne el crecimiento implícito en el «¡conócete a ti mismo!»

⁹ De Vera Religione 39, 72, PL 34, 154.

junto con la superación de toda objetividad cognoscitiva, es decir, con el atisbo de la dimensión personal implícito en el «¡sé tú!» moderno. Al mismo tiempo, no es unilateral, pues entrar en sí mismo tiene que ver con el entendimiento, pero también con la voluntad (*noli foras ire!*); en rigor no es ni meramente intelectual ni meramente volitivo, sino que se trata de ir más allá tanto del entendimiento como de la voluntad propia, pero sin negarlos, dado que para ir más allá de ellos es preciso ejercitarlos y reconocerlos como tales. Trascenderse a sí mismo es amar la verdad más que a sí. “Amar la verdad” reúne entendimiento y voluntad, pero siendo más que ellos; en realidad, es la actividad personal integradora, pero esa actividad integradora es más que sí mismo, no es un mero yo, sino una libertad irrestricta. En el “¡trasciéndete a ti mismo!” hay implícita una osadía, un atrevimiento mayor que el de los modernos, pero también una exigencia mayor que la del pensamiento antiguo, la tarea no es conocerse a sí mismo, sino superarse a sí mismo, el crecimiento es más radical, es irrestricto. No es ni el conocimiento el que hace al hombre-que-se-es, ni el hombre-que-se-es el que determina la filosofía que se hace, sino que el hombre va llegando a ser, en el conocimiento y en la acción, según la medida con la que se autotrasciende.

Ciertamente pueden existir otros lemas antropológicos aparte de los referidos, pero todos se pueden englobar en alguno de ellos.

El libro que presento camina por la senda del tercer lema, el agustiniano. La justificación de dicha senda es el propio libro, como se muestra expresamente en la conclusión final. Ahora, en el comienzo mismo, no me es posible ofrecer otra razón que justifique la idoneidad del camino agustiniano más que la siguiente: para este método no es preciso desechar ninguno de los lemas anteriores, sino integrarlos en el autotrascendimiento. Por eso, porque no excluye nada, sino que puede integrarlo todo, sigo la vía agustiniana. “¡No te vayas fuera, vuelve hacia ti mismo!” reúne el «¡conócete a ti mismo!» con el «¡deja de ser un objeto!», pues el objeto es lo conocido, pero que no conoce ni quiere; y, a la vez que los integra, evita sus unilateralidades, pues no se trata ni de

extrovertirse ni de encastillarse en sí mismo, sino de autotranscenderse. Poner la verdad en el hombre interior es situarla como habitadora del hombre, no como posesión propia u objeto poseído, sino como dueña y señora del hombre; pero también es diferir el conocimiento de sí a instancias más íntimas y profundas que uno mismo. «¡Trasciéndete a ti mismo!» implica simplemente reconocer que todavía no somos lo que podemos ser, y que somos un misterio para nosotros, mientras no nos veamos desde más allá de nosotros. Sólo nos podemos conocer, sólo podemos llegar a ser lo que seremos trascendiéndonos, o de lo contrario no somos libertad. La filosofía que se hace depende del modo como uno trasciende y se autotransciende, es decir, del modo como se ejerce la libertad.

En congruencia con lo anterior, en esta obra seguiremos los dos primeros lemas reunidos desde el tercero, lo que da el siguiente resultado: ¡toma conciencia de tu dignidad!, o ¡date cuenta de que eres un quién, no un qué!; a lo que añadiremos lo implícito en el tercero: ¡averigua de dónde vienes y adónde vas! A estos lemas responden las cuestiones capitales de la antropología: ¿Quiénes somos?, ¿De dónde venimos? y ¿Adónde vamos? Tanto el último lema como las dos últimas preguntas implican la existencia de vinculaciones intrínsecas del ser humano, de las que derivan compromisos para él.

Aunque las investigaciones de este libro explicitarán la índole de tales vinculaciones, su empeño principal consiste en desarrollar aquella que, desde las averiguaciones que se van obteniendo, se presenta como la vinculación suprema y ordenadora de todas las demás: la vinculación con el destino. De ahí su título, "Hombre y destino". En obras sucesivas iré presentando los resultados de mis investigaciones en torno a la vinculación con el mundo ("Hombre y mundo") y los de las investigaciones sobre la vinculación con otros hombres ("Hombre y hombre").

Hombre y destino se articula en cuatro capítulos. El primero recoge una investigación sobre *El crecimiento intelectual*. Si los implícitos del lema socrático «¡conócete a ti mismo!» eran que existo y que conozco,

había que proceder descubriendo ante todo lo que es entender, o sea, la actividad por la que puedo conocerme a mí mismo. El capítulo segundo se ocupa de investigar *La persona humana* como realidad supraobjetiva, tal como lo propuso Kant, pero en consonancia con lo ya averiguado en torno al entender humano. Surge así un esbozo de complejidad que es investigado con más detalle en el capítulo tercero, *Avatares del yo y libertad*. Del conjunto de la investigación queda pendiente de aclaración el sentido preciso de la *Unidad del hombre*, que es el tema del capítulo cuarto y último. La *Conclusión final* desarrolla el problema central de la antropología filosófica, sólo indicado en el presente planteamiento, con el propósito de mostrar la congruencia de la intelección del hombre propuesta en el curso del libro, dejando el camino abierto para investigaciones ulteriores.

Aunque, como se ve, el libro goza de unidad interna propia, debo advertir al lector que no ha sido redactado de una vez, sino que recoge trabajos, publicados e inéditos, realizados en distintas fechas, por lo que se producen en su desarrollo ciertos adelantos y algunas reiteraciones nacidas de la relativa unidad independiente de sus capítulos, que -como digo- fueron compuestos en tiempos y ocasiones distintos.

Más en concreto, los capítulos mencionados tienen la procedencia que sigue. El capítulo primero sobre *El crecimiento intelectual* fue escrito en 1988 y presentado en las XXV Reuniones Filosóficas de la Universidad de Navarra, publicadas con el título "El hombre: inmanencia y trascendencia", Pamplona, 1991, I, 589-622. El capítulo segundo, sobre *La persona humana*, corresponde a la primera parte de una ponencia, todavía inédita, presentada por mí con el título: *La personalización de la sexualidad*, en el Congreso "La sexualidad en el pensamiento y la cultura contemporáneos", celebrado los días 15 y 16 de diciembre de 1994 en el Instituto de Ciencias para la Familia de la Universidad de Navarra, y de la que publiqué un extracto en el libro *Metafísica de la Familia*, Juan Cruz Cruz (Ed.), Eunsa, Pamplona, 1995, 145-152. He de advertir, no obstante, que ambos capítulos han sido modificados en algunos puntos

para ajustarlos mejor a las investigaciones posteriores. El capítulo tercero sobre *Avatares del yo y libertad* es el texto completo de una investigación presentada (de modo abreviado) como ponencia en el Congreso “Concepciones y narrativas del yo”, que ha sido celebrado en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Málaga entre el 15 y el 17 de abril de 1998. Y el capítulo cuarto ha sido escrito expresamente para completar el libro. La conclusión final también ha sido escrita *ad hoc*.

Desde luego, la obra que hoy comienzo a publicar no pretende ser una exposición completa ni siquiera suficiente de una antropología filosófica. Eso no obstante, no se trata de un libro disperso, de un aglomerado de pensamientos o de una miscelánea de escritos, pues dichas investigaciones poseen una unidad de método y de tema que las enlaza internamente entre sí, como he procurado indicar en las páginas precedentes.

Quizá pueda parecer a algunos que este tipo de publicaciones obedecen al mero afán recopilador de trabajos perdidos en el tiempo y en los anales de las revistas, o a cierta falta de coraje para emprender obras mayores. Sin embargo, si no tengo empacho en presentar como un libro unitario este conjunto de investigaciones realizadas a lo largo de años sobre temas antropológicos muy diversos, no es por pura desidia, sino por una profunda convicción filosófica. Baste recordar que la filosofía, antes que un buen armazón formal de doctrinas o pensamientos, es búsqueda e investigación de la verdad. Las investigaciones que aquí ofrezco reunidas son una muestra de un continuado esfuerzo de búsqueda de la verdad, que pueden animar a filosofar mejor que un ordenado manual de ideas propias y/o ajenas. Ciertamente, las sumas y los manuales filosóficos son obras que requieren gran madurez, si son verdaderamente filosóficos, y que son de gran utilidad, siempre que no desorienten acerca de lo radical: que la filosofía es búsqueda, investigación, no meros conjuntos ordenados de filosofemas. Lo que importa son los caminos que se recorren hacia la verdad y cómo se los recorre.

Por eso, aunque es mucho lo que les queda para alcanzar la madurez de una suma o de un manual, no me preocupa que estas investigaciones no sean más que eso ni consigan ser exhaustivas, porque la verdad no es agotable por los hombres. En este sentido, las investigaciones que presento no sólo están y estarán siempre sometidas a revisión por mi parte, en la medida en que continúo investigando, sino que también estarán abiertas a las correcciones, sugerencias y mejoras que puedan proporcionarme los demás, pues siempre se puede y se debe intentar entender más y mejor lo que ya se sabe. Si la filosofía es búsqueda de la verdad, entonces lo importante no es el presente, sino el futuro: abrir futuro. En congruencia con ello, la

filosofía no consiste en defender posturas inamovibles, sino en ofrecer oportunidades de prosecución hacia la verdad que nos trasciende.

CAPÍTULO I: EL CRECIMIENTO INTELECTUAL

Sumario: Introducción. 1.-El crecimiento; 2.-La intelección; 3.-El crecimiento intelectual.

Introducción.

Existe un cierto acuerdo entre destacados filósofos de todos los tiempos en reconocer una estrecha vinculación de las palabras con la imaginación. Aunque haya entre ellos notables diferencias en el modo de concebir y explicar esa vinculación, Aristóteles¹⁰, Tomás de Aquino¹¹, Hobbes¹², Espinosa¹³, Schelling¹⁴ y Hegel¹⁵, por ejemplo, sostienen que las palabras se forman en la imaginación, al menos en la medida en que constan de una articulación de sonidos.

Precisamente esa estrecha vinculación hace imprescindible someter las palabras a un tratamiento depurador que aquilate con justeza su significación, eliminando posibles adherencias imaginativas no pertinentes, antes de utilizarlas en el campo filosófico. Se trata simplemente de elevar las palabras a la categoría de medios expresivos de pensamientos, para poder saber a qué hemos de dirigir nuestra atención

¹⁰ *De Anima*, II, 8,42Ob29 ss.

¹¹ *Summa Theologiae (ST)* I, q. 34, a. 1 c; *In II De Anima*, lect. 18, nº 12.

¹² *Leviathan*, I, cc. II-IV.

¹³ *De intellectus Emendatione*, Spinoza Opera, Carl Gebhardt (CG), Heidelberg, 1925, II, 33.

¹⁴ *Philosophie der Kunst*, Allgemeiner Theil, 39, MJ, III, 427-428.

¹⁵ *Nürnbergger Schriften* I, 8 5, Hegel Werke (HW), Suhrkamp Verlag, Frankfurt a.M., 1983, 4. Bd., 213.

mental, pues a diferencia de la palabra externa cada acto de conocimiento se corresponde con un solo objeto¹⁶.

En consonancia con ello, el desarrollo de esta investigación se articulará como una aclaración de los términos que integran su título -crecimiento e intelección-, pero será conducido de manera que al final pueda ofrecerse, en respuesta a la cuestión del crecimiento intelectual, una averiguación de su sentido más profundo, aquel que es común a todos los intelectos.

1. *El crecimiento.*

Al oír la palabra crecimiento nuestra imaginación nos representa el aumento o incremento de tamaño que experimentan los seres vivos, vegetales o animales, cuando están sanos y son jóvenes. Aumento de tamaño, vida y juventud son referentes que se asocian de inmediato con la palabra en cuestión y por cuyo medio hacen entrada también otros sinónimos. Por ejemplo, a través de la sugerencia de aumento se asocian con el crecimiento la idea de cambio continuo o evolución, la de desarrollo o desenvolvimiento, e incluso la de progreso. Por otro lado, a través de la sugerencia de juventud pueden tener entrada sinónimos tales como adolescencia, inmadurez, etc. Y ambos tipos de sugerencias pueden, a su vez, mezclarse entre sí, como por ejemplo en las expresiones «países en vías de desarrollo» y «países desarrollados» en las que se alude a países inmaduros o ya crecidos, respectivamente, según la consideración de su economía.

De toda la maraña de posibilidades que se abren desde las indicaciones imaginativas que acompañan a la palabra «crecimiento», en lo que sigue voy a atender exclusivamente a la intrínseca referencia de la voz crecimiento a la vida, que es la razón final de su uso en este capítulo.

El crecimiento no es un mero signo externo de la vida, sino la operación básica de todo ser vivo. Este es el presupuesto de que parto. Entendido así, es claro que la indicación imaginativa de aumento de

¹⁶ L. Polo, *Curso de Teoría del Conocimiento II*, Eunsa, Pamplona, 1985, 91.

tamaño no coincide con el concepto de crecimiento: el aumento de tamaño es un resultado de la vida de algunos seres vivos y un signo inequívoco de la misma, pero no es la función vital que lo genera. Parece forzoso, en consecuencia, precisar antes que nada el concepto de crecimiento como operación básica, si bien antes de hacerlo he de advertir ya de entrada que el crecimiento es sólo una operación, la primera y básica desde luego, no la única operación vital: además del crecimiento se dan la multiplicación o reproducción y la plenificación o cumplimiento final. Hecha esta advertencia, paso a precisar el concepto de crecimiento.

Creer es una operación compleja en la que cabe discernir al menos tres dimensiones o factores que la integran unitariamente:

1) *La iniciativa*. Es característica esencial del ser vivo el tener en sí mismo el principio de su crecimiento: no se puede crecer desde fuera. Lo propio del ser vivo es moverse a sí mismo, decían los clásicos¹⁷. Por eso, en sentido estricto, nunca se puede ni se podrá producir la vida artificialmente o desde fuera, pues sólo está vivo el ser cuya operación parte de sí mismo. Cabe, naturalmente, reunir o acumular condiciones para la vida, pero si no hay iniciativa en la operación propia, nunca habrá vida.

2) *El control*. El crecimiento es una actividad que se inicia por y desde la vida misma, pero que también termina en el ser vivo. No es, por consiguiente, una actividad transitiva o entrópica, sino -como sugieren Aristóteles y Tomás de Aquino¹⁸-, una operación inmanente. Llamo control o *feedback* a aquello que en la operación impide la transitividad.

3) *El rendimiento*. Como lo iniciado por el ser vivo no se pierde hacia fuera, sino que termina en el viviente, la operación vital básica tiene un rendimiento formal interno, y en él se funda la idea positiva de ganancia que va inseparablemente unida al concepto de crecimiento.

Reuniendo estos factores en la unidad de una descripción, puede decirse que *crecimiento es el beneficio que se experimenta cuando se desencadena por y desde sí una actividad que termina en sí*. En los seres vivos orgánicos el rendimiento obtenido es la ganancia de tiempo. Ganar tiempo significa aquí establecer un tiempo propio e independiente del tiempo físico. Por eso crecer orgánicamente es crecer en edad, entendiendo

¹⁷ Cfr. Aristóteles, *De Anima*, II, 1, 412 a 14; Agustín de Hipona, *De Diversis Quaestionibus LXXXIII*, Quaest. 8, Migne PL 40, 13; Tomás de Aquino, *ST I*, q.18, a. 3 c; *Contra Gentes (CG) I*, c. 97; *In II De Anima*, lect. 1, n° 9.

¹⁸ *Metaphysicorum* liber IX, 8, 1050a23 ss.; *ST I*, q. 18, a. 4, ad 1-1; *CG II*, c. 1.

por edad el tiempo del ser vivo orgánico en cuanto que distinto del tiempo meramente físico. Vivir es, básicamente, tener tiempo propio.

Pero ésta, a su vez, no es sino la ganancia básica o mínima del viviente orgánico. Sobre ella, y a partir de ella, se pueden obtener otros rendimientos superiores, como el crecimiento en extensión o cantidad y el crecimiento en intensidad o cualidad, ambos también crecimientos orgánicos.

El crecimiento en extensión tiene lugar cuando se crece *según la reproducción*. La reproducción, segunda operación vital, utiliza la ganancia formal del crecimiento para multiplicar la vida; pero también la operación crecimiento puede utilizar en su línea la aportación de la operación reproductiva¹⁹. Cuando sucede esto, surge un nuevo tipo de crecimiento, el vegetativo, y un grado superior de vida, la vegetal. Crecer según la reproducción es someter a control la transmisión del código genético. Ese control permite un *troceamiento funcional* del código y la utilización *interna* de la reproducción, dando lugar a conjuntos de células con funciones diferenciadas dentro de la unidad de un solo ser vivo²⁰. El reparto funcional y la diferenciación celular tienen como resultado

¹⁹ La reproducción es una operación vital que tiene un término externo y, en esa medida, es transitiva; pero no es una actividad transitiva sin más, por cuanto su término permanece dentro de los límites de la especie. “*Forma generantis, quae est principium generationis, est idem specie cum forma generati, quae est finis generationis*”, dice Tomás de Aquino (*In II Physicorum*, lect. 11, nº 2). De donde se deduce que la reproducción es también inmanente, aunque no respecto del individuo, sino de la especie. La reproducción es la operación vital que se realiza según la semejanza: en ella se origina un ser vivo individualmente distinto, pero específicamente igual, gracias a que el generante actúa según su forma específica.

²⁰ Cuando se trata de aprovechar la reproducción para el crecimiento, ha de ser evitado lo que en aquélla hay de transitividad, o sea, de terminación en un individuo distinto. Ahora bien, lo generado sólo llega a ser individuo distinto, si se le transmite la integridad formal del código genético (*forma generantis*). Por tanto, si se controla desde el crecimiento la transmisión del código genético mediante un troceamiento funcional, y sólo funcional, del mismo, se impide que surja un individuo completo y distinto, evitándose la transitividad. El troceamiento del código genético consiste en una diferenciación y reparto de las funciones en él codificadas, de tal manera que junto con el código genético se pueda transmitir, en la reproducción, una selección operativa de cierto segmento del mismo y la consiguiente anulación operativa de los demás. Se desarrolla así una reproducción parcial, o controlada, que no puede originar individuos distintos, puesto que su funcionamiento suficiente depende por entero de la unidad total, es decir, del funcionamiento de los otros generados, igualmente parciales. Aparece entonces un nuevo tipo de unidad vital que ya no es independiente o individual, sino que se subordina funcionalmente al crecimiento total del individuo: la célula. Las células están, según esto, al servicio directo del individuo, y sólo mediante el servicio al individuo, al de la especie; hasta el punto que se hace necesaria la especialización de algunos conjuntos celulares u órganos en la reproducción del código genético total, dado que el resto de las células se reproducen transmitiendo preferentemente su función parcial: son los órganos sexuales.

inmediato una especialización de la vida, pues necesariamente unas células, o partes del ser vivo, habrán de estar fuera de otras, y esto es lo que origina el aumento de tamaño que la imaginación nos refiere como crecimiento²¹.

Ahora bien, lo mismo que cabe una utilización creciente de la reproducción, cabe también una utilización creciente de la tercera función, la plenificación. La plenificación es la operación que se sirve tanto del crecimiento como de la multiplicación para consumir el fin último de la vida, que en el caso de la vida orgánica es el aprovechamiento integral de la entropía física. Pero la forma básica de aprovechamiento de la entropía física es la nutrición²². Generalmente se piensa que nutrirse es mantenerse a expensas de lo ajeno, una especie de parasitismo operacional que consume y destruye aquello sobre lo que recae. Sin embargo, tal idea está tomada de la nutrición animal, que efectivamente se hace siempre a costa de otros seres vivos, pero no es la forma elemental de toda nutrición. En la nutrición protozoica y en la vegetal se puede descubrir fácilmente que la nutrición es un aprovechamiento no destructivo de las energías entrópicas del mundo físico. Los rayos del sol caen igualmente sobre una piedra que sobre una hoja, pero sólo ésta la transforma operativamente en productos

²¹ En una ameba las funciones, y consecuentemente los que podríamos llamar órganos, son esencialmente temporales, pues sólo existen de modo sucesivo. Por el contrario, el control de la reproducción por el crecimiento, tal como ha sido descrito, permite reservar de una manera estable una función determinada para un conjunto determinado de células, produciéndose así la especialización interna de la vida. En realidad, cabe afirmar que el concepto filosófico de extensión, como aquello que tiene *partes extra partes*, se capta intuitivamente en la vida vegetal, aunque induce a veces a confundir el crecimiento vegetativo con el mero engordar, error que debe ser evitado: engorde es mero aumento de la cantidad de materia gobernada por la vida, crecimiento vegetal es reparto diferencial y compensado de funciones.

²² El crecimiento, o primera operación de la vida, que voy describiendo desde la consideración de la ganancia, puede ser también descrito desde la segunda de sus dimensiones, el control. En este caso, el crecimiento orgánico viene a ser el gobierno (ganancioso y según principios propios) de energías físico-químicas. Según esto, la vida orgánica no se reduce a mera química, puesto que es el gobierno antientrópico de la entropía o, dicho de modo más sencillo, porque el gobierno sobre la química no es química. Pero, por tratarse de un gobierno sobre energías físico-químicas, no puede evitar cierto gasto de entropía. En efecto, las energías gobernadas por la vida orgánica siguen siendo en sí mismas entrópicas, aunque su gobierno no lo sea, y, en esa medida, antes o después se disipan. Precisamente por eso, el ser vivo orgánico tiene que nutrirse o reponer el soporte físico-químico sobre el que ejerce su gobierno, operación vital por la que se renueva el material entrópico de la vida y se mantiene su gobierno. Por donde se ve claramente que la nutrición implica dependencia. Pero lo característico de la función nutritiva es que consiste en alterar la relación forma-materia de ciertas sustancias físico-químicas y sobreimponerles la forma propia del ser orgánico. Ahora bien, al serles sobreimpuesta la forma propia, las energías correspondientes resultan aprovechables y gobernadas antientrójicamente. Por este cabo, pues, se advierte que la nutrición es operación plenificadora de lo meramente físico.

orgánicos. En este sentido, la nutrición es plenificación del mundo entrópico, por cuanto saca partido a lo que de suyo se perdería en mero desorden o caos. Con todo, no quiere esto decir que la nutrición no comporte una obvia dependencia respecto de lo exterior, antes bien, por ser un aprovechamiento, la plenificación implica una innegable relatividad respecto de lo aprovechado²³.

Un crecimiento según la plenificación será, entonces, un crecimiento que se ejerza como control sobre el aprovechamiento nutritivo de la entropía física. Someter a control la nutrición equivale a discernir o separar operativamente la relación de dependencia y la relación de aprovechamiento que integran la nutrición para lo cual se requiere: 1) reducir al mínimo el gasto de energía entrópica -cosa que se obtiene inhibiendo la función reproductiva²⁴ de las células correspondientes-, y 2) invertir el sentido operativo de la nutrición, es decir, que en vez de sobreimponer la forma propia a las sustancias venidas de fuera, deje que se le sobreimpongan a la forma propia las formas venidas de fuera²⁵.

²³ La plenificación no es el simple aprovechamiento de la entropía, sino un aprovechamiento integral de la misma: hay por eso en ella una dimensión holística que la cualifica esencialmente. Para entender, sin embargo, de modo adecuado el carácter integral de la plenificación es necesario no interpretarlo cuantitativamente. No se trata de aprovechar toda la entropía cósmica, sino de aprovechar cualitativamente todas sus posibilidades, eliminando en especial las entropías derivadas de las propias operaciones vitales (restos y desechos). Este último requisito es imprescindible para la integridad del aprovechamiento. El sentido preciso de la plenificación será, pues, el siguiente: aprovechar todas las posibilidades del mundo inorgánico para la vida y no dejar que nada de la vida se pierda (máximo rendimiento, mínimo gasto). Entendida así, resulta obvio que la plenificación no puede detenerse en la operación nutritiva -que es sólo su forma básica-, pues la nutrición opera selectivamente, alterando sustancias entrópicas y generando de modo inevitable desechos. Tal imperfección del aprovechamiento nutritivo obliga a la vida a organizarse de manera que, mientras unos seres vivos superiores desarrollan formas de aprovechamiento más altas que la nutrición, otras inferiores no dejen perder los residuos del crecimiento y de la nutrición de éstos. De ahí deriva la estratificación en grados de la vida, así como su organización sistémica, pues la vida sólo puede cumplir su cometido final en cuanto que conjunto o sistema (ecológico).

²⁴ Además de la transmisión formal del código genético, la reproducción necesita una aportación adicional de energía físicoquímica, de manera que el nuevo ser vivo nazca dotado de cierta energía entrópica sobre la que pueda ejercer su gobierno. La supresión de este gasto adicional permite reducir la función nutritiva al mínimo, es decir, a la pura regeneración energética de las células que se van a especializar en el control de la nutrición.

²⁵ La nutrición es la recepción formal de una energía (eficiencia formalizada); en cambio, la información es la recepción formal de una forma. La información no es una operación especial de la vida, sino su medio nutritivo, su «elemento». Tanto el crecimiento, como la reproducción y la nutrición suponen la información. Sin información no hay vida, pero tampoco hay información fuera de la vida, pues es la vida la que transforma los influjos externos e internos en información. En este sentido la vida es acto. Dicho esto, debe quedar claro que aquí me estoy refiriendo no a la información básica, sino a la especialización en la información. Los conjuntos celulares que se especializan en la información lo hacen inhibiendo la reproducción de sus células y desarrollando, aparte de la nutrición ordinaria, una nutrición de sentido inverso que les permite un aprovechamiento del cosmos exento de desechos. Tales conjuntos celulares son los que integran el sistema sensorial, en el que se incluyen tanto los órganos periféricos (sentidos), como el órgano central (cerebro) y sus conexiones neuronales.

Cuando un conjunto de células se inhibe de crecer según la reproducción y se especializa en la captación cualificada de informaciones venidas del exterior -tanto sea que procedan de otros sistemas celulares como de fuera del organismo-, tendremos un tercer tipo de crecimiento en edad, el crecimiento sensitivo o animal²⁶.

Conviene recordar, sin embargo, que todo crecimiento se ordena a la plenificación como a su fin, pues el crecimiento es la operación básica, pero no la operación última de la vida. Y dado que en la vida orgánica la plenificación radica en el aprovechamiento integral de la entropía física, o sea, en la finalización del mundo inorgánico, la vida orgánica resulta ser una forma de vida relativa que se consume como nutrición y cuyo crecimiento y multiplicación tienen como condición y horizonte el aprovechamiento nutritivo.

Esto supuesto, una forma de vida que no se ordene a la plenificación de la entropía externa y del mundo inorgánico, sino a la plenificación de la vida misma, no tendrá como condición y horizonte la nutrición y, por ello, no será ya operativamente una vida orgánica. Semejante forma de vida dará lugar a una suerte de crecimiento del crecimiento o crecimiento libre, en el cual: la iniciativa se autonomiza, al poseer el fin de su propia operación; el control se ejerce como autoperfeccionamiento de la operación; y la ganancia se obtiene como transparencia operativa. A este tipo de crecimiento, que puede denominarse crecimiento en saber, es al que propiamente se refiere el título del capítulo, y al que voy a prestar atención en lo que sigue.

²⁶ La especialización en la información trae consigo ganancias muy netas. En realidad, la información básica de la vida consiste en la detección de la conveniencia o daño que reporta al ser vivo cuanto contacta inmediatamente con él. En cambio, al invertir el sentido de la nutrición, ciertas células ejercen la selectividad de la operación nutritiva, pero al revés, dejándose sobreimponer sólo cierto tipo de formas, las más frecuentes por cierto entre aquellas que nos traen las eficiencias cósmicas (colores, sonidos, olores, sabores). Esa exclusividad en la recepción hace posible captar las variaciones y relaciones de dichas formas, lo que aporta una notabilísima ampliación del radio de información, pues tales formas nos llegan incluso a distancia de sus portadores y son captadas así. La riqueza formal ganada por la inversión operativa de la nutrición abre camino a un nuevo modo de reproducción, la reproducción imaginativa o vicaria de formas, merced a la cual se puede captar lo exterior como espacio y se pueden proyectar anticipaciones, desde lo que cabe desarrollar la movilidad y, en definitiva, la individualidad, características todas de la vida animal.

2. La intelección.

Quien primero estableció teóricamente la unidad de entendimiento y vida fue Aristóteles. Antes de él la vida había sido ya asociada al movimiento y al conocimiento²⁷, pero sólo él supo darse cuenta de que el movimiento vital, a diferencia de la mera *kinesis*, no termina fuera del agente, de manera que su operación no es un acto imperfecto, sino *energeia* o acto que perfecciona al agente y permanece en él: como sucede con la visión, la teoría y la vida, las cuales están respectivamente en el que ve, en el que teoriza y en el alma²⁸. En esta línea, afirma Aristóteles que la vida es el ser para los vivientes²⁹, lo que como mínimo significa que la vida es el acto del viviente. Y justamente por la vía del acto llega a establecerse en su filosofía la vinculación entre entendimiento y vida: "el acto del entendimiento es vida", dice en la *Metafísica*³⁰.

Lo que distingue en la obra aristotélica al entendimiento es que, cuando entiende lo inteligible, se hace él mismo inteligible y se entiende a sí mismo, por lo que en el acto de entender se identifican lo inteligible y el que entiende³¹. Va implícito en esto, primeramente, que la operación de entender no se acaba en lo entendido, sino que lo entendido está en el inteligente para entender más, de la misma manera que la visión está en el que ve y la vida en el alma, es decir, va implícito primeramente que el entendimiento es acto³². Pero, en segundo lugar, va implícito que se distingue del mero ver y de otros actos vitales, pues al entender lo entendido, el entendimiento se hace inteligible en acto, esto es, no sólo tiene lo entendido, sino que se tiene a sí mismo. Y esta peculiaridad es lo que hace de la teoría lo más agradable y noble, así como lo que presta al entendimiento un halo divino³³; dicho de otra manera, eso es lo que hace del entender la forma más alta de vida.

²⁷ *De Anima* I, 2, 404b7 ss.

²⁸ *Metaph.* IX, 8, 1050a23-b2.

²⁹ *De Anima* II, 4, 415b13.

³⁰ *Metaph.* XII, 7, 1072b27.

³¹ *Ibidem*, b22; cfr. XII, 9, 1075a5; *De Anima* III, 4, 430a3-5.

³² *Metaph.* XII, 6, 1072a5.

³³ *Ibidem*, b20-24; cfr. XII, 9 1074b16.

Por la mencionada perfección del acto de entender se atrevió Aristóteles a proponer su aplicación a la divinidad, aunque eliminando previamente todo resto de potencialidad respecto de lo inteligible como objeto: es su famosa *noesis noeseos noesis*³⁴, o acto puro cognoscitivo que hace de Dios el viviente eterno y óptimo³⁵, a la par que convierte a la inteligencia en principio que mueve sin ser movido³⁶.

Posiblemente este planteamiento haya sido una de las más fecundas fuentes de inspiración legadas por Aristóteles a toda la posteridad filosófica, aunque debe advertirse que no está exento de dificultades y equívocos, de los que han derivado interpretaciones muy dispares. Voy a considerar algunas de las más significativas.

Uno de los puntos conflictivos del planteamiento aristotélico tiene que ver con la interpretación de la inteligencia como principio inmóvil del movimiento o causa final del mismo. Esta consideración del entender es por entero diferente de su consideración como acto, pues mientras que aquella es una consideración *ad extra*, ésta lo es *ad intra*. Que la *noesis noeseos* sea causa final depende radicalmente de la potencialidad de los cognoscentes imperfectos, y no constituye una positiva propiedad suya. De hecho, la interpretación cristiana introduce entre ambas consideraciones un hiato radical: que Dios sea el acto puro no lleva consigo inmediata e intrínsecamente que sea causa final, pues esto último está condicionado a que Dios cree³⁷.

Sin embargo, el predominio de enfoques lógicos generalizantes indujo a interpretar que el entender es un modo de causalidad entre otros, a saber: una causalidad inmanente. Por aquí, lo que empezó siendo un descubrimiento del acto en la línea de la operación, vino a quedar reducido a un mero caso de la causalidad en general, es decir, a un modo de pasar de la potencia al acto. Así, por ejemplo, nos encontramos que en el s. XVII un escolástico de segunda fila como Heereboord introduce entre las formas de causalidad la causalidad inmanente, y como caso destacado de ella la inteligencia³⁸. De este modo se consuma la confusión entre las

³⁴ *Metaph.* XII, 9, 1074b30-35.

³⁵ *Metaph.* XII, 7, 1072b22-30.

³⁶ *Ibidem*, a26-27.

³⁷ "*Deus ita est finis rerum quod est etiam primum agens earum*" (CG III, c. 19).

³⁸ *Meletemata philosophica maximam partem metaphysica*, Lugduni Batavorum, 1654, vol. II, Disputatio XIII, Thesis II, 229.

consideraciones *ad intra* y *ad extra* de la inteligencia en el planteamiento aristotélico.

Me he referido a Heereboord por ser el antecedente inmediato de la interpretación del planteamiento aristotélico que primero voy a examinar, la de Espinosa.

Para facilitar la comprensión de la teoría espinosiana de la intelección he de anteponer dos breves considerandos:

1) Para Espinosa, el primero de todos los principios es el principio de causalidad, por lo que en su pensamiento se unifican o mezclan la identidad y la causalidad, como es fácil de descubrir en la primera de las definiciones de la *Ética*, la de *causa sui*, que es obviamente una fórmula de identidad causal.

2) En consecuencia, para Espinosa ser es causar³⁹. Por eso mismo, «acto» significa para él acción causal o «estar causando», en vez de «estar siendo». Ahora bien, estar causando equivale a estar teniendo efecto inmediata e incesantemente, de ahí que el paradigma de la causa sea, para Espinosa, la causa eficiente.

Dentro de estos presupuestos ocupa un lugar de excepción la interpretación espinosiana del entendimiento. El entender es, desde luego, un puro padecer⁴⁰, pero un padecer de sí mismo, de manera que su pasividad no puede ser considerada una imperfección⁴¹, ya que cuanto hay en él de pasivo se corresponde exactamente con lo que hay en él de activo, al ser un agente que obra sobre sí. Si denominamos pensar a lo que en él hay de activo, y entender a lo que en él hay de pasivo, habremos de afirmar que no existe más pensamiento que intelección ni más intelección que pensamiento. Pensar y entender son, según esto, idénticos, aunque uno sea sólo actividad, y el otro sólo pasividad. El entendimiento es interpretado, pues, como un padecer que se identifica con un hacer, como un efecto que se identifica con su causa, como el ejemplo de la inmanencia causal, y en esa misma medida se constituye en el paradigma de todo efecto o pasividad que se identifique con su causa o actividad, en otras palabras: en el modelo del *sui* de la *causa sui*.

³⁹ “*Nihil existit ex cujus natura aliquis effectus non sequatur*” (*Ethica (EMG)* I, Prop. XXXVI). “*Ex nihilo nihil fit*” (*Korte Verhandeling*, I, c. II (8) y II, c. XVI (4), Filippo Mignini (*FM*), L'Aquila, 1986, 141 y 275).

⁴⁰ *Korte Verhandeling* II, c. XV (5) y c. XVI (5), *FM* 269 y 277.

⁴¹ *Korte Verhandeling* I, c. II (24), *FM* 151-152.

De esta interpretación se desprenden dos llamativas consecuencias:

1) Entender es conocer, o reflejar, la propia causa⁴². Lo explico. El efecto o pasividad intelectual se identifica, sin dejar de ser pasividad, con la actividad del agente, es decir, se identifica a su manera con la actividad. Ahora bien, identificarse pasivamente con la actividad no puede consistir en otra cosa que en reflejarla formalmente como su causa. Precisamente por eso el entendimiento es el paradigma del efecto, pues lo propio del efecto es manifestar o reflejar a su causa. Pero, a su vez, si todo efecto refleja a su causa, todo efecto es intelección, y causar no será otra cosa que producir intelección. Así pues, entender es conocer la causa propia, y causar es producir intelección.

2) Entender es entenderse⁴³. Si lo propio del entendimiento y de todo efecto es reflejar su causa, al conocer o reflejar su causa se refleja o conoce a sí mismo. Dicho de otro modo: si el efecto es esencialmente efecto, sólo se lo conocerá en verdad cuando se lo conozca en su razón de efecto, cosa que sólo acontece cuando se conoce su causa. Por tanto, cuando se conoce su causa, se conoce verdaderamente el efecto como efecto. No podía ser de otra manera: si ser es causar, causar ha de ser causarse, y causarse será entenderse o, lo que es igual, entenderse es la forma en que el efecto es causa de sí mismo.

Estas dos sorprendentes consecuencias nos ponen en camino de comprender la gravedad de la desviación filosófica que introduce esta versión espinosiana de la intelección. La primera de las consecuencias muestra que se ha producido una cosificación del entendimiento, el cual funciona de modo físico, lo mismo que cualquier otro efecto. La segunda hace patente que la intelección es una actividad cerrada sobre sí o, lo que resulta equivalente, una sistematización lógica cuya única ganancia es la autoconservación formal de la causa. El ser es sistemático gracias al

⁴² El entendimiento, incluso el entendimiento infinito, es situado por Espinosa en la *Natura Naturata* u orden de los efectos (*EMG* I, Prop. XXXI), por lo cual está sometido al axioma IV de *EMG* I: el conocimiento del efecto depende (de) e implica el conocimiento de la causa. Por esa razón todo entendimiento, finito o infinito, no puede comprender nada más que su causa y lo que de ella se sigue, es decir, a Dios y a sus afecciones (*EMG* I, Prop. XXX). Pero si el entendimiento es efecto, la causa habrá de ser inmanente, pues el entendimiento sólo podría ser efecto de una causa inmanente. Y así en la filosofía de Espinosa toda causalidad es causalidad inmanente (*EMG* I, Prop. XVIII, Dem.) y Dios produce todas las cosas del mismo modo como se entiende a sí mismo (*EMG* II, Prop. III, Dem.).

⁴³ "*Nihil enim intelligere possumus, quod ad perfectiorem intellectionis cognitionem non conducat*" (*EMG* I, Prop. XXXI, Sch.; cfr. *De Intellectus Emendatione*, Opera, Carl Gebhardt (CG), Heidelberg, ²1972, II, 16, líneas 16-17.

entendimiento, pero para ello el entendimiento ha de funcionar, como el ser, físicamente. *Physis* como sistema, sistema como *physis*.

La línea de interpretación abierta por Espinosa tomó cuerpo y auge en el idealismo alemán. El primero en retomarla dentro del idealismo fue Fichte, quien la vertió en términos de producción.

Siguiendo a Kant, Fichte aprovechó, sin saberlo, una vieja tradición que considera a la voluntad como una cierta *causa sui*⁴⁴ en cuanto que se autodetermina a sí misma para la acción práctica. Sin embargo, en el acto de querer no se identifican el acto de lo querido y el acto de la voluntad, pues el querer es transitivo: se inicia con el conocimiento del fin y termina en la acción práctica. En cambio, el acto de la inteligencia no se inicia ni termina fuera, pero carece de autodeterminación. Fichte pensó que la reunión del *Ich denke* con el *Ich will* podría ser la solución, al traspasar al entendimiento la autodeterminación de la voluntad, y a la voluntad la inmanencia operativa perfecta del entendimiento. De acuerdo con esto, el entendimiento se determinaría a sí mismo para la acción intelectual, pero entonces, era preciso interpretar el acto intelectual como acción práctica, como *setzen* y, a su vez, el *setzen* como autoposición. El resultado conjunto era una autogénesis práctica, en la que se evidenciaba el reforzamiento del yo. No podía ser de otro modo: de la reunión del *Ich will* con el *Ich denke* no podía resultar más que un reforzamiento de lo común a ambos, el *Ich*.

Aunque la producción difiera de la causalidad física por ser estrictamente humana, como actividad no es otra cosa que el dominio o sometimiento de la causalidad física a la voluntad humana, de manera que es también una actividad relativa y limitada, con dificultades parecidas a las de la causalidad para ser aplicada al entendimiento. En consonancia con ello, la propuesta filosófica de Fichte se condensa en una *Wissenschaftslehre*, o sea, en una ciencia de la ciencia o saber del saber⁴⁵ cuyo carácter sistemático cerrado queda programáticamente señalado desde el principio, por cuanto el saber humano, si bien admite un progreso indefinido en los contenidos, queda cualitativamente agotado al conocer

⁴⁴ *Ethica Nicomachea* III, 1, 1110a15-17; *De Anima* III, 10, 433b13-30; *ST I-II*, q. 9, a. 3 c.

⁴⁵ *Über den Begriff der Wissenschaftslehre* I, §1, Fichtes Werke, Walter de Gruyter, Berlin, 1971, 44-45.

los límites absolutos de cualquier novedad en los mismísimos principios del saber⁴⁶.

El primer Schelling recogió el planteamiento de Fichte, pero modificándolo y ampliándolo, a la par que dejaba al descubierto su comunidad con la interpretación de Espinosa. Por un lado, como digo, modifica el planteamiento de Fichte: entiende que la identidad del *Ich denke* con el *Ich will* tiene el carácter de un proceso según el cual el *Ich will* ha de recorrer un largo camino hasta alcanzar la autoconciencia, fin de todas las acciones del yo. Por otro, lo amplía cuando interpreta al yo como Yo absolutamente infinito o Yo divino, de manera que aquel proceso es en verdad la génesis de todas las formas reales que integran el único y verdadero sistema, o sea, el que está acabado *ab aeterno* en la mente de Dios. Dicho de modo conciso: aquel proceso es para él un proceso eterno, no temporal, que en cuanto que eterno coincide con el sistema absoluto.

El saber humano es parte de dicho sistema y momento de aquel proceso. En cuanto que parte del sistema, tiene que reconocer la prioridad del todo o, lo que es semejante, tiene que partir de un círculo o autogénesis inicial. En cuanto que momento del proceso, tiene que renunciar a tomar como meta su propia parcialidad, o sea, tiene que ejercerse como reproducción consciente de todo el proceso. La filosofía viene a ser por ello una rememoración consciente del proceso eterno por el que la voluntad infinita e inconsciente obtiene la autoconciencia. En resumen, la voluntad para Schelling se hace inteligente generando su propia autoconciencia. Pero entonces la inteligencia no puede ser más que una pasiva reproducción de su causa, un pasivo reflejo de la espontaneidad de la voluntad, en lo cual se adivina el poso espinosista⁴⁷.

Por último, la filosofía hegeliana cifra su diferencia respecto de las anteriores en el concepto, que es para ella el medio universal, la unidad de comienzo y fin. Lo singular del concepto en Hegel es la identidad de ser y esencia, de necesidad y libertad que con él se alcanza. En este sentido, el concepto es lo más difícil de todo, pero es lo más difícil que resuelve en sí mismo las máximas dificultades. La máxima dificultad reside en lo que Hegel denomina el poder de la necesidad, a saber: que la causa o

⁴⁶ *Ibidem*, §4, 57 ss.

⁴⁷ En este breve bosquejo del pensamiento del primer Schelling he prescindido de las variaciones internas que afectan al primer período (1794-1807) de su trayectoria filosófica, para destacar la peculiaridad de su interpretación de la inteligencia.

substancia real que no se deja penetrar por nada esté sometida, no obstante, a la necesidad de transitar al efecto. Este sometimiento es en sí la dificultad máxima. Y a esta dificultad pone remedio el concepto en cuanto que es el pensar de la necesidad, es decir, el coagularse de uno consigo mismo en lo otro o, también, el tenerse a sí en lo otro efectivo, no como si uno fuera otro ser, sino como siendo su propio ser y poner⁴⁸. En estas dos breves fórmulas se contiene la presencia del planteamiento aristotélico en Hegel: ese unirse consigo mediante el conocimiento de lo otro es la traducción hegeliana del aristotélico «entenderse a sí mismo el entendimiento por captación del inteligible». Pero en esta versión se introduce un significativo cambio: mientras que en Aristóteles lo que une al intelecto y a lo entendido es el acto, en Hegel lo que une a objeto y sujeto es el conocimiento de lo otro. Hegel interpreta que la captación del inteligible es el medio para la identificación de objeto y sujeto, lo que traducido a términos aristotélicos podría sonar así: *en lo entendido* se identifican el entender y el que entiende. Para Hegel lo relevante en el conocimiento intelectual no es el acto, sino la mediación como unidad de los opuestos. Pero entonces el conocimiento se convierte en un proceso de inteligidos que se ordena a obtener un inteligido inteligente, es decir, se convierte en un proceso de autoconstitución de lo inteligido como sujeto. De hecho, en Hegel el sujeto es idea que se piensa a sí misma, verdad que sabe, razón que se sabe⁴⁹, esto es, *noesis noeseos*, pero interpretada como saber absoluto, acabado y sistemático.

Permítaseme compendiar las cuatro interpretaciones referidas, destacando sus singularidades. Tomaré para ello como guía el principio aristotélico que sirvió de inspiración a todas ellas: *en las cosas inmateriales el intelecto, lo entendido y el entender son uno y lo mismo*⁵⁰.

Según Espinosa, en esa triple identidad lo más importante es el *entender*, que él interpreta como acción causal. De esta manera, el entendimiento viene a ser la causa de esa acción, lo entendido el efecto, y ambos quedan identificados en la acción de autocausarse o entenderse. Claro que no es lo mismo ser causa de intelección que ser inteligente, ni

⁴⁸ *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften*, I.Teil, II.Abteilung, 159, (HW), Suhrkamp Verlag, Frankfurt a.M., 1983, Bd. 8, 304-306. Cfr. *Phänomenologie des Geistes*, Vorrede, HW, Bd. 3, 29: "Das reine Selbsterkennen im absoluten Anderssein... ist der Grund und Boden der Wissenschaft" (*Wissenschaft der Logik* II.Teil, Vom Begriff in allgemeinen, HW, Bd. 6, 245-271).

⁴⁹ *Enzyklopädie* III.Teil, III.Abteilung, §574-577, HW Bd. 10, 393-395.

⁵⁰ *Metaph.* XII, 9, 1075a3-5.

tampoco ser efecto que ser inteligido en acto, por eso la substancia es para Espinosa mera causa de intelección, pero no sujeto, y la idea se reduce a la condición de reflejo o manifestación de la causa.

Para Fichte, lo decisivo en esa triple identidad es *el inteligente*, siendo el entender una pura posición o producción del inteligente, y lo entendido o no-yo, un resultado esencialmente relativo al inteligente. Un inteligente que se ponga a sí mismo como inteligido es el fundamento primero de todo el saber.

Para el primer Schelling, lo más relevante en la triple identidad es la *identidad misma*. La triplicidad es un medio o tránsito procesual entre una identidad indeterminada y otra identidad final y determinada. Sólo en su término la acción de entender que fue iniciada de modo ciego y espontáneo por la voluntad se vuelve inteligente y entendida, alcanzándose con esto la identidad cognoscitiva y determinada de la identidad indeterminada y del proceso que desde ella se despliega, o sea, la identidad de la identidad y de la diferencia.

Para Hegel, por último, lo determinante en la triple identidad mencionada es *lo entendido*, que él interpreta como concepto. El concepto no es determinante ni como comienzo ni como fin, sino como unidad de ambos, como lo perfectamente pensado que reúne en sí tanto el comienzo o la substancia como el fin o sujeto. Mientras lo inteligido no se haga completa intelección de sí mismo, el concepto está en tensión potencial interna y genera un proceso dialéctico de inteligidos, pero cuando lo entendido se hace sujeto inteligente, entonces la acción procesual cesa y adviene la pura contemplación, que no es sino la autoconservación del inteligido absoluto ya alcanzado.

Por si alguien dudara todavía de la raigambre aristotélica de estas doctrinas idealistas, citaré dos textos muy claros de Tomás de Aquino. El primero dice así:

"Et secundum hoc est idem intellectus et intellectum et intelligere"⁵¹.

Según este texto, la interpretación del acto cognoscitivo como una identidad de tres no es una mera desviación moderna, sino una obvia posibilidad del pensamiento aristotélico. Es verdad que Tomás de Aquino se está refiriendo a las substancias separadas, siguiendo ciertas indicaciones aristotélicas, pero si se tiene en cuenta que el fundamento de

⁵¹ CG II, c. 98 *sub fine*.

la referida identificación es el principio «*intellectus in actu est unum cum intellectu in actu*», su validez no puede menos de alcanzar también al entendimiento humano, aunque con las restricciones que nacen de la intermitencia de nuestro entender.

El segundo texto es el que sigue:

*"Hoc igitur est primum quod de intellectu intelligitur, scilicet ipsum ejus intelligere"*⁵².

No es ésta tampoco una frase suelta, sino la conclusión del siguiente razonamiento: todo lo que se conoce se conoce en cuanto que está en acto, es decir, lo primero conocido es el acto; ahora bien, la perfección o acto del entendimiento es su propia operación; luego, lo primero que se conoce del entendimiento al entender es su propia operación. Cabe, en consecuencia, inducir de los planteamientos aristotélicos que entender sea ante todo entenderse.

No pretendo, con esto, defender la corrección de las interpretaciones antes avanzadas, sino únicamente su tenor aristotélico. Precisamente porque no estoy de acuerdo con ellas y advierto la posibilidad de su derivación, aunque sea incorrecta, desde Aristóteles, creo imprescindible establecer teóricamente una interpretación más sólida y mejor que las anteriores, de tal manera que no sólo haga justicia a Aristóteles, sino sobre todo a la verdad del entendimiento. En este sentido, puede comprenderse ahora que cuanto antecede en la exposición de este capítulo tiene sólo el cometido de presentar el problema central a resolver en todo tratamiento digno y coherente de la intelección.

El problema, tal como cabe resumirlo a estas alturas, consiste en que, si bien todas las interpretaciones referidas asocian, de una u otra forma, vida e intelecto, niegan con todo a este último lo que es primero y básico en la vida, esto es, el crecimiento. Y lo niegan en la medida en que todas ellas sostienen que *o se sabe todo o no se sabe nada*⁵³, es decir, en la

⁵² ST I, q. 87, a.3 c.

⁵³ En Espinosa el error es conocimiento parcial y la verdad conocimiento adecuado y perfecto (*EMG II*, Props, XXXIV-XXXV; cfr. Definitio I, *EMG III*). Fichte dice refiriéndose a la evidencia matemática de la *Wissenschaftslehre*: "quien no acierta el punto correcto, no la entiende en absoluto; a quien lo acierta, lo sorprende ella con claridad inmediata y necesidad; él no puede ver de otra manera que así" (Artículo publicado en el *Diario Universal*, Berlin, 1801, Anexo nº 1, incluido en *Sobre el concepto de la doctrina de la ciencia*, trad. B. Navarro, UNAM, México, 1963, pág. 76). Para Schelling, lo que se sabe tiene que ser sabido entera y completamente: no hay saberes a medias, pues un saber a medias no es saber alguno (MJ, Bd. I, 385). Y, de Hegel, son bien conocidas las expresiones: "lo verdadero es el todo", "lo verdadero sólo es real como sistema".

medida en que sostienen el carácter absoluto del saber. Por esa razón, aunque en alguna de las interpretaciones recogidas el entender revista una dimensión procesual, no se trata nunca de un verdadero crecimiento, sino de una génesis o movimiento entre contrarios, y por lo mismo cesante, cosa que está muy por debajo del entender verdadero⁵⁴.

3. El crecimiento intelectual.

A fin de poder ofrecer una interpretación de la operación intelectual que la haga susceptible de crecimiento perfectivo y no esté por debajo de las aportaciones clásicas, propongo recurrir al sentido original de algunas expresiones aristotélicas. Por ejemplo, en el *De Anima* se dice que el intelecto *se hace* cada una de las cosas⁵⁵, y asimismo, refiriéndose al entendimiento paciente, se dice que *se hace* todas las cosas⁵⁶; igualmente, en la *Metafísica* se afirma que el entendimiento *se hace* inteligible estableciendo contacto y entendiendo al inteligible⁵⁷. En todos estos casos, el verbo utilizado, es *gignomai*, que Tomás de Aquino con la ayuda de Guillermo de Moerbeke traduce por el latino *fit*. Además de estas expresiones aristotélicas, que recoge en sus comentarios literales, Tomás de Aquino admite la expresión "*intellectus in actu fit intellectum in actu*"⁵⁸, que es, sin duda, la más sugerente y precisa de todas las que sirven de base a la interpretación que voy a proponer.

Aprovechando esas indicaciones aristotélico-tomistas y siguiendo, como siempre, la inspiración de mi maestro, Leonardo Polo, sostengo que entender es *hacerse otro*. Justo al contrario de lo que Hegel decía, en mi interpretación la operación de entender no se ejerce como unión consigo mismo a través de lo otro mediante una especie de nutrición intelectual,

⁵⁴ Lo peculiar del entendimiento es, como descubrió Aristóteles, que su actividad no se agota en lo entendido ni en el entender-se, es decir, ni en el entender entendido, sino que desde esos entendidos se despliega siempre más y mejor.

⁵⁵ *De Anima* III, 4, 429b6.

⁵⁶ *Ibidem*, 5, 430a14-15.

⁵⁷ *Metaph.* XII, 7, 1072b20-23.

⁵⁸ *ST I*, q- 12, a. 9 obj. 1; *ST I-II*, q. 28, a.1 obj. 3.

sino como un hacerse uno mismo, dentro de sí, otro. El fin de la intelección no es entenderse, sino abrirse a la alteridad, o mejor, abrir en uno mismo la alteridad. Ciertamente que lo primero entendido en la intelección perfecta es el acto de entender, pero lo primero es sólo lo primero, no lo único ni lo último, máxime cuando partimos del inteligir humano, o sea, de una operación que es acto, es decir, que no cesa en lo entendido ni en el entender entendido, sino que desde ambos se abre al ámbito de la amplitud irrestricta. Sólo quienes en una forma u otra identifican el *primum logicum* y el *primum metaphysicum* se ven en la precisión de reducir el entender a la intelección del principio o causa y, en definitiva, a la intelección de sí. Pero si entender es hacerse otro queda asegurado que no puede ser lo metafísicamente primero, puesto que hacerse otro implica ser, pero un ser que no es persistir.

De nuevo aquí la pluralidad de sugerencias semióticas puede entorpecer la comprensión de lo que propongo, por lo que conviene afinar el sentido de la expresión «hacerse otro».

Es obvio que cuando describo el entender como un *hacerse otro* no me estoy refiriendo a un devenir metafísicamente otro, es decir, a una suerte de cambio substancial o trasmutación de sí: me estoy refiriendo a un hacerse *cognoscitivamente* otro. Tampoco debe ser interpretado como una relación metafísica de origen, como una generación o causación de lo otro a partir de sí. Entender no es causar⁵⁹ ni implica, en el caso del hombre, ninguna relación de origen en el ser, sino sólo una actividad: hacerse otro no es más que abrir activamente en sí la noticia de lo otro. Y buena prueba de ello es que lo físico y lo metafísico no resultan afectados en manera alguna por la actividad de entender. De donde se induce que entender no es una actividad ni física ni metafísica, o dicho con más rigor, el acto de ser no es -sin más- el acto de entender, y viceversa.

Según esto, lo otro a lo que me refiero no existe *como otro* fuera de la mente. La alteridad -que no la diferencia- no es ni física ni metafísica, sino intelectual. No se trata de que, como en Fichte o en Buber, yo y no-yo, o yo y tú, sean dialéctica o relacionalmente inseparables, sino sencillamente de que la alteridad es recíproca y, precisamente por ello, cognoscitiva: el carácter de otro implica conocimiento. En la

⁵⁹ Cfr. Leonardo Polo, *Curso de Teoría del Conocimiento* II, 87; Cfr. ST I, q. 34, a. 1 ad 3: "*intelligere importat solam habitudinem intelligentis ad rem intellectam; in qua nulla ratio originis importatur sed solum informatio quaedam in intellectu nostro, prout intellectus noster fit in actu per formam rei intellectae*".

realidad física y en la metafísica hay diferencia, pero no alteridad. Para expresarlo con exactitud, «otro» -en la fórmula «hacerse otro»- significa el acto de lo entendido en cuanto que entendido.

En congruencia con lo anterior, *hacerse otro* equivale a hacer lo otro, a otorgar alteridad. La alteridad es otorgada cuando el entendimiento hace *secundum similitudinem* aquello mismo que hace fuera de él el referente. Precisamente porque lo que hace el entendimiento lo hace sólo *secundum similitudinem* o noticialmente, el referente es conocido *como otro*: si el entendimiento al entender hiciera física o realmente lo que hace el referente se convertiría *ipso facto* en él, y consecuentemente dejaría de entender⁶⁰. La alteridad no es más que la noticia o, para ser más riguroso, la noticiosidad del acto de entender. La noticia no existe, se hace al entender. Esto significa, por una parte, que el acto noticioso no es, sin más, el acto de ser, y por otra que la noticia es la novedad aportada por el acto de entender respecto del acto de ser. Algunos han llamado a esta novedad «existencia mental», pero esta denominación encubre la novedad del acto de entender: entender no es duplicar la existencia o el acto de ser, sino hacerla noticia. Ser no es hacerse otro, pero entender no es repetir el ser.

Hasta aquí he aclarado qué significa «hacer» y qué significa «otro»; me queda por matizar el sentido del «se», es decir, el sentido de la pasiva en la expresión «*intellectus in actu fit intellectum in actu*». La conocida frase aristotélica señala literalmente que entender no es un padecer propiamente dicho, sino un cierto padecer⁶¹. Tomás de Aquino, que distingue tres sentidos de la voz «*pati*», sólo aplica al entendimiento el sentido menos propio, a saber, el del paso de la potencia de conocer algo al acto de conocerlo⁶². Además dice de modo taxativo que dicho tránsito no es un movimiento imperfecto, sino perfecto⁶³ y, lo que es más, declara que la pasividad a que se hace referencia es sólo una pasividad *secundum quid*, o relativa al inteligible, pero que considerada en sí misma no es tal

⁶⁰ Esto es palpable en el caso de los inteligidos a los que corresponde fuera de la mente una realidad física: si entender el hierro fuera hacerse físicamente hierro, *ipso facto* entender no sería entender, pues el hierro no entiende. Pero eso mismo es válido para cualquier otro inteligido, pues lo inteligido en cuanto que inteligido no existe fuera de la mente.

⁶¹ *De Anima* III, 4, 429b25.

⁶² *ST I*, q. 79, a. 2 c.

⁶³ *ST I*, q. 14, a. 2 ad 2; q. 58, a. 1 ad 1.

pasividad, sino actividad operosa, puesto que todas las potencias del alma intelectual son activas⁶⁴.

En esta última indicación se contiene la idea central de mi interpretación: es el entendimiento el que se hace a sí mismo pasivo o receptivo de la forma ajena. Esa actividad receptiva es lo que quiero significar cuando digo que entender es *hacerse*. El entendimiento se hace él mismo noticia⁶⁵, al entender. Como operación, *hacerse noticia* es la operación traslúcida: la que hace aparecer lo diferente, o distinto, como otro y se deja ver a sí misma a la vez. En cuanto tal, entender es muy diferente del fundamento. El fundamento es el referente intrínseco de la esencia del mundo y, por ello, ambos se reúnen en unidad de dos, o díada. Entender, en cambio, es desdoblar la unidad del acto en dos, el acto del inteligente y el de lo inteligido, sin perder la unidad. La unidad del mundo es opaca e imperfecta, pues no se tiene ni se hace a sí mismo. La unidad del entender es traslúcida y perfecta, pues se tiene y se hace a sí mismo, aunque sólo como noticia. «Hacerse otro» quiere decir, de acuerdo con lo que antecede, operación inmanente por la que se convierte en noticia el acto (ajeno y propio).

Si se me permite ahora condensar ordenadamente mi interpretación, propongo prestar atención a los tres elementos que la integran, el «hacer», el «se» y el «otro».

«Hacer» indica operación. El hacer intelectual es un acto u operación perfecta cuya actividad arranca de sí mismo. La actividad del entender coincide con la apertura del acto de ser. Y puesto que se trata de la coincidencia en un acto y según el acto -pues lo primero entendido es el acto-, de la apertura del acto (de ser) con la iniciativa del acto (de entender), tal apertura debe ser considerada como trascendental: la apertura de un acto a todo acto. «Hacer» connota, pues, un acto trascendental o, también, el acto de entender.

⁶⁴ *De Veritate*, q. 16, a. 1 ad 13.

⁶⁵ Tomás de Aquino distingue cuatro sentidos de la voz «*notitia*»: *ut natura (cognoscitiva)*, *ut potentia (cognitiva)*, *ut habitus (cognoscitivus)*, *ut actus (cognoscendi)* (*Quodl.* 7, q. 1, a. 4 c), y explica que el primero de los sentidos no es accidental, sino substancial y esencial, y que los otros tres sentidos, entendidos en referencia al cognoscente, son accidentales, pero referidos a lo cognoscible sólo indican el carácter de *ad aliud*, por lo que como conocimiento de lo otro exceden de la mente y contienen una imagen de la Trinidad, pues las personas divinas se distinguen en cuanto que son *ad alterum*.

«Se» apunta al término de la operación y a su perfecta inmanencia. La iniciativa recae sobre el acto operativo mismo, por lo que fragua como actividad receptora o acto recipiente. Como acto recipiente, el término de la operación hace suya toda la iniciativa aperiencia del ser sin dejar que se pierda nada de ella, para lo cual no sólo ha de estar exento de toda determinación propia, sino que ha de ser perfectamente dúctil a la iniciativa de apertura. Y dado que dicha iniciativa era trascendental, también el acto recipiente ha de serlo, pero como ductilidad o, en términos más propios, como omniposibilidad, que es justamente lo que se quiere significar con el adagio «*anima quodammodo omnia*». El acto recipiente trascendental es el acto del entendimiento.

Finalmente, «otro» representa la ganancia, el rendimiento del hacerse intelectual. Dicho rendimiento es lo hecho al hacerse, o sea, la novedad aportada: la noticia. Pero lo hecho al entender es también acto, es el otorgamiento del acto *secundum similitudinem*, o sea, el acto de lo entendido en cuanto que entendido. De ahí que la noticia sea igualmente trascendental: su trascendentalidad es la de la *novitas*, y la novedad respecto del acto de ser es la *trasparencia*. Del ajuste perfecto entre la iniciativa de apertura trascendental y el acto receptivo también trascendental, resulta la *trasparencia trascendental*.

Como puede comprobarse, las tres dimensiones del crecimiento, a saber: iniciativa, inmanencia o control y ganancia, tienen su correlato en los tres actos que concurren en toda intelección. Pero lo mismo que las dimensiones del crecimiento no eran tres crecimientos, sino tres ingredientes suyos, huelga decir que esos que hemos llamado tres actos son tres dimensiones de un solo y mismo acto: ni el acto del entendimiento ni el acto de entender ni el acto de lo entendido son actos distintos, sino la *actividad trasparente* o intelección sin más, la cual debe ser interpretada como un acto de acto, en la medida en que implica la apertura previa del acto de ser, pues como es claro entender implica ser. Y a esta interna distensión del acto de entender que le permite ser acto de acto es a lo que llamo crecimiento intelectual.

La propuesta de interpretación que acabo de esbozar tiene, sin duda, también sus dificultades⁶⁶. La más obvia, según me parece, es que en mi

⁶⁶ Una de las dificultades primeras estriba en referir mi interpretación exclusivamente al conocimiento operativo humano. Es cierto que la fórmula «hacerse otro» alude a la operación y, por tanto, al conocimiento operativo o intencional, pero si se toma no literalmente, sino en lo que quiere decir, no por eso ha de ser reducida a los márgenes del conocimiento operativo. Si se acepta la descripción propuesta por mí en este capítulo, «hacerse otro» es propiamente la actividad traslúcida, o sea, el trasparecer activo, no la mera iluminación cognoscitiva. Entender es distinto de conocer, es *luz de luz*: aquella luz₂ que deja ver la luz₁ sin confusión alguna. La luz en el foco es claridad que ciega, en cambio la luz de luz es la luz en el medio, que por su transparencia permite ver discernidamente el foco y el propio medio.

interpretación se acentúa en exceso lo humano de la intelección o, dicho de otro modo, se extienden a toda intelección las características de la intelección humana, con los naturales inconvenientes para su aplicación a las llamadas substancias separadas y, especialmente, a Dios. Si se define la intelección como «hacerse otro», dada la sugerencia de pasividad que la expresión trae consigo, parece inevitable la universalización del principio «*intelligere est quoddam pati*», pero este principio parece no convenir a Dios, de cuyo entendimiento tanto Aristóteles como Tomás de Aquino cuidaron mucho alejar toda pasividad.

Para obviar esta dificultad basta con tener en cuenta que ella misma depende de cómo se entienda la expresión «*intelligere est quoddam pati*». Mi interpretación de esta frase aristotélica ha subrayado como esencial la positiva actividad del entendimiento al hacerse receptivo. Hacerse receptivo o noticia no es ningún tipo de pasividad ni de imperfección metafísicas, sino la perfección propia del acto de entender. De manera que «hacerse otro» o «hacerse noticia» no son indicios de potencialidad alguna, sino de apertura, omnitud y transparencia actuales.

Es cierto que la intelección humana no es la intelección perfecta, pero no por lo que tiene de intelección, sino más bien por su modo o limitación operativa, a saber: por su discontinuidad, por la imperfección de sus inteligibles y, sobre todo, por la relatividad de su acto de entender respecto de lo inteligible. Ahora bien, estos condicionamientos no forman parte ni directa ni indirectamente de la interpretación propuesta. En consecuencia, creo que puede ser aplicada de modo conveniente a Dios, y así lo hago a continuación, si bien para ello distinguiré, como es natural, entre el entender divino *ad extra* y *ad intra*.

Ad extra parece que puede afirmarse que Dios entiende haciéndose cognoscitivamente otro, siempre y cuando se tomen al menos dos precauciones. La primera es no sobreentender que Dios se hace otro cognoscitivamente por contacto con los inteligibles. Los inteligibles no preexisten al entendimiento divino, sino que éste crea en sí mismo la noticia de todo lo que puede ser. Obviamente, crear la noticia no es crear la realidad, sino otorgar el acto de inteligido a lo que no es, o carece de

acto de ser, y -perdóneseme la expresión- continúa no siendo. La segunda precaución consiste en no atribuir a la mediación de los posibles inteligidos el autoconocimiento divino. El entendimiento divino al hacerse noticia conoce en un solo y mismo acto todos los inteligidos, tanto el acto de ser suyo como la posibilidad de los demás actos de ser, de manera que gracias a la transparencia del acto de entender divino Dios se entiende a sí mismo como el *esse* y a todo lo demás como posible.

Tomadas estas dos precauciones, no parece negable que Dios se haga cognoscitivamente otro *ad extra*, o sea, cuando conoce las criaturas. Habida cuenta de que la creación divina está regida por la inteligencia, Dios ha tenido que entender las cosas «antes» de darles el ser, es decir, ha tenido que crear, «antes» que las cosas, su noticia, sin que ese «antes» signifique tiempo, sino sólo orden⁶⁷. Ya he dicho más arriba que crear la noticia equivale a otorgar alteridad o a dar el acto de inteligido a lo que carece de acto de ser. En este sentido, la alteridad precede jerárquicamente a la distinción, y la noticia al ser de las criaturas. Pero el acto otorgado sólo tiene vigencia en y para el entender divino, de manera que, aunque el acto de intelección divino sea perfecto y se identifique con su ser, no por eso los posibles entendidos pasan a ser reales⁶⁸. Parece, pues, innegable

⁶⁷ Adviértase cómo, aunque descrito de forma temporal, se discierne en el Génesis 1, 2 ss entre el decir y el ver o entender: "Y dijo Dios: hágase la luz, y se hizo la luz. Y vio Dios que la luz era buena".

⁶⁸ Si por el mero hecho de entender los posibles éstos se hicieran reales, entonces los posibles no serían posibles, sino necesarios, la creación -como sostiene Espinosa- sería necesaria e indisoluble del ser divino, o dicho de otro modo: las criaturas seríamos tan eternas y necesarias como el entendimiento divino y, por tanto, seríamos modos de Dios. Todo lo cual es obvio, pues en el caso referido entender sería causar, es decir, estaríamos en la interpretación espinosiana. Con todo, conviene aclarar expresamente un grave equívoco que pudiera quedar solapado en la interpretación que propongo. Tomás de Aquino sostiene de modo constante que el entendimiento pasa al acto "*per formam rei intellectae*" y en esa medida es pasivo. Lo que él quiere evitar, y con razón, es que la forma de la realidad entendida sea puesta *ex integro* por nuestro entendimiento al margen de la existencia real (idealismo absoluto). Por mi parte abordo este problema en dos pasos. Primeramente, excluyo todo carácter causal tanto en la actividad como en la "pasividad" de cualquier entendimiento. En este sentido excluyo que el «*per*» de la expresión tomista tenga sentido causal: es el entendimiento el que se hace a sí mismo receptivo de la forma. Pero también excluyo que, al entender, cualquier entendimiento cause la forma de la realidad conocida, incluido el intelecto divino. Todo entendimiento se hace a sí mismo sólo noticia formal, y no forma real de lo otro. Y en segundo lugar, admito una diferencia absoluta entre el entendimiento divino y las inteligencias creadas: las inteligencias creadas presuponen la existencia de lo conocido -bien sea en forma de noticia o especie inteligible, bien de realidad extramental, previas-, de tal manera que, aunque sean ellas las que se hagan lo conocido, *han de dejarse guiar* por aquélla, si quieren captar la verdad; el entendimiento divino, no. Por eso la pasividad de las inteligencias creadas implica una dependencia atencional (ST I, q. 58, a. 1 c) o posterioridad real respecto de lo inteligible. La inteligencia divina, en cambio, al hacerse lo otro crea su noticia: los posibles no preexisten al entendimiento divino, sino que son creados *como posibles* por él. Si Espinosa no supo respetar la actividad (no causal) del entendimiento, fue Leibniz el que no mantuvo la distinción entre los entendimientos creados y el divino.

que cuando entiende unos inteligibles que no existen, la inteligencia divina se hace noticialmente, y sólo noticialmente, otra, puesto que lo noticiado en esa noticia (de los posibles) no coincide ni con el ser de Dios ni con el ser real de lo noticiado.

Dicho muy esquemáticamente. El acto puro existe; el acto potencial, no *ante creationem*. Pero Dios entiende el acto potencial antes de crearlo, o sea, se hace otro que sí, otro que el mero acto, al entenderlo. Pero se hace otro sólo noticialmente, pues de lo contrario dejaría de ser el que es y lo produciría por necesidad. Si produjera el acto potencial, o la criatura, por el solo hecho de pensarlo, Dios dejaría de ser acto puro, pues el conocimiento está incluido en el acto de ser perfecto, pero entonces vendría a estarlo también el acto potencial. Precisamente, para poder discernir omnisciencia y creación divina, para que entender no sea producir, es conveniente interpretar la intelección como hacerse noticialmente otro.

Sé que, aun después de estas aclaraciones, habrá quienes, aceptando quizá los contenidos, mantengan reservas sobre la expresión «hacerse otro», al menos para su aplicación a Dios. Y la verdad es que todavía quedan por considerar algunas otras sugerencias equívocas de dicha fórmula. Cuando Dios se entiende a sí mismo, ¿se hace otro que Sí mismo? He ahí una ardua dificultad. La cuestión puede ser interpretada de dos maneras muy dispares: cuando Dios se entiende a Sí mismo, se entiende como otro; o, cuando Dios se entiende a Sí mismo se hace otro respecto de su acto de ser. La primera manera de interpretarla conduce al sinsentido: si se entiende como otro, no se entiende como es y, por consiguiente, no se entiende en absoluto. En cambio, la segunda puede ser una buena interpretación, siempre que no se piense como una multiplicación de actos. «Hacerse otro» es aplicable a la intelección que Dios tiene de sí, como indicación de la riqueza del acto de ser divino, que -a la vez que es- se hace noticia de sí o acto de acto. Ya dije antes que entender no es duplicar el ser, sino hacerlo noticia, y la nueva del entender es la transparencia. Decir que Dios se hace otro al entenderse equivale a decir que su acto de ser se hace transparente a sí mismo. Lo inconveniente de esta expresión reside en la sugerencia de sucesión, *feri* o movimiento temporalizado, pero si el *hacerse* se entiende como operación inmanente y

eterna, los equívocos desaparecen. Antes bien, resulta conveniente pensar en Dios operaciones, pues sólo así podemos entenderlo como el viviente e inteligente que es⁶⁹. En resumen, hablando de Dios, «hacerse otro» quiere decir operación eterna por la que la inteligencia divina convierte su único y eterno acto de ser en noticia de sí y de todo lo que puede ser⁷⁰.

Es éste el momento de exponer algo que está latente desde el principio en mi propuesta de interpretación y que constituye una de sus guías básicas: entender es la operación que instituye la comunidad. Entender no es mero entenderse, no es clausura en sí mismo, sino apertura universal. «Hacerse otro» es albergar lo otro cabe sí, es abrir en el propio acto un espacio para lo demás, y un espacio coactual, o sea, del mismo rango y naturaleza que el entender. Sin este otorgar el mismo estatuto a lo otro que a lo propio no habría comunidad alguna, pues la comunidad no es mera yuxtaposición externa, sino la inclusión de lo otro dentro de uno, o dicho más exactamente, el compartir el acto propio con lo demás. No hay aquí dialéctica alguna, porque la dialéctica es pensamiento trófico, pero hacerse otro es la antinutrición por excelencia: en vez de transformar lo otro en uno o utilizar lo otro como medio para el autoconocimiento, es otorgar a lo otro el propio acto, acoger lo otro como otro dentro de uno⁷¹.

⁶⁹ “*Pater meus usque modo operatur et ego operor*” (Jh 5, 17).

⁷⁰ Quisiera a estas alturas precisar el sentido exacto de mi propuesta. Cuando definiendo que se puede aplicar a Dios mi interpretación de la actividad intelectual como «hacerse otro» y cuando de hecho la aplico a Dios, no pretendo que esa expresión defina y agote la realidad de la inteligencia divina, sino simplemente propongo que si de Dios podemos afirmar la inteligencia, porque no es menos que inteligente, también podremos decir que entiende «haciéndose otro», porque su inteligencia no es menor que la de las criaturas. Dios, sin duda, es más que inteligente, pero precisamente por ello no es menos, y ya con saber sólo eso nos basta para poder atisbar algo de su trascendencia, a la par que para entendernos mejor a nosotros mismos. Sólo en este sentido restringido me atrevo a aplicar mi interpretación a Dios.

⁷¹ La inteligencia es el principio de toda comunidad creatural. Digo que es el principio de toda comunidad creatural, no la comunidad misma, puesto que la comunidad principiada por el entender se consume sólo en la donación. No así en Dios, cuya intelección es tan perfecta que se consume a sí misma, por lo que *in divinis* la comunidad intelectual no difiere, sino que coincide con la comunidad donal. Entiendo por «comunidad» aquel ámbito de unidad que se abre *inmediatamente* desde el conocimiento y la donación, a diferencia de «sociedad» que es el ámbito de unidad que se abre desde el conocimiento y la donación, pero *por mediación* de la producción -por donde se induce que también la vida social tiene su principio en la intelección, aunque de modo mediato-. Me referiré, por poner un ejemplo, al primer tipo y más elemental de comunidad humana, el matrimonio o núcleo familiar. Ya la denominación de «conocimiento» con que designa la Sagrada Escritura a la unión marital sugiere la raíz intelectual de la comunidad matrimonial. Hoy día, a la vista de tantos fracasos, podemos saber casi por experiencia que el matrimonio se funda -no se consume- en un acto intelectual. El “*et erunt duo in carne una*” (Gen. 2, 24) indica precisamente la unidad de un proyecto vital común y de por vida (Mt 19,5), que supone un compromiso o apertura del presente al futuro, cuya raíz última no puede ser otra que la amplitud del acto intelectual.

Concluyo este capítulo resumiendo sus propuestas capitales. Entender no es causar ni producir, sino crecer. Pero no es crecer en edad ni cuantitativa ni cualitativamente, pues es ajeno a toda nutrición, sino crecer como apertura, omnitud y transparencia, es decir, como aquel enriquecimiento del acto que permite establecer la comunidad universal.

Capítulo II:

La persona humana.

Sumario: 1.-Descripción negativa de la persona; 2.-Características positivas; 3.- La viabilidad del ser humano.

La persona es una realidad radicalmente original y que, por ello mismo, no es susceptible de ser definida ni aclarada desde instancias anteriores; todo lo más, cabe describirla por comparación negativa con otras instancias y por enumeración positiva de sus características. Propondré, primero, su descripción negativa, y, luego, la positiva, para señalar finalmente su función respecto del ser humano.

1. Descripción negativa de la persona

Una de las grandes aportaciones de la filosofía kantiana a la antropología filosófica ha sido la de deshacer, al menos parcialmente, la confusión medieval entre persona y medio. Al definirla como "fin en sí", Kant rechazaba toda consideración medial de la persona. En cambio, los medievales, que proponían como metáfora para entender a las criaturas la de ser instrumentos de Dios, se deslizaban sin quererlo hacia una consideración medial de la persona. En realidad, esa metáfora no es adecuada ni siquiera para la criatura no personal, pues hace derivar el pensamiento hacia una consideración secundaria de la criatura que suprime su valor de primer principio. Tal desviación propició a finales

de la edad media la tesis ocamista de que Dios puede producir por sí mismo todo aquello que puede producir mediante las criaturas. En esa tesis, aparentemente inocua, va implícito, como luego explicitarán Malebranche y Espinosa, que Dios es la única causa o el único principio eficaz, y que las criaturas son sólo medios (ocasiones o modos) del poder de Dios. Este planteamiento es falso, porque ni Dios necesita, como el hombre, de medios para producir nada, ni crea a sus criaturas para utilizarlas. La creación es un don por parte de Dios que hace a las criaturas seres autónomos y capaces de dar dones nuevos, seres originalmente fecundos y sobrantes, cuyo fin es su propio perfeccionamiento, no el de Dios.

Aunque Kant no llegó tan lejos como sugiero, sí supo darse cuenta de la diferencia radical entre persona y medio, y derivadamente entre persona y objeto. Es verdad que Kant habla de una persona *phänomenon* y de una persona *noumenon*, pero es obvio que para él el constitutivo de la persona es la libertad moral, y ésta es nouménica. Sin llegar a desprenderse de la conciencia como componente esencial de la persona, dió paso sin duda, a una consideración filosófica parcialmente adecuada de su dignidad.

Llevando más allá el hallazgo kantiano, lo primero y más obvio que debe decirse de la persona es que no se trata de objeto o cosa alguna. De ello no sólo deriva la descalificación moral de toda práctica objetivante o cosificante sobre la persona, sino también la imposibilidad real de entenderla como un objeto o cosa. En efecto, no sólo existe la muy extendida propensión a tratar a las personas como objetos, sino también la aparentemente más ingenua, pero no menos peligrosa, pretensión de entender a las personas como objetos -que es el primer paso y condición para luego tratarlas como objetos-, y esta pretensión suele acontecer con mayor frecuencia entre sujetos en nada malintencionados, sino que apelan en su favor a la condición de «científicos». Es sorprendente la acrítica espontaneidad con que, al menos desde la aparición del ideal emancipatorio, muchos científicos se atreven a generalizar más allá de sus límites propios tanto la vigencia de los métodos científicos como el valor de los resultados de sus respectivas ciencias. Para muchos físicos, *todo* se resuelve en energías y relaciones entre partículas subatómicas; para muchos químicos, todo lo biológico se reduce a meras reacciones intermoleculares (químicas); para muchos biólogos, todo lo humano se salda en procesos puramente orgánicos. Y algo semejante sucede en las ciencias humanas: hay quien cree poder explicar todo lo humano desde la sola Historia, todo lo racional desde la Psicología, todo lo social desde la mera Política, todo lo político desde la estricta Economía, etc.

Aparte de los claros reduccionismos que hacen chocar a las ciencias entre sí, se da un factor común en el que coinciden los mencionados científicismos: la consideración de la persona que hace la ciencia como uno más de los objetos por ella estudiados y sobre los que están vigentes todas sus leyes y ninguna otra superior⁷². Así, muchos físicos se consideran a sí mismos como simples conjuntos complejos de energías, partículas y átomos; muchos químicos se conciben a sí mismos como meras combinaciones de sustancias químicas; muchos biólogos, como meras organizaciones celulares, etc.⁷³. Pero todos estos pasan por encima de la evidencia de que ni las partículas ni los átomos ni las sustancias químicas ni las células, o sus conjuntos, se plantean a sí mismos problemas, ni formulan hipótesis, ni se cuestionan o discuten acerca de métodos, ni realizan experimentos, ni generalizan las leyes de su comportamiento; y, asimismo, pasan por encima de la evidencia de que los problemas, las hipótesis, los métodos, la experimentación y las leyes generales del comportamiento no están hechos de, ni consisten en energías, partículas, átomos, moléculas, células, etc., sino de pensamientos que no perturban ni modifican por sí mismos la realidad, aunque versen sobre ella. Los objetos de la ciencia pueden ser pensados todo lo reales

⁷² Entiendo por científicismo u objetivismo la reducción del saber a la ciencia empírica y de la realidad al objeto: sólo es real lo objetivo. El objetivismo o bien encuentra sin sentido la noción de persona (Cfr. Espinosa, *Cogitata Metaphysica*, CG, I, 264), o bien la reduce a ciertas características objetivables (uso del lenguaje, acciones prácticas, etc.; cfr. Hobbes, *Leviatán*, trad. Moya y Escotado, Madrid, 1979, I, 16, 255), como veremos acontece frecuentemente también hoy en día. De ninguna manera sugiero que haya de ser descalificada la objetividad científica, pues, bien entendida, es ella misma un signo inequívoco de la persona. Lo que denuncio es la ceguera que produce el objetivismo, sin duda la forma más común de insipiente, es decir, de negación de todo lo que no es inmediato y comprobable, de todo lo trascendente y último. Esa ceguera impide darse cuenta de que para que haya objeto es preciso que haya pensamiento, y de que el pensamiento que objetiva no es objeto. Esto no es recurrir a cualidades ocultas, sino simplemente descubrir que no todo es objeto.

⁷³ Lo último en esta línea de objetivación de la persona humana viene representado por el *speciesism*, o corriente crítica aparecida en el mundo anglosajón por la que se niega todo privilegio a la especie humana entre las especies animales. Cfr. J. Vicente Arregui, *La importancia del ser humano*, en "Anuario Filosófico" 27 (1994) 37 ss. No han caído en la cuenta de que en nuestros días, precisamente, es innegable no ya que la especie humana sea distinta, sino que incluso el hombre no se reduce a su dimensión específica. En efecto, descubrir el código genético es no estar predeterminado por él. Como quizá esta verdad no aparezca clara a muchos, lo diré de otra manera: manipular y cambiar el código genético de su especie no puede hacerlo quien está enteramente condicionado por su código genético. Los avances de la biología, por desgracia no siempre morales, muestran que no somos sólo cuerpo, es decir, que no estamos íntegramente determinados por nuestra especie ni por nuestro código genético. Más aún, si somos capaces de descubrir el código genético y de manipularlo, entonces es que somos muy superiores al código genético, aunque lo tengamos. Para entender esto con mayor precisión atiéndase a lo que digo en el capítulo siguiente.

que se quiera, pueden ser pensados como efectivos o influyentes-en e influídos-por su entorno, pero ellos mismos no piensan, no están abiertos a la alteridad como tal: no se hacen noticialmente otros. Incluso si se aceptara hablar del conocimiento, imprecisamente, en términos genéricos de recepción, y se pensara que en la realidad también esos objetos pudieran recibir algo, lo que recibieran lo habrían de recibir al modo de una pasión, o sea, imponiendo a lo otro la forma de lo propio, en vez de recibirlo en calidad de otro. Es decir, no conocerían intelectualmente ni pensarían nada.

El saber es una actividad absolutamente unilateral por parte de la persona, hasta el punto de que esa actividad sólo puede existir en la medida en que lo real no es afectado por ella. Lo real no es inmutado por ser sabido, ni tan siquiera se «entera», si se me permite hablar coloquialmente, de que es conocido. El conocimiento intelectual no altera la realidad, se altera a sí mismo: es él quien se hace otro, quien da cabida en sí, sin anularse, a lo que es diferente de él, sin que deje de ser diferente para él.

Es cierto que la ciencia empírica utiliza métodos experimentales que inmutan la realidad, pero, precisamente por eso, ella misma ha relativizado en nuestro siglo su valor cognoscitivo, reconociendo que no llega a averiguar más que el *comportamiento probable*, y por tanto rodeado de indeterminación e incertidumbre, de los fenómenos o, en su caso, realidades por ella estudiadas. El mero establecimiento de una autocrítica por parte de la ciencia demuestra a todas luces que el conocimiento científico es una actividad unilateral de la persona humana que no inmuta la realidad, sino a sí misma. Pero es cierto también que hoy día existe entre algunos físicos cuánticos la teoría de que el pensamiento humano produce por su simple ejercicio en los métodos científicos una inmutación física del entorno que influye efectivamente en el curso mismo de los sucesos cósmicos. En la medida en que nuestro pensamiento tiene como condición un funcionamiento orgánico cerebral con consumo y cambios de energía, podría admitirse que *mientras pensamos* nuestro organismo influye en el entorno. Otra cosa sería la tesis directa de que el pensamiento o el conocimiento son en sí mismos inmutaciones puramente físicas. Detengamos un momento la atención sobre ella.

Darse cuenta de que la actividad científica o la cerebral inmutan el entorno implica una actividad que no inmuta el entorno, o de lo contrario sería imposible de reconocer el entorno y el cambio introducido: para

conocer el entorno y el cambio como tales es preciso que al menos algo no cambie, a saber, el conocerlos. Si todo nuestro conocimiento se redujera a modificaciones físicas, nunca tendríamos noticia de ninguna modificación y no podríamos ni notar la existencia de un entorno ni sospechar cambio alguno en él ni, mucho menos, incluir tal inmutación en nuestras previsiones teóricas. Si la mera teoría inmutara la realidad no podría pretender ser una teoría *sobre* la realidad. Dicho de modo más incisivo, la pretensión de que el pensamiento teórico cambie la realidad sólo puede ser verdadera si esa teoría se ajusta -no cambia- a la realidad; si por hipótesis la cambiara, entonces ella misma no sería una teoría adecuada a la realidad, es más, ni siquiera sería una teoría sobre la realidad: si la cambia no la conoce, si la conoce no la cambia. Pero supongamos, contra toda verdad, que el pensamiento teórico pudiera conocer la realidad ya inmutada previamente por él mismo, en ese caso no la podría conocer *como inmutada*, pues carecería de todo fundamento y medio para sospechar y detectar que la realidad haya sido inmutada por él. O sea: que, si la inmuta, no puede conocerla como realidad, y si la pudiera conocer, inmutándola, como realidad, no la podría conocer *como inmutada*. La teoría científica que afirme que el conocimiento modifica físicamente la realidad es, pues, una teoría incongruente e, incluso, sin sentido: si lo que dice es verdadero, como toda teoría es pensamiento, entonces ella misma no es una teoría sobre la realidad, sino una modificación física de ella, pero una modificación física no tiene otro valor que el de una modificación particular más, entre el cúmulo indefinido de las que se producen constantemente, es decir, carece de validez universal y de validez teórica; y sólo en el caso de que sea falso que la teoría modifique la realidad puede pretender ser verdadera. En conclusión: sólo si el pensamiento no inmuta la realidad puede pensarse (equivocadamente) que la inmuta.

Todo cuanto hay de teoría en la ciencia empírica es unilateralmente desarrollado por la persona, cuya mencionada apertura a lo otro sirve también de guía para lo que haya de práctica en aquélla. En este sentido, insisto, la ciencia es hecha toda ella por el científico, no por los objetos, de manera que los objetos son objetos para el científico, pero el científico no es nunca un objeto. Es palmario, sin embargo, que muchos científicos se piensan a sí mismos como objetos, pero eso sólo puede hacerlo quien piensa. Sólo es posible errar para quien es capaz de conocer la verdad. En la realidad física no hay errores. Nosotros podemos pensarnos a nosotros

mismos, equivocadamente, como lo que no somos, pero pensar equivocadamente es pensar. Los objetos no se equivocan, porque no piensan: ni se piensan a sí mismos ni piensan al científico. Y pensar es una forma de esa actividad abierta a lo «otro», que no lo inmuta ni le influye físicamente, ni es objetivable, aunque pueda ser objetivante.

Lo que trato de aclarar es tan importante y elemental que quisiera ilustrarlo con algún otro ejemplo, aunque tomado en sentido traslaticio y aun a riesgo de complicar lo simple e inmediato con comparaciones que pudieran empañarlo.

Sucede, en efecto, que algunos etnólogos y antropólogos, llevados de su afán, netamente occidental, de interesarse por conocerlo y entenderlo todo, es decir, estimulados por la universalidad del saber, se ocupan de estudiar modos de pensamiento y culturas primitivos. Y lo hacen con tal esmero que, encandilados por la verdad de lo estudiado, acaban concluyendo que el espíritu occidental es una forma particular de pensamiento de la que es preciso prescindir para poder entender a las culturas primitivas⁷⁴. No han caído en la cuenta de que, si ellos hubieran estado sumidos en esos modos de pensamiento primitivos, no habrían podido interesarse por la posible verdad de ninguna otra cultura, ni tan siquiera habrían tenido una visión teórica de esas culturas, que en cambio ahora poseen. Tampoco han sabido descubrir la auténtica superioridad de Occidente, que consiste en que la amplitud del saber que se busca admite y promueve la autocrítica, sin que eso lo elimine como saber, antes bien la capacidad de superar sus propios límites lo reafirma en su calidad de saber irrestricto. Así pues, cuando parecen renegar de Occidente, dichos estudiosos están siendo mucho más occidentales de lo que ellos mismos sospechan, aunque desde luego de una manera incongruente, ya que dicen lo contrario de lo que hacen⁷⁵.

Nos encontramos, pues, en el ejemplo, con que la particularidad del objeto estudiado induce a pensar en la particularidad del saber que lo estudia, al que niega como saber universal en favor de lo por él estudiado,

⁷⁴ Por citar algún ejemplo de esta extendida tendencia, cfr. Murray and Rosalie Wax, *The notion of Magic*, en *Current Anthropology* 4 (1963) 495-513.

⁷⁵ No pretendo que todo lo occidental sea modélico, ni tan siquiera bueno. Lo único que es superior de Occidente son sus modos de sabiduría (greco-romano; judeo-cristiano), y son tan superiores que incluso los críticos de Occidente han de hacer uso de ellos para criticarlo. En cuanto a la superioridad científico-técnica de Occidente, debe notarse que, aunque no tiene un valor absoluto, deriva históricamente de la superioridad sapiencial antes mencionada y que sólo cuando va acompañada de ésta es plenamente provechosa.

del mismo modo que la objetividad de lo estudiado por el científico le induce a pensarse como un objeto, y a negarse como científico o persona pensante, en favor de lo por él estudiado. Asimismo, el científico, cuando se autointerpreta como objeto, no está siendo en absoluto objeto y sí persona, contra todo lo que piensa: pues él puede pensarse como objeto sin que por ello deje de pensar, pero si fuera mero objeto no podría pensar nada. También éstos hacen lo contrario de lo que dicen.

Las razones de mi tesis no se fundan tan sólo en la evidencia de que el pensamiento no es ninguna propiedad ni fenómeno físicos y objetivables, sino en una verdad de mayor calado y que afecta al pensamiento mismo, a saber: que lo pensado por el pensamiento humano no piensa. Mi maestro, Leonardo Polo, lo expresa con esta fórmula: el yo pensado no piensa. En ella se lleva al límite, y, en ese sentido, se expresa con la máxima claridad, el principio de que no sólo los fenómenos físicos, sino cualquier clase de objeto, en cuanto que objeto, no piensa. No sólo el yo de los demás, mi propio yo, en la medida en que lo hago objeto de mi pensamiento, no es el yo que está pensando, sino un yo pensado que, en cuanto que pensado, no piensa. No se trata de que sea correcta o incorrectamente pensado: si es un yo pensado, nunca es el yo que (lo) piensa. Ese *plus* que tiene el yo pensante sobre el yo pensado y sobre cualquier objeto es lo que le permite sobrevivir a su propia negación (implícita en su objetivación), porque incluso cuando se piensa a sí mismo como lo que no es, él es quien está pensando, no lo por él pensado.

El carácter inobjetivo de la persona es tan radical que ni tan siquiera puede ser entendida como algo relativo al objeto. El objeto, en cuanto que objeto o pensado, es ciertamente relativo a la persona, y esto induce a pensar que la persona haya de ser, a su vez, relativa al objeto. Pero, al pensar así, se trasladan propiedades de los objetos a la persona, que resulta, por tanto, indirectamente reducida a algo que no es ella misma. Algo de esto sugiere el poeta cuando dice: "el ojo que ves no es/ ojo porque tú lo veas/ es ojo porque te ve"⁷⁶.

Cuando se entiende a la persona como relativa al objeto se la reduce a *conciencia*, cosa harto común en la filosofía moderna y contemporánea⁷⁷,

⁷⁶ A.Machado, *Nuevas canciones*, Proverbios y cantares I, Poesías completas, ed. M.Alvar, Madrid, 1975, 289.

⁷⁷ La conciencia o la autoconciencia es concebida como el constitutivo del espíritu, que para ellos es la persona, por la inmensa mayoría de los filósofos modernos, tanto racionalistas (Malebranche, *Recherche de la Vérité*, III, I Partie, c. I, 1; Leibniz, *Consecuencias metafísicas del principio de razón*, editado por E. Olaso, Buenos Aires, 1982, 509 final) como empiristas (Locke, *Ensayo sobre el entendimiento humano*, II, 27; Hume, *Tratado de la naturaleza humana*, II, parte II, sec. I), pero sobre todo por el idealismo alemán, a partir de Kant. El joven Schelling entendía por persona la unidad de la conciencia, y negaba la personalidad a Dios, porque sabía que no hay conciencia sin objeto (*Carta a Hegel* 4-2-1795, Plitt I, 77). Para Hegel, la personalidad es la independencia efectivamente vigente de la conciencia (*Phänomenologie des Geistes*, HW, 3, 335), o, también, la unidad de autoconciencia y conciencia (HW 16,204). En mi propuesta la persona humana no es la conciencia ni siquiera el espíritu ni el alma solos: el alma es creada y vinculada al cuerpo; el espíritu es el alma elevada; persona es la unidad destinal de espíritu, alma y cuerpo.

pero no por eso verdadera. La conciencia es una operación, la primera operación cognoscitiva de la persona, pero ni es la única operación ni las operaciones cognoscitivas agotan el ser de la persona. La persona humana *tiene* desde luego, mientras vive en esta vida, conciencia de objetos, pero no es mera conciencia de objetos. No se intenta sugerir con esto que la persona sea, además, conciencia de sí, pues ya hemos visto que el yo pensado no piensa, es decir, no se iguala al yo pensante, y en consecuencia éste no puede tener un conocimiento de sí como el que tiene de un objeto pensado. De los objetos puede tener conciencia, pero de sí misma no puede tener conciencia (objetiva), y si tiene conocimiento de sí -que lo tiene- no será un conocimiento objetivo⁷⁸, o, de lo contrario, se conocería como no cognoscente⁷⁹.

⁷⁸ La cerrazón que el objetivismo puede llegar a producir en algunas mentes quizá las aliente a responder o bien que no sabemos si los objetos (entendidos como elementos, átomos, sustancias químicas, conjuntos celulares, animales, etc.) piensan -es decir, que a lo mejor piensan sin que lo sepamos-; o bien que los objetos no necesitan saber, porque ellos son reales. En el primer caso, se atribuye a los objetos la posibilidad de auténticas cualidades ocultas -o sea, ocultas incluso a la mente, no sólo a los sentidos-, lo cual no sólo choca abiertamente con el presupuesto radical del objetivismo, sino con la naturaleza misma del objeto, que es totalmente presente al pensamiento. Eso es, no obstante, una manera de reconocer que el pensamiento no inmuta la realidad física. En el segundo caso, puesto que lo que se llama persona se reduciría a mero objeto, tampoco ella necesitaría saber nada, o, de lo contrario, no sería mero objeto. Pero entonces los científicos no tendrían por qué formular teorías ni éstas aclararían nada. No hay escapatoria: o se reconoce que el pensamiento no inmuta la realidad física y, por tanto, no es físicamente real, o -si se pretende que sea físicamente real- ni necesita conocer ni conoce nada.

⁷⁹ Ese es el drama que late en el pensamiento de Sartre, quien habiéndose dado cuenta de que la conciencia es siempre conciencia de objeto, pero no de sí misma (*El ser y la nada*, Introd. V, Trad. esp. J. Valmar, Losada, Buenos Aires, 1966, 30), en vez de ir más allá de la conciencia hacia el referente desde el que ha averiguado eso, se ha quedado en ella, con la consiguiente *mala fe* y el absurdo de proponerse lo imposible.

La persona tiene conciencia de objetos y tiene conocimiento de sí, pero ni es mera conciencia ni es autoconciencia, es decir, que ni es intrínsecamente relativa a objetos ni es conocible como objeto incluso para sí misma. Por tanto, no se trata sólo de que no deba ser objeto para los demás, sino de que no puede serlo tampoco para sí misma. Si se piensa como objeto, no se conoce como realmente es. Por eso, lo que voy a proponer seguidamente como positiva descripción de la persona no pretende ser una teoría sobre la persona, en la medida en que las teorías versen sobre objetos, sino una averiguación supraobjetiva del ser personal.

2. Características positivas.

De las precedentes consideraciones negativas, paso ahora a la descripción de algunas de las características positivas de la persona humana.

Por lo pronto, ya hemos visto que la persona trasciende todo objeto, en la medida en que es más que mero objeto y más que mera respectividad a lo objetivo, es decir, que incluso se trasciende a sí misma en cuanto que formadora de objetos, o lo que es más exacto, que trasciende su propia operación objetivante. Dicho trascender es lo que le permite someter a crítica los resultados de su operación e incluso su misma operación sin que la persona resulte anulada, sino más bien reafirmada por la crítica. La persona trasciende, por consiguiente, no sólo los objetos, sino las operaciones propias.

Lo primero, pues, que cabe decir positivamente de la persona es que no sólo es superior a los objetos y a la conciencia, sino que puede *superar o trascender cognoscitivamente* su operación objetivante, de lo contrario no podría saber que es más que objeto. En ese ser más, superar o trascender cognoscitivamente se contiene ya la indicación decisiva acerca de la persona humana.

La persona humana puede trascender activamente sus propias operaciones y sus logros: al trascenderlos los reconoce como límites, a la vez que los supera. Este trascender lo suyo implica un trascenderse a sí misma, o, lo que es equivalente, estar abierta al ámbito de la amplitud

irrestricida. En términos menos exactos, pero más asequibles, lo que afirmo es que la persona está abierta a lo infinito⁸⁰. Téngase en cuenta que el límite definitivo de la realidad finita no es tanto otra cosa finita -o límite externo-, cuanto la limitación intrínseca o el límite interno que la liga a sí misma. Si la persona es capaz de superar sus límites internos, y eso es lo que implica la mencionada autotranscendencia, es que ella está abierta por completo, no encapsulada ni encerrada en sí, sino intrínsecamente abierta sin restricción alguna.

Estar abierta a lo infinito, no es sin más ser infinita, lo mismo que ir más allá de los propios límites no es carecer de ellos, sino no ser retenida por ellos. La persona humana es intermedia entre lo finito y lo infinito: tiene límites, pero los supera. Por eso su infinitud es potencial o relativa, no actual o absoluta. La indicación decisiva acerca de la persona humana es, pues, su *activo autotranscenderse*.

Dos son, al menos, los grandes implícitos del autotranscendimiento. El primero es la libertad. No se trata de que la persona sea libre, sino más bien de que es *libertad*. O sea, la libertad no se toma aquí en el plano predicativo, como un atributo o cualidad perteneciente a la persona, sino en el orden trascendental del ser. La libertad como ser es el ser como crecimiento irrestricto: poder ser más de lo que se es; es decir, no estar predeterminado por el ser inicial, sino abierto a un ser futuro. Es obvio que eso está implícito en el autotranscendimiento.

Pero autotranscenderse, si se toma en absoluto, es una patente contradicción: ser más de lo que se es, sin otra referencia, carece de sentido, no se sabe qué quiere decir. Incluso un autotranscenderse que sólo tenga como referente el ser inicial carece también de sentido. La libertad respecto de lo que se es inicialmente, como mera libertad-de o mera independencia es, en el orden del ser, una absolutización imposible: toda independencia activa, o emancipación, depende intrínsecamente de aquello de lo que se emancipa, por lo que no se trata de un verdadero autotranscendimiento⁸¹. Autotranscenderse sólo es realmente posible si

⁸⁰ El término infinito es inadecuado por su carga histórica para señalar lo que entiendo (Cfr. mi obra *Crisis y Renovación de la Metafísica*, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Málaga, Málaga, 1997, 18-22), pero me sirvo de él precisamente para acercarme a los usos del lector, aunque llamo su atención aquí para que en adelante se esfuerce por entenderlo en el sentido de irrestricto, es decir, como aquello que ni restringe o excluye nada ni puede ser restringido o excluido por nada.

⁸¹ Schelling se percató, en parte, del problema latente en la noción de trascendencia: "todo trascendente es propiamente relativo, existe sólo en relación a algo que es transcendido". La propuesta de Schelling es que Dios es lo inmanente que se ha hecho trascendente (*Schellings Werke*, MJ, 6.Eb, 169-170). Es verdad, en efecto, que si no hay algo transcendido no existe lo trascendente. Pero se dan varios tipos de trascendencia: la del ser del mundo respecto de su esencia (imposibilidad para las causas de alcanzar el ser); la de los seres que trascienden a otros seres y pueden trascenderse a sí mismos, entre los que se halla la persona humana; y por último, está la trascendencia simple, o sea, la del ser que ni trasciende sus operaciones, ni se trasciende a sí mismo ni es transcendido por nada. Esta última trascendencia es la de Dios, la cual no es un atributo perteneciente a la esencia divina, sino una pura denominación extrínseca que le damos las criaturas al ser trascendidas por él: para nosotros Dios es trascendente, en sí mismo Dios es identidad.

existe una trascendencia absoluta, un ámbito de amplitud irrestricta al que podamos abrimos, un infinito en acto que acoja nuestro crecimiento. La libertad como ser personal no sólo ha de ser una libertad-de, sino, siguiendo la distinción de M. Scheler⁸², sobre todo y preponderantemente una libertad-para.

La libertad no puede ser entendida en la línea del fundamento, es decir, en la línea de un acto que se despliega de antes a después, dado que así es inevitable el problema de la predeterminación o premoción físicas, que la anularía⁸³. En esta línea cabe intentar que la libertad sea autofundamentación (*causa sui*, autolegislación, autogénesis, autoproducción, autorrealización⁸⁴); o, también, que la libertad sea el

⁸² En el capítulo siguiente se desarrolla esta idea con detalle.

⁸³ La doctrina de la predeterminación o premoción físicas es una interpretación de la predestinación en términos de causalidad o de la secuencia antes-después. Sin embargo, esta interpretación es errónea, pues no deja lugar a la libertad, dado que todo queda fijado con anterioridad a ella. En cambio, la predestinación, tal como aquí se propone, es la iniciativa del destino (Dios), del que emana la llamada. La antecedenencia de Dios respecto del hombre no es una antecedenencia en el tiempo ni la antecedenencia del fundamento, sino la primacía trascendental del futuro que nos llama. Dicha primacía no sólo deja lugar a la libertad, sino que la suscita.

⁸⁴ La libertad es entendida como independencia absoluta respecto de todo otro poder, pero como espontaneidad necesaria por Espinosa: ambos extremos se reúnen en la noción de *causa sui* (que repele toda posible ingerencia externa, pero interpreta como necesario el ser). En nuestro siglo Gentile definía la persona precisamente como *causa sui* (*Teoria generale dello Spirito come atto puro*, Firenze, 1938, 249). Por otra parte, la autonomía es la característica de la razón práctica y del yo nouménico en Kant. En esa misma línea, Fichte pone como primer principio la autogénesis del yo, idea que es traspasada por Schelling y Hegel al Yo o Espíritu Absoluto. En la doctrina del Marx joven, la independencia o libertad se alcanza cuando un ser se debe a sí mismo su existencia; lo que, aplicado al hombre, se consigue en la historia universal, que no es sino la producción del hombre por el trabajo humano. Por último, la concepción de la libertad como autorrealización, tan vulgarizada hoy en día, no es más que una consecuencia de las anteriormente descritas y afecta en parte incluso a autores como Kierkegaard -para quien la meta de cada hombre consiste en llegar a ser uno mismo, partiendo del *factum* de la composición, inmediatamente inconciliable para uno mismo, de finitud e infinitud en cada hombre- y como Zubiri, quien define al hombre como una realidad personal cuya vida y tarea consiste en llegar a ser su Yo, en hacer física y realmente su Yo entre cosas reales y con cosas reales (*El hombre y Dios*, Madrid, 1985, 115-129).

fundamento (sin fundamento) del fundamento⁸⁵. Pero aparte de que todas esas autofundamentaciones son meras libertades-de, y aparte de los insolubles problemas de congruencia que les afectan, queda siempre que la fundamentación no puede dar lugar por sí misma a relaciones libres ni al autotrascendimiento, ni da razón de la índole de la libertad. Por eso dije al comienzo que la persona no depende de instancias *anteriores*, lo que no excluye otro tipo de dependencia, a saber: la dependencia del futuro, y de un futuro que no se desfuturiza o agota, y en ese sentido es infinito.

Para poder entender la persona como actividad autotrascendente o libertad en el orden del ser es preciso descubrir la primacía de su referencia al futuro o destino. La persona humana es trascendida por su destino, o lo que es igual, está destinada a lo trascendente, y esa destinación es lo que le permite trascender, por su parte, los objetos y las operaciones propias. La trascendencia relativa de la persona es abierta desde la llamada de su destino absolutamente trascendente. Digo relativa, en un caso, y absoluta, en otro, la trascendencia, porque la primera (la de la persona humana) dice alguna referencia a lo trascendido, mientras que la segunda (la de lo infinito) no dice referencia alguna a lo trascendido. Bien entendido esto, se comprende que la persona humana esté llamada a autotrascenderse, o sea, a superar lo propio para abrirse y ser sancionada en su ser, de modo definitivo, por lo absolutamente trascendente⁸⁶.

Autotrascenderse tiene, pues, sentido como respuesta a una solicitud o llamada de lo infinito, es decir, del destino de la persona. El "trasciéndete a tí mismo" agustiniano sólo es inteligible como búsqueda de la inmutabilidad y congruencia de la Verdad o Dios⁸⁷, y, asimismo, el pascaliano "el hombre sobrepasa infinitamente al hombre"⁸⁸, aunque con un planteamiento extremoso y menos equilibrado, tampoco puede

⁸⁵ En *Vom Wesen des Grundes* Heidegger afirma que la libertad humana es el fundamento del fundamento y añade que, como tal, la libertad es el abismo (*Ab-grund*) del existente (Cfr. ed. V. Klostermann, Freiburg a.M., 1973, 53). Ser fundados les corresponde a los entes. La libertad del existente descubre la diferencia ontológica entre ser y ente, precisamente porque ella funda entes, pero no es fundada. Y es fundamento del fundamento, en la medida en que, desde el implícito de la diferencia ontológica, formula el principio del fundamento o razón suficiente, a saber: que todo ente tiene una razón suficiente. Es la libertad del hombre la que ha de tener una razón suficiente al tratar con entes: la libertad es el origen del fundamento (Ibid. 44). Sin embargo, en mi propuesta lo propio de la libertad no es fundar, sino destinar.

⁸⁶ Que la trascendencia, como he dicho en la nota 81, sea para Dios una denominación extrínseca (o atributo *ad extra*), no significa que sea una denominación falsa, de ahí que ahora, visto desde el hombre, me atreva a llamarlo el trascendente absoluto.

⁸⁷ *De Vera Religione* 39,72-73, PL 34, 154-155.

⁸⁸ *Pensées*, Oeuvres Complètes, Gallimard, Paris, 1969, 1207.

entenderse sin la referencia a Dios. Una autosuperación sin *Bestimmung* o destinación (Nietzsche) da lugar a un ser para la muerte (Heidegger), o a una libertad como nada (Sartre); más aún, es un absurdo o imposible en el orden del ser, pues no se puede ser más de lo que se es, de no existir un más allá (un futuro) que permita crecer y no quede mermado por dicho crecimiento (no se desfuture). Por lo tanto, el segundo implícito de la autotranscendencia es la llamada del destino o la inclusión activa en el ámbito de la amplitud irrestricta. Aunque en mi exposición esta llamada aparezca como segundo implícito, debe advertirse que en el orden real es lo primero: la iniciativa que abre realmente el orden personal pertenece al futuro infinito y absolutamente trascendente.

Los dos implícitos señalados del autotranscendimiento se sitúan en el orden trascendental del ser: la llamada elevadora del destino y la libertad como capacidad de crecimiento irrestricto. Sin embargo como la iniciativa del destino, o sea, lo primero en el orden del ser, se toma en la forma de una *llamada* hecha desde el futuro, su primacía no anula, sino que exige la posibilidad de una iniciativa subordinada, pero original, de respuesta⁸⁹. Esta iniciativa subordinada y propia de respuesta es una libertad de ejercicio, que no está en el orden del ser, sino en el del obrar. En la persona humana el ser y el obrar no se identifican y eso implica que su ser es acto potencial y su obrar es gradual. El obrar libre actualiza la potencia de crecimiento dotacional, y la potencia infinita de crecimiento hace que el obrar libre sea sólo gradual. Pero, al desarrollar activamente la capacidad de crecimiento dotacional, la libertad en ejercicio u obrar libre, por su dependencia directa del destino, activa, aunque sea sólo gradualmente, su potencia irrestricta de ser: en este sentido, en el hombre el obrar supera en

⁸⁹ La primacía y la trascendencia de Dios siendo incomprensibles en sí mismas, pueden no obstante ser entendidas correctamente, aunque no siempre hayan sido bien entendidas. Por ejemplo, Dios ha sido entendido generalmente como causa primera, lo que a mi juicio es una atribución en falso, pues convierte a las criaturas en meros medios del poder de Dios: baste con reparar en el ocasionalismo de Malebranche y en el panteísmo de Espinosa, que son consecuencias de esa mala atribución. Las indicaciones más adecuadas del modo de la primacía y trascendencia divinas son el "en él vivimos, nos movemos y existimos" de s. Pablo (*Actus Apostolorum* (AA) 17, 28), el "*interior intimo meo, superior summo meo*" de Agustín (*Confesiones* III, 6,11, PL 32, 688) y, si se ilumina desde las dos indicaciones anteriores, la sugerencia de R. Tagore de que Dios abre las flores por dentro (*La cosecha*, 18, *Obra Escogida*, trad. Z.Camprubí, Bilbao, 1964, 237-238). Dios es la realidad que hace real a toda otra realidad, sin pérdidas, sin convertirla en medio o causa segunda, sin quitarle su novedad y propiedad, sino antes bien dándole el vivir, el moverse y el ser por sí mismas.

cierta medida al ser⁹⁰. Y eso es lo que he denominado autotrascendencia activa.

Reuniendo ahora los implícitos de la autotrascendencia, la persona humana puede ser descrita positivamente mediante dos características inseparables, aunque distinguibles, como las dos caras de una misma moneda: libertad y destinación. Respecto a los límites de su obrar, la persona humana es gradualmente libre; respecto a lo infinito, está destinada. Por un lado, la libertad de la persona, tanto en su ser como en su obrar, brota de la infinitud de su destino: ella no es infinita en acto, pero está llamada por lo infinito en acto, y eso le abre la posibilidad de superar gradual, pero infinitamente sus propios límites. Por otro lado, la destinación de la persona humana no es fatal, sino libre, porque su sentido concreto viene marcado por la activa superación, o no, de sus propias limitaciones. La persona humana es, pues, libertad destinal y destinación libre: la libertad destinal es libertad respecto de nosotros mismos, la destinación libre es libertad respecto del destino. Pero en ninguno de los casos se trata de una libertad de elección, como la que se ejerce sobre los medios de nuestras acciones, pues no nos cabe no estar destinados al infinito ni desligarnos por entero de nuestro ser. Es, más bien, una libertad trascendental, por la que somos responsables del sentido congruente o incongruente de nuestra destinación e indirectamente del ser futuro que recibiremos; podemos superar nuestras limitaciones o aferrarnos a ellas, pero el ejercicio de esta libertad nos vincula internamente, de manera que, según sea ese ejercicio, *seremos* congruente o incongruentemente abiertos a lo infinito, sin que podamos nunca dejar de estar eternamente referidos a él.

En cuanto que llamada, la persona humana es «otra» que su destino, o, lo que es igual, está destinada a ser «otra» que ella. Por esta vía venimos a dar con una nueva característica de la persona humana, a saber: la alteridad. Dicha característica es altamente compleja y requiere una especial atención para captarla y describirla.

⁹⁰ Sin embargo, el hombre no se da nunca a sí mismo el ser. Tanto el ser inicial o dotacional como el definitivo o sancional le son dados al hombre. En ambos casos su ser es libertad o acto creciente, pero el acto creciente inicial es sólo proyecto que nuestro obrar acrece o decrece, mientras que el acto creciente sancionado es consolidado y guiado por el obrar divino. Como proyecto que depende de nuestro obrar, el punto de referencia de nuestra libertad es, en primer lugar, el destino como Verdad, y, derivadamente, el perfeccionamiento del mundo y de los otros, que por la recepción activa del dar (y perfeccionamiento) de nosotros mismos seamos capaces de aportar.

La persona es alteridad trascendental. No es simplemente algo distinto dentro de un género, es decir, una especie o un individuo, ni tampoco es un predicable, o sea, algo lógicamente distribuible entre muchos, aunque de distintas maneras para cada uno. En ese sentido decía yo, al principio, que la persona no era definible. Cuando ahora digo que la persona es alteridad trascendental, no pretendo definir o englobar a la persona dentro de otros términos más amplios, sino hacer uso del lenguaje de manera que indique al intelecto de quien me lee lo que está por encima del lenguaje. En efecto, mi enunciado parece hablar en términos generales: «la persona es», digo, y esto es concesión necesaria al lenguaje, del que me he de servir para comunicar mi pensamiento. La expresión parece suponer o bien que existe una sola persona, o bien que, si existen muchas, tienen una esencia en común. Pero lo que añado a continuación es justamente lo contrario: «alteridad trascendental», o sea, que es radicalmente otra o diferente, que cada persona es un irreductible. La dificultad de lo que pretendo sugerir estriba básicamente en que el término «persona» es un nombre común, mientras que lo que con él se señala sólo puede ser recogido en verdad con un nombre propio inconfundible, que el lenguaje humano no está en condiciones de dar.

Lo que intento decir cuando afirmo que la persona es alteridad, y alteridad trascendental, es que cada persona es radicalmente «otra», o sea, diferencia inconfundible⁹¹. No es simplemente «otra más» entre muchas, sino prístinamente otra. Esta diferencia inconfundible, siempre nueva y a

⁹¹ Aunque parezcan existir algunas coincidencias terminológicas con el pensamiento de Lévinas, muy sugerente por cierto, la verdad es que existen notables diferencias entre mi propuesta y la suya. Señalaré algunas, a título de ejemplo. Para Lévinas el Otro por antonomasia es la trascendencia (Dios), mientras que en mi propuesta sólo las criaturas son «otras»: otras que Dios y otras que las demás criaturas. Dios no es Otro, Dios es la identidad *de* la que se diferencian las criaturas, pero él mismo no se diferencia de nada. Además, en mi propuesta no es lo otro lo que abre la clausura del Yo, sino la persona la que se hace otra y así abre un lugar en sí misma para lo otro: el conocimiento es donación de la condición de acto a lo conocido, otorgamiento de la misma altura y rango (igualdad) del conocer a lo conocido. La alteridad (que es cada persona) es activa tanto al conocer como al amar, si bien en el primer caso su actividad sea unilateral y, en el segundo, sea común. Además, el otro en Lévinas está presente como precepto y como responsabilidad previas a la libertad, por lo que la coexistencia no es donal ni recíproca: su alteridad es enigmática, predeterminante y –en cierto sentido– negadora del Yo. Por oponerse frontalmente a la metafísica subjetivista de la modernidad, Lévinas cae en un peculiar moralismo que obscurece la novedad creativa de la persona. La diferencia entre el precepto y la llamada radica en que el precepto separa, marca diferencias, mientras que la llamada une. La llamada destinal incluye lo característico del precepto (carácter vinculante), pero el precepto no incluye lo característico de la llamada (participación en la vida divina). La moral no puede ser lo primero, lo primero y lo más alto es el dar, tanto por parte de Dios como por parte del hombre.

estrenar, es abierta desde la irrepitibilidad de su destino. Cada persona es llamada en propio por lo infinito, y en lo infinito no cabe la repetición. Como la llamada del destino hace ser a la persona, establece entre ambos una comunicación directa e irrepitible. Esta relación directa con su destino garantiza a cada persona un ámbito exclusivo, pero no necesariamente excluyente, a saber: la intimidad. Dicho ámbito es inaccesible desde fuera, pero no es necesariamente cerrazón; en la medida en que es relación con lo infinito o, mejor, con el ámbito de la amplitud irrestricta, puede ser abierto desde dentro, a iniciativa personal. De acuerdo con ello, la persona es intimidad o diferencia radical o alteridad trascendental.

Los medievales apuntaban a dicha alteridad o carácter irrepitible cuando mencionaban como característica de la persona la *incomunicabilidad*, pero lo hacían de modo defectuoso por no elevarla al plano trascendental, sumiéndola en meras consideraciones lógicas. Ante todo, en vez de considerarla por encima de los géneros, incluían a la persona bajo el género substancia, de lo que se derivaba una noción de persona como *cosa u objeto* de especial naturaleza, a saber, de naturaleza racional. Por otra parte, la incomunicabilidad era entendida según la unidad⁹² y calificaba directamente a la substancia, de manera que venía a reforzar el carácter ya de por sí aislado de la misma, dando como resultado la inseidad de la persona, que quedaba incomunicada o separada en un mundo aparte, de cuya reclusión sólo podía salir impropia o *per accidens*.

La alteridad trascendental no sucumbe a sí misma, como la mera alteridad lógica u objetiva. Lo objetivamente «otro» se reduce a una juxtaposición de «mismidades»: «otro» es algo uno consigo mismo, pero separado de otro algo también uno consigo mismo. La alteridad lógica no es más que distribución de mismidades; en tal sentido sucumbe, pues, a la mismidad. En la alteridad objetiva o lógica, lo «otro» está cerrado y separado de cualquier otro «otro», hasta el punto de que el tránsito hacia lo «otro» lleva consigo alienación o pérdida de lo propio. En cambio, la llamada que otorga a la persona su irrepitibilidad la destina, a la vez, al

⁹² Cfr. Tomás de Aquino, *In I Sent.*, dist.25, q.1, a.1 c y ad 6. En nuestros días, Zubiri ha trasladado la incomunicabilidad, que Tomás de Aquino reservaba para la persona, a todo lo real (*Sobre la Esencia*, Madrid, 1963, 484-486). Incluso si se entiende la incomunicabilidad zubiriana como irrepitibilidad -que no son lo mismo-, es preciso tener en cuenta que una irrepitibilidad de todo lo real captable en impresión inteligente-sentiente sería la irrepitibilidad de lo fugaz o en movimiento (contingencia) en que decae el despliegue del fundamento, mientras que la de la persona es la irrepitibilidad de lo perenne o eternamente llamado por el destino.

ámbito de la amplitud irrestricta, invitándola a autotranscenderse, pero sin pérdida de su intimidad. En la alteridad trascendental el núcleo irreductible y prístino se hace otro y se entrega a lo otro, sin perder su irreductibilidad y ganando en amplitud irrestricta. Por eso digo que no sucumbe a la mismidad o, en este caso, a sí misma. Si sucumbiera a la mismidad, no sería trascendental, quedaría incomunicada, aislada, encerrada en sí como diferencia, o sea, incurriría en solipsismo insuperable.

Pero la alteridad trascendental es una alteridad activa o un acto alterizante. La llamada hace inconfundible a cada persona, ante todo porque la hace «otra» que su destino: si no la hiciera, como digo, «otra» que su destino, no podría estar llamada por él. Pero, a la vez, la llamada es invitación a hacer de la amplitud irrestricta la vida de la persona, o sea, a que la persona humana se haga «otra» respecto de sí. Hacerse otra respecto de sí no es alienarse, sino abrirse a lo «otro» y poder unirse con lo «otro» ampliando irrestrictamente su ser, en vez de perderlo. La persona se abre a lo «otro» como acto de entender, cuando se hace noticia suya en acto, otorgando a lo «otro» un lugar en el propio acto (de entender) y acogéndolo como «otro» cabe sí. Y se une con lo «otro», cuando otorga a lo «otro» la iniciativa de un acto en común. En el primer caso, de un acto se hacen dos (el del inteligente y el de lo entendido), sin perder la unidad; en el segundo, de dos actos se hace uno (el acto de amar), sin perder la dualidad⁹³. Ni el inteligente en acto deja de ser por tener un inteligido en acto, ni el amante en acto por donarse al amado en acto, antes bien en ambos casos se incrementa o amplía irrestrictamente su acto. En este sentido, trascenderse a sí mismo es entregarse a la ampliación irrestricta de lo propio, o lo que es igual, abrirse al destino. Por decirlo con términos menos apropiados pero más sugerentes, la alteridad trascendental que es la persona está llamada a vivir una vida infinita, sin que sea vaciada o anulada su diferencia radical.

⁹³ La hermosa descripción del amor hecha por Pieper como afirmación del ser del amado (*Las Virtudes Fundamentales*, ed. Rialp, Madrid, 1990, 435 ss.) se queda un poco corta respecto de lo que debe entenderse por amor. En efecto, la afirmación complacida del ser del amado puede anteceder, acompañar o seguir al amor, pero es unilateral: es un acto inmanente del entendimiento amante o de la voluntad inteligente. En cambio, el amor estriba realmente en la creación en común de un acto conjunto, previamente inexistente, y unitivo. Hay incremento de realidad en el amor consumado tanto para el amante como para el amado, no así en el entender amante, que es sólo incremento del cognoscente, no del ser de lo amado. Pero adviértase que el amor de que hablo es un amor trascendental, del cual los hombres participamos sólo por gracia sobreelevante.

De todo lo dicho se sigue que la alteridad trascendental no excluye de sí, como ocurre con la meramente lógica, a otras alteridades, sino que subsiste y existe-con ellas. Subsistir es, por una parte, no sucumbir a la mismidad, sino ser siempre *más* y, así, no disolver la alteridad ni ser disuelto por la alteridad, coexistiendo con ella. Por otra parte, subsistir es mantenerse activamente ante la llamada del destino: un futuro inagotable garantiza la perennidad de la respuesta personal. Subsistencia no significa, pues, substancialidad, sino, en el caso de la persona humana, actividad sin término relativa al destino. Mas la persona no sólo subsiste, sino que, como ya adelanté, está llamada a abrirse y donarse a otras alteridades: ante todo al destino o ámbito de la máxima amplitud, y por ello mismo, sin restricción, a toda otra alteridad. Como alteridad activa, la persona es, además de subsistencia, coexistencia: la relación a «otro» le es intrínseca. Una persona sola "sería una tragedia ontológica. Y una tragedia ontológica es imposible: lo último, lo más importante no puede ser lo trágico"⁹⁴. Compromiso y donación son las actividades características de la persona, que no se diluye o pierde al futurizarse o al entregarse, antes bien subsiste y coexiste, siendo así persona⁹⁵.

En resumen, la persona es libertad destinal o destinación libre, intimidad o alteridad irreductible, y alteridad activa o subsistencia y coexistencia, o, en una sola expresión: diferencia trascendental, es decir, capaz de toda diferencia. Por donde viene a apreciarse su separación radical de la existencia mundana, o ser metafísico, que es persistencia y causalidad, es decir, ser como fundamento, no como destinación libre.

Conviene destacar, para los efectos perseguidos en este capítulo, que, mientras que los diferentes objetivo-lógicos se excluyen unos a otros, poniéndose fuera los unos de los otros, las diferencias no anulan a la diferencia trascendental, antes bien la diferencia trascendental, al ser activa o subsistente y coexistente, puede hacer suyas toda clase de

⁹⁴ Leonardo Polo, *Presente y futuro del hombre*, Madrid, 1993, 177.

⁹⁵ Hegel supo ver algo del carácter relacional de la persona, al subrayar la necesidad de reconocimiento para su existencia (cfr. *Phänomenologie des Geistes*, HW 3, 465; *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften*, HW 10, 221, 307). Sin embargo, su propuesta se mueve en el plano objetivo y predicamental (cfr. *Grundlinien der Philosophie des Rechts* §§ 35, 40, HW 7, 93,98), pues el reconocimiento se ha de realizar en términos de conciencia. La coexistencia que, en cambio, se propone aquí no rechaza la conciencia, pero la supera, por cuanto el reconocimiento puede no existir, aun existiendo la persona (caso de los abortos de escasas horas o días), mientras que la persona tal como la propongo es ser-con, aunque no se la pudiera reconocer. El reconocimiento es extrínseco y *a posteriori*, mientras que el ser-con es intrínseco y *a priori* (dado que lo otorga Dios).

diferencias. Naturalmente, el modo de hacer suyas las diferencias es muy diverso según de qué diferencias se trate. Respecto del destino, respecto del cual es una alteridad inferior, la persona humana hace suya esa diferencia en el modo de quedar sancionada por él, según hayan sido sus propios actos, dado que dicha sanción no la disuelve, sino que la perpetúa para toda la eternidad. Respecto de otras personas humanas, cada persona hace suyas las diferencias, abriendo y estableciendo una comunidad progrediente (o retrogrediente) hacia el infinito o destino, en la que tampoco queda anulada la propia diferencia. Por último, respecto del mundo, la persona puede coexistir con él, haciendo unilateralmente suyas las diferencias de éste, sin que, al contrario de lo que ocurre en el caso de la coexistencia personal, haya reciprocidad por parte del mundo. Coexistir es existir como diferente con lo diferente.

3. La viabilidad del ser humano.

La recién descrita índole de la persona como alteridad o diferencia trascendentales hace posible entender la viabilidad de un ser tan complejo como es el hombre.

Si el hombre no fuera una persona, es decir, si no admitiera en su propio ser la diferencia hasta el punto de no ser eliminado por ella, si su ser no fuera subsistir y coexistir, él mismo no sería viable. Porque en la descripción del hombre aparecen dos características muy diferentes: la animalidad y la racionalidad. La diferencia entre cuerpo y alma puede haber sido malentendida en muchas ocasiones –al confundir diferencia con contradicción u oposición–, pero no exagerada. La tensión diferencial entre el mundo de la necesidad, representado por las causalidades físicas, y la libertad sería inconciliable, si el ser personal del hombre no fuera capaz de toda diferencia, incluso de una diferencia mayor que ésta, a saber: la diferencia con Dios. Dios, de quien difiere sumamente toda criatura, es, con todo, el destino del hombre, pero sólo puede ser destino del hombre, si el hombre es capaz de él, es decir, capaz de aquél de quien difiere máximamente toda criatura y, por consiguiente, el hombre mismo.

Por ser persona, el hombre no es meramente existente, sino coexistente, y gracias a ello admite en sí una alta complejidad. No digo que el hombre coexista consigo mismo ni con su cuerpo -lo que constituiría un sinsentido-, sino que, si su ser no fuera capaz de toda diferencia o, lo que es igual, de coexistir con Dios, no sería capaz de ser unitariamente hombre, porque las diferencias cuerpo-espíritu, mortalidad-inmortalidad, temporalidad-atemporalidad, particularidad-universalidad, sensibilidad-inteligencia, pasiones-razón, necesidad-libertad, etc., harían imposible todo proyecto humano que no fuera la ruptura de esa unión de diferentes, a veces aparentemente incompatibles, que o bien encarcelaría al alma en el cuerpo, o bien tiranizaría al cuerpo con el alma. Pero si el hombre es persona, o diferencia trascendental, puede incluir en sí esas diferencias sin quedar anulado por ellas, antes bien haciéndolas suyas, es decir, haciéndolas expresiones de la diferencia irreductible que él es. La persona, con todo, no es un tercero entre el cuerpo y el alma, sino aquella referencia de ambos al destino, que la hace capaz de toda diferencia.

El hombre no es un ser quieto, estabilizado, asentado, no es una substancia⁹⁶, según suele entenderse esta noción, sino un ser inquieto, en devenir, por hacer, un acto creciente o, en otras palabras, un ser en proyecto, que se alcanza en su destino. Ser en proyecto no significa aquí "falta de ser"(Sartre), ni tampoco "preserse ya" o ser ya "lo que aún no es" (Heidegger), sino estar llamado a ser más de lo que se es, y, por tanto, no ser todavía lo que se será. Ser en proyecto implica, de entrada, que el hombre no es idéntico consigo mismo ni está llamado a serlo. Sólo Dios es idéntico. Pero hay al menos dos maneras de ser sin ser idéntico, es decir, sin que el ser y el hacer se identifiquen: una consiste en ser más de lo que se hace, y otra en ser menos de lo que se hace. La primera, cuya fecundidad activa es decreciente respecto del ser, corresponde al ser del mundo; la segunda, cuya fecundidad activa es creciente respecto del ser inicial, corresponde por lo menos al ser humano⁹⁷. Dicho en términos

⁹⁶ Discrepo, pues, de la concepción de la persona humana de R. Guardini (Cfr. *Mundo y Persona*, trad. F. González Vicen, Madrid, 1963), quien después de alinearse junto a s. Agustín (183), sostiene de modo no muy consecuente que la persona consiste en el acuerdo consigo mismo, en el reposo en sí mismo, en la autoposición (186-187). También Zubiri, cuyo substantivismo es incompatible con mi propuesta, define a la persona como autoposición trascendental (*Sobre la Esencia*, 503-504).

⁹⁷ Lo más alto y relevante en la criatura primera, o criatura «mundo», es el comienzo: su ser es comienzo que ni cesa ni es seguido, comienzo *in aeternum* o persistencia. Lo más alto y relevante en las criaturas segundas o elevadas (criaturas espirituales) es el destino o futuro: su futuro no se desfuturiza, es futuro *in aeternum* o subsistencia. La diferencia entre ser comienzo y estar futurizado se muestra también en sus desarrollos: lo primero permite un desarrollo autárquico, pero decadente (respecto del comienzo), lo segundo permite crecer irrestrictamente; lo primero viene directamente de Dios, lo segundo va también directamente a Dios; la relación de lo primero con Dios es de exclusiva dependencia, la relación de lo segundo con Dios es, además, de destinación libre.

aristotélicos, aunque no sea ésta una doctrina de Aristóteles, el acto de ser del mundo es superior a su potencia, en cambio el acto de ser del hombre es inferior a su potencia, puesto que es *capax Dei*⁹⁸.

Desde las precedentes consideraciones cabe aclarar algo la complejidad del proyecto humano. Ante todo, el hombre es inidéntico, o sea, diferencia en el orden del ser, dualidad de ser y esencia. No se trata de dialéctica u oposición alguna, sino de real diferencia interna. No hay en esto ningún drama ni ruptura interior, como todavía ocurría en Kierkegaard. Lo que acontece es que la unidad del hombre no es simple ni inmediata: la unidad la consigue sólo en su destino, o en referencia a él mediante la destinación. Por ser dualidad interna admite el hombre la composición de diferentes; por ser acto creciente, la unidad de los componentes reviste la forma de una integración destinal de tales diferencias.

Más en concreto, y a diferencia del ser del mundo, que es un solo acto trascendental, en el hombre se han de dar dos actos trascendentales, como veremos en el último capítulo. Pero, además, el hombre es también su esencia, alma y cuerpo, y está llamado a serlo en congruencia y unidad destinal. El cuerpo, siendo en sí mismo un trozo del cosmos (un efecto tricausal) formado por el alma, ha de ser elevado en el hombre a la categoría de lo trascendental. Pero esa elevación es problemática, pues ahora lo es sólo como proyecto, o sea, en la forma y medida en que el cuerpo sea asumido por la persona en su proceso de libre destinación. Si el alma humana no fuera además persona, es decir, si no estuviera destinada a lo infinito, no podría elevar al cuerpo a la categoría de lo trascendental; pero, si el alma humana no estuviera unida al cuerpo, la destinación del hombre no estaría vinculada a un proceso temporal. El proyecto personal humano es un proceso de crecimiento que asocia consigo la temporalidad y cuya meta trasciende tanto al alma como al cuerpo, permitiendo una

⁹⁸ Nótese que en el hombre la potencia es superior al acto, porque es potencia de un acto superior e infinito (Dios), que es distinto de su ser y que lo llama destinalmente, mientras que en el mundo la potencia es inferior al acto porque es potencia respecto de su propio ser.

integración, por elevación activa, de ambos diferentes en relación al destino⁹⁹.

La elevación operada por la llamada destinal sobre el cuerpo humano cambia, por un lado, su relación de dependencia con el mundo por una relación perfectiva del mundo. Sin dejar de ser un trozo del cosmos formado, el cuerpo humano no se reduce a ser sólo eso, sino que se convierte en una potencia de mejora del mundo, al poder asociarlo al destino personal, que el mundo no tiene.

Pero, por otro lado, dicha elevación cambia también la disposición interna del propio cuerpo. El cuerpo humano, como todo organismo viviente, tiene una dimensión específica y otra individual, ambas indispensables para la vida orgánica. Sólo que en el hombre el orden biológico, según el cual el individuo está sometido al servicio de la especie, se invierte, y es la especie la que se pone al servicio de la persona. Al asumir la persona al cuerpo, hace suyas las diferencias individuales y pone las posibilidades de la especie a su servicio. La individualidad orgánica, tanto en sus facetas positivas (posibilidades diferenciadoras, entre ellas el sexo propio) como en las negativas (defectos o disfunciones), es convertida en ocasión para la expresión de la diferencia personal irreductible según el ejercicio de cada libertad en orden al destino (aceptación, aprovechamiento, mejora, o sus contrarios). En cuanto al aprovechamiento de la especie por la persona, conviene advertir que dicho aprovechamiento no suprime ni agota la especie, sino que también la eleva.

Siendo, como he dicho, capaz de Dios o de lo infinito, una sola persona humana podría agotar todas las posibilidades de la especie, si en su propio cuerpo no fuera elevada por ella la especie a la categoría de potencia de individuos personales. La especie es convertida así en la

⁹⁹ La unidad dotacional de alma y cuerpo faculta a la primera para ocuparse de tareas corporales, y al segundo para expresar sensiblemente los actos espirituales. Pero la integración exigida por la destinación personal reclama una espiritualización del cuerpo y una corporalización del espíritu hechas de tal manera que cada uno respete la naturaleza del otro. Así, siendo los actos del espíritu (entender y amar) actos inmanentes de suyo y trascendentes respecto del cuerpo, pueden y deben tener, no obstante, una manifestación operativa en el cuerpo que sea adecuada a la naturaleza del espíritu. Y viceversa, las tareas corporales han de ser espiritualizadas de tal manera que no quede menguada ninguna de sus características propias y efectivas. Esa mutua adecuación y respeto garantiza que, si bien se integran en unidad, no por ello haya de confundirse la manifestación sensible con el acto del espíritu: los actos del espíritu, repito, son inmanentes y trascendentes, sus manifestaciones, en cambio, aunque sean signos de tal inmanencia y trascendencia, son, en cuanto que sensibles, transitivas y predicamentales.

posibilidad de una comunidad o coexistencia entre personas humanas. Al ser elevada, la especie se transforma en una fuente de «tipos» humanos diferentes, que son personalmente asumibles y modulables y que han de ser compatibilizados entre sí en una libre convivencia interpersonal, de manera que todos puedan obtener aquel desarrollo o crecimiento, en el plano de la habitación mundana, que los haga dignos de alcanzar congruentemente su destino. A diferencia de lo que en el reino animal son las variedades, en el hombre los «tipos» son posibilidades de la especie en tanto que elevada por la persona, por lo que en ellos lo biológico y lo histórico se interpenetran. Hay una tipología humana de pueblos y culturas, y dentro de ellos roles humanos diferentes dan lugar a tipos de hombres diferentes; e incluso en el ejercicio de esos roles la humanidad (biotipo, carácter, inteligencia y voluntad) de cada persona puede y suele crear distintos tipos humanos, que generan líderes, modas, o verdaderos prototipos.

De todo lo cual resulta que la persona humana es una persona encarnada cuya integración de diferencias está referida de manera distinta a tres coexistencias: la coexistencia con Dios, la coexistencia con el mundo, la coexistencia con los otros seres humanos, es decir, de la misma especie¹⁰⁰.

Queda en el aire, sin embargo, una cuestión importante: si la persona es diferencia irreductible, ¿qué sentido tiene que haga suyas diferencias inferiores? ¿qué le pueden aportar éstas, o qué falta le hacen? La solución no es simple, aunque los criterios de la misma han sido ya avanzados. Que la persona sea irreductible no impide, antes bien requiere la llamada a ser

¹⁰⁰ En *Ich und Du* M. Buber ha descrito también diferencias entre los referentes de la persona: entre el Ello (mundo objetivo) y el Tú, y entre el Tú humano y el eterno. Existen ciertamente algunas afinidades entre la doctrina de Buber y lo aquí expuesto. Sin embargo, en mi propuesta el encuentro no es lo primordial, sino la llamada; paralelamente la presencia y la centralidad no es lo más importante en la jerarquía del ser, sino el futuro y su excentricidad, que lleva no al Yo humano, sino al autotrascendimiento. Por otra parte, calificar a Dios de Tú eterno -cosa que ya había hecho Renouvier en el siglo pasado y que han hecho también en el presente G.Marcel- es, en cierto modo, centralizar al Yo humano. De hecho, en Buber la relación Yo-Tú parece tener su iniciativa en el Yo humano: primero se pronuncia el Tú y luego se le oye. En cambio, el orden que yo sugiero es distinto: primero somos llamados, luego buscamos a Dios, después Dios nos sale al encuentro y finalmente, le escuchamos o no. La iniciativa es de Dios, y esa iniciativa nos crea como Personas. Por otro lado, la relación Yo-Tú sienta una reciprocidad, según Buber, que parece ser natural y en cierto modo paritaria, pues propone una consubstancialidad Dios-hombre. Contra lo que parece sostener Buber, la relación personal humana es una relación de dependencia respecto del destino: aceptar o no la iniciativa del destino y merecer así su sanción es la libertad del hombre para con él.

más de lo que es, a moverse en el ámbito de la amplitud irrestricta. La respuesta a esa llamada es libre, pero no prescindible ni arbitraria, sino que es tan vinculante y real como la llamada misma. Pues bien, lo que hacemos de nosotros mismos, con el mundo y con los demás constituye justamente nuestra personal destinación. Nosotros no podemos arrebatarnos por nosotros mismos nuestro destino, pues nos trasciende: tan sólo podemos merecer su sanción, según sea nuestra libre destinación a él, es decir, según ejerzamos la libertad (que somos) respecto de lo que no es nuestro destino (mundo, otros, corporalidad, operaciones espirituales), pero está a nuestro alcance. El trato que damos a nuestros semejantes e inferiores será la medida del trato que recibiremos por el destino, y por tanto de lo que seremos. Las diferencias inferiores sirven, pues, como medios de destinación a la diferencia trascendental que somos: al hacerlas nuestras, podemos o bien erigirnos en su medida, haciendo de nuestros límites sus límites, o bien autotranscendernos y, así, incluirlas congruentemente en el ámbito de la amplitud irrestricta.

Con esta aclaración se puede vislumbrar la gran complejidad, antes aludida, del proyecto destinal humano. Su relación con el destino, y, por tanto, consigo (con su ser futuro), está condicionada (meritoriamente) por el modo de relación que tenga con sus semejantes y con el mundo, relación ésta que, a su vez, viene mediada por el desarrollo e integración de las facultades corporales y operaciones espirituales. Pero el desarrollo e integración de las operaciones espirituales y corporales han de conseguirse en su ejercicio respecto de los demás y del mundo. Y, asimismo, el modo de relación libre que guarde con su fin o destino orienta el modo de relación que ejerce con todo lo demás y consigo mismo. Tal complejidad no es sinónimo de confusión, pues en todas estas relaciones impera el orden. El orden hace accesible al método humano su propia complejidad, que ha de ser investigada no analítica, sino sistémicamente¹⁰¹.

El orden es introducido por la llamada del destino: el hombre es llamado a hacerse otro, a vivir una vida infinita, que él no puede conseguir, pero sí merecer. El merecimiento no es sino la respuesta congruente a esa llamada, que debe de ser ejercida a la vez como un crecimiento integrador respecto de sí y como una coexistencia perfecta

¹⁰¹ El método sistémico ha sido usado y expuesto por L. Polo en *¿Quién es el hombre?*, Rialp, Madrid, 1991, 42-74. J. Choza, en su *Manual de Antropología filosófica*, Rialp, Madrid, 1988, 17-20, propugna un método sintético, que quizá apunte al de L. Polo, pero que presenta como mera combinatoria de métodos.

respecto del mundo y respecto de los demás. La intrínseca relación de nuestro cuerpo con el mundo y con la especie humana es lo que vincula nuestro crecimiento perfecto a la coexistencia mundanal y humana.

En resumen, la tesis central de esta parte del capítulo es que si el hombre no fuera capaz de Dios, es decir, de subsistir ante lo infinito sin ser aniquilado, de coexistir con Dios, no sería capaz de *ser espíritu y cuerpo*¹⁰². Pero si es capaz de la diferencia máxima, si es diferencia trascendental, entonces puede hacer suyas cualesquiera diferencias, y haciendo suyas esas diferencias destinarse a lo infinito.

Como era el propósito de este capítulo, hasta aquí no he hecho otra cosa que proponer una noción descriptiva de la realidad de la persona humana, que es -a mi juicio- lo primero que ha de hacerse. Para terminar, empero, he de advertir que una cosa es la realidad de la persona y otra el problema de su reconocimiento objetivo. Con anterioridad he indicado que hay quienes confunden la persona con sus manifestaciones sensibles, de tal manera que cuando no se dan éstas estiman como inexistente aquélla. Estos confunden el problema del reconocimiento objetivo con el de la realidad de la persona. Si cuando no hay manifestación sensible de la trascendencia personal no hubiera persona, entonces la persona sería sólo una propiedad transitoria de ciertos organismos vivos: durante el sueño o bajo la acción de la anestesia, por ejemplo, no seríamos personas; no digamos ya en el caso de los dementes, de los no nacidos, etc. Como creo habrá quedado claro a lo largo de mi exposición, la persona es una realidad trascendental, un acto creciente suscitado por la llamada del destino. Ahora bien, ni la llamada del destino ni la realidad trascendental de la persona (libertad, intimidad, subsistencia y coexistencia) son en sí mismas sensibles u observables. Por eso la persona humana no se reduce a sus manifestaciones físicas, como pretenden ciertas corrientes de raigambre empirista u objetivista. Pero entonces ¿cómo reconocer la existencia de una persona, si la persona como tal es inobservable? Insisto: éste es un problema claramente distinto del del ser de la persona. La solución a tal problema viene dada, en mi propuesta, por la noción adecuada de persona humana: la iniciativa de la que surge la persona corresponde a la llamada del destino, y siendo la persona humana espíritu-

¹⁰² Aunque el hombre sigue siendo siempre *capax Dei*, incluso después del pecado, sin embargo la no activación congruente de esa capacidad por desobediencia al precepto divino lo hizo inviable como hombre, y eso es la muerte, para cuya superación ha resultado conveniente una nueva iniciativa divina.

corporal, es la llamada del destino lo que hace emerger a la persona humana entera en su peculiar corporalidad y espiritualidad¹⁰³. Por lo tanto, el signo externo necesario y suficiente para reconocer a una persona es la existencia de un organismo humano, pues -aunque sus operaciones a veces no manifiesten la trascendencia de aquélla- si existe un organismo humano, es que ha habido una llamada del destino. Pero esto no justifica que se reduzca el ser humano a la condición de mero organismo biológico, ni que se distinga entre persona y ser humano¹⁰⁴: que cuerpo y alma sean distintos no impide que sean unificados destinalmente como una persona o ser humano.

¹⁰³ La creación del alma y la llamada del destino no crean el cuerpo, pero sí lo hacen humano. La humanización completa del cuerpo, de la que hablaré más adelante (c. IV), consiste en hacerlo apto para el destino personal. Un cuerpo humano es un cuerpo formado por el alma y llamado por Dios. Naturalmente, Dios hace humano a cada cuerpo cuando crea su alma y cuando llama a ambos a destinarse -lo que es simultáneo con la concepción-. Pero eso no implica que Dios cree al cuerpo ni que lo llame directamente, sino que lo llama a través del alma, del mismo modo que lo forma al crear el alma. Con todo, es cierto que Dios llama al cuerpo destinalmente asociándolo a su llamada, que afecta al hombre entero. El cuerpo queda implicado por la llamada. La llamada dirigida a los cuerpos de Adán y Eva es transmitida mediante su unión carnal a los cuerpos de los hijos en la forma de aptitud o ineptitud para la plena destinación humana. Por tanto, los hombres en cuanto que corpóreos somos colaboradores de la llamada destinal de Dios, la cual se comunica aptitudinalmente por vía de generación.

¹⁰⁴ Aunque estoy de acuerdo con la solución propuesta por J.V. Arregui, en el trabajo ya citado *-La importancia de ser humano-*, al problema del reconocimiento de la persona, no acepto su confusión de la cuestión del ser personal con el problema de su reconocimiento, latente en sus planteamientos (49 y 57). Cuando sólo se admite como real y cognoscible lo sensible, cual es el caso de cierto empirismo, el signo se confunde con la realidad, y la persona queda reducida a determinados comportamientos, como el habla o las acciones prácticas, o sea, en última instancia a lo corpóreo, anulándose su valor trascendental. Al distinguir entre persona y ser humano, reservando el concepto de persona para las acciones racionales y el de ser humano para el organismo biológico, y otorgando al organismo el papel fundamental (ser), en tanto que se relega la persona al plano predicamental (obrar), como hace el mencionado autor, no sólo no trata adecuadamente el ser personal, sino que acepta subrepticamente el planteamiento empirista y da pie al reduccionismo del hombre a la biología. En mi propuesta, por el contrario, persona humana y ser humano coinciden sin fisuras y sin tener que aminorar ninguna de sus dimensiones en favor de la otra, en la medida en que el cuerpo es elevado por la persona al rango trascendental.

CAPÍTULO III:

AVATARES DEL YO Y LIBERTAD

Sumario: Introducción. I.- Los avatares histórico-filosóficos del yo. II.- Los avatares reales del yo. III. Las exposiciones de la libertad; III.1. La libertad en referencia al mundo; III.1. a) *Las exposiciones del yo respecto de la esencia del mundo*; III.1. b) *La exposiciones del yo respecto del ser del mundo*; III. 2. La libertad respecto del hombre; III.2. a) *Los avatares del yo respecto de los otros hombres*; III.2.b) *La libertad respecto de sí mismo*; III. 3. La libertad en referencia a Dios. IV.- Conclusión.

Introducción.

Buscar el rigor y la precisión en el uso filosófico del lenguaje es, sin duda, tarea inexcusable, pero una tarea que ni obliga a imitar a las matemáticas o a los métodos científicos, ni excluye de sí otros usos del lenguaje. Es indudable que de la imprecisión del lenguaje nacen muchos equívocos que deben precaverse, como advirtió F. Bacon al referirse a sus conocidos *idola fori*¹⁰⁵. Pero no basta con evitar los equívocos lingüísticos para conseguir fijar la atención en la realidad, que es la verdadera precisión y el rigor del conocimiento filosófico. Leibniz creyó ingenuamente que la creación de un algoritmo universal podría traer consigo la concordia entre los hombres. La filosofía analítica en buena parte creyó que el análisis y depuración del lenguaje sería suficiente para eliminar los impedimentos del conocimiento experiencial. Heidegger y la hermenéutica piensan que en el lenguaje se encuentran las directrices y los límites de una correcta filosofía. Sin restarle importancia al cuidado del lenguaje, lo cierto es que los problemas filosóficos no son meros problemas lingüísticos ni en su génesis ni en su resolución, y que la única

¹⁰⁵ *Novum Organum* I, aforismo 43.

concordia posible entre los filósofos radica en someter y ajustar su conocimiento a la realidad.

Por otro lado, cuando intentamos centrar nuestra atención en el hombre, lo fácil y hacedero es quedarse en este o aquel aspecto más notorio de lo humano y reducir los demás a ellos, negando o dejando de considerar aquellos que no se dejen. Pero el problema radical al respecto es que nada humano se deja reducir sin quebranto del ser y de la inteligibilidad del hombre. La reducción analítica de lo humano con objeto de dominarlo o comprenderlo, como se hace con los problemas matemáticos, lingüísticos o prácticos, no sirve, porque el hombre mismo es problemático. En realidad, los implícitos desde los que operan la reducción o el análisis son al menos dos: que si el conjunto es complejo, sus partes han de ser, por el contrario, simples; y que si se conoce lo simple, se puede desde ahí reconstruir lo complejo. Pero, insisto, eso es lo que no puede hacerse con el hombre: el hombre es complejo tanto en su conjunto como en cada una de sus dimensiones, y no se alivia, sino que se aumenta la dificultad de su conocimiento cuando se desconsidera alguna de ellas, hasta el punto de llegar a hacerse ininteligible. Lo innegable para todos y el dato de partida de este capítulo es la irreductible complejidad de lo humano.

Por eso, para hablar del hombre, no deben ser desechados algunos usos del lenguaje, que lejos de reducir la complejidad, pueden servir para expresarla, siempre –naturalmente– que no la suman en la obscuridad. Entre esos modos de expresión complejos están los símbolos, las metáforas y las alegorías. Su uso ajustado a la realidad es posiblemente difícil, pero si uno consigue moderar los posibles equívocos con la cautela de las aclaraciones pertinentes, pueden resultar medios de expresión más adecuados a la realidad y al intelecto que la falsa precisión de los reduccionismos.

Precisamente parte del título de este capítulo es una metáfora: *avatares del yo*. En sentido propio los avatares son los descensos de Visnú a la tierra. Pero, en castellano, la palabra «avatar» significa, por extensión, “fases o aspecto nuevo de una cosa cambiante” (María Moliner), y puede ser sinónimo de «sucesos», «percances», «peripecias», «aventuras» o «vicisitudes». Gracias a la amplitud de sentidos del lenguaje metafórico, me voy a permitir utilizar el término en varias de sus posibilidades significativas. En primer lugar, me voy a referir con él a las peripecias histórico-filosóficas del yo. Pero no me detendré ahí, de lo contrario me

habría bastado con titular el capítulo «aventuras del yo y libertad»; antes bien, al utilizar la metáfora de los *avatares* propongo aprovechar traslaticiamamente algunos de los datos mitológicos correspondientes a su sentido propio.

Como es obvio, las metáforas pretenden ser sólo expresiones sugerentes de lo que se quiere insinuar, pero también son expresiones que pueden distraer la atención y, en esa medida, oscurecer lo que se insinúa, por lo que para ajustar el sentido de los avatares habré de matizar y corregir las falsas pistas que pudiera contener.

De acuerdo con lo dicho, mi exposición comenzará, en un primer apartado, por la exposición de los diversos enfoques histórico-filosóficos del yo; pasará, luego, a considerar –en el segundo– las sugerencias positivas de la metáfora, intentando corregir las posibles desviaciones de la misma; y sacará, por último, del ajuste filosófico de la metáfora, en el tercer apartado de este capítulo, su sentido antropológico profundo, que es la libertad.

I. Los avatares histórico-filosóficos del yo.

Hombre y yo son temas comunes a todas las épocas de la historia del pensamiento filosófico: desde el «conócete a ti mismo» de Sócrates hasta nuestros días, han merecido ambos una gran parte del esfuerzo de la investigación filosófica. Naturalmente, los modos de enfocarlos han sido muy diversos en cada etapa histórico-filosófica. Si para los griegos eran una parte enigmática del estudio de la física, para los medievales fueron sobre todo el ser capaz de Dios, y para los modernos son el objeto principal de la reflexión. Pero veamos con algún detalle esas diferencias en el modo de entender el yo.

En el pensamiento antiguo el yo es identificado con el alma. Por alma se entiende, desde luego, lo más alto del hombre, a lo que no le falta la conciencia ni el conocimiento de sí¹⁰⁶, pero que ni se reduce a la

¹⁰⁶ El alma intelectual lo conoce todo, e indirectamente a sí misma, pero eso no es ni lo único ni lo más alto. Lo mismo que Aristóteles afirma resueltamente: “el alma es de alguna manera todas las cosas” (*De anima*, III, 5, 430 a 14-15) y “hay algo en nosotros que percibe que estamos actuando, de tal manera que nos damos cuenta de que sentimos, cuando sentimos, y cuando pensamos, de que estamos pensando...” (*Et. Nic.* 9, 1170 a 31-34), sostiene también que el conocimiento del conocimiento es sólo divino (*noesis noeseos noesis*), y que para el hombre lo más alto es el conocimiento de los principios, en especial de Dios, y la consiguiente imitación del Dios.

conciencia ni deja de ser, como subrayó Ortega, una realidad *física*¹⁰⁷. Los griegos entendían la naturaleza física como animada, y el alma como naturaleza física. En ese sentido, aun siendo diferente, el alma no tenía por qué ser extraña al cuerpo - aunque en el caso concreto de los pitagóricos y de los platónicos sí lo fuera-, antes bien, lo esencial de la noción de alma para el filosofar antiguo estriba en la idea de *principio*: el alma humana es el *principio* de la vida humana, tanto intelectual, como sensitiva y vegetal, es decir, racional y corpórea¹⁰⁸. Entender el yo como alma lleva consigo que el yo es principio interno de cada vida humana. “La intelección es principio” dice Aristóteles¹⁰⁹. Y algo semejante es lo que nos dice Galeno, cuando identifica *to ego* con el *hegemonikon* de los estoicos¹¹⁰, es decir, con el principio directivo de nuestras acciones. Sin embargo, ya en el propio pensamiento griego se introdujo un hallazgo que no podía conjugarse bien con sus presupuestos. Fue el hallazgo socrático, quien hizo del «conócete a ti mismo» el lema de su filosofar. En Sócrates ese lema no es una incitación a hacer psicología, ni reflexiva ni objetiva, sino que –como se dijo en el planteamiento de este libro- equivale a decir «date cuenta de tu dignidad», a saber, de la dignidad que le confiere al hombre su relación con la verdad, a cuya búsqueda está destinado. La introducción de la verdad como destino del hombre lleva consigo una consecuente liberación del cosmos, es decir, de los principios físicos, que era imposible incorporar en el planteamiento principal de los griegos y romanos¹¹¹.

En la filosofía medieval el yo, en cambio, es entendido como persona. El hallazgo socrático que no pudieron aprovechar los antiguos, fue aprovechado y mejorado por Agustín de Hipona. El fundador de la filosofía medieval, Agustín de Hipona, identifica el yo con la persona en el

¹⁰⁷ ¿Qué es filosofía?, lec.VIII, RO, 175-177.

¹⁰⁸ Cfr. *De anima* II, 2, 414 a 12-13.

¹⁰⁹ *Metaph.* XII, 7, 1072 a 29.

¹¹⁰ *De placitis Hippocratis et Platonis*, Lipsia, 1874, V, 215 k, citado por A. Guzzo, en *Enciclopedia Filosofica*, ed. Sansoni, Firenze, 1967, voz «lo o Autoconsciencia».

¹¹¹ Los neoplatónicos identificaban el yo con el alma (Cfr. Plotino, *Enéada* I, Trat. 1, 10; II, Trat. 3, 9; IV, Trat.7, 1). Y aunque distinguen entre tres almas (la intelectual, la racional y la sensible), cuyas diferencias provienen del grado de encadenamiento con el cuerpo, siguiendo la línea del platonismo sostienen que dicho encadenamiento no es esencial, sino puramente extrínseco, por lo que ningún alma está completamente inmersa en lo sensible (*Enéada* IV, Trat. 3, 19). Todo ello a la vez que conciben al alma (sensitiva) como forma organizadora del cuerpo, en línea con el aristotelismo y con el estoicismo. Es decir, proponen una teoría sincrética.

hombre¹¹², siendo la persona la unidad de cuerpo y alma¹¹³, o el hombre singular¹¹⁴. Por tanto, el yo no es sólo el alma, sino la unidad de dos diferentes, cuerpo y alma, que se ordenan entre sí como inferior y superior, pero integrados en una unidad real nueva: la persona humana. En consonancia con esto, tampoco el alma es -para Agustín- meramente cósmica. Sin que le niegue las funciones directivas de la vida orgánica, antes bien, atribuyendo todo lo corporal al alma, es claro que para él el alma no se reduce a la función directiva, pues lo supremo del alma, la mente, pertenece a otra realidad que la física, en cuanto que la trasciende y es imagen de Dios (memoria, entendimiento y voluntad)¹¹⁵. Prolongando sus textos, cabe afirmar que desde el pensamiento de Agustín se sugiere que la persona es la unidad del cuerpo y del alma, en cuanto que es capaz de autotrascendimiento: la unidad cuerpo-alma es unidad del trascender; trascender no es desechar ni separarse, sino unir diferentes desde lo superior en la medida en que lo superior del hombre también se autotrasciende. Gracias a eso pudo decir Agustín: "*nihil est quod sum in comparatione ejus quod est*"¹¹⁶. El yo no es meramente alma, sino persona capaz de autotrascendimiento y, en esa medida, de interioridad e intimidad.

Conviene, con todo, tener en cuenta que, habiéndole cabido la inmensa tarea de iniciar el estudio filosófico de la persona humana, Agustín no tuvo tiempo para perfilar con toda nitidez su admirable hallazgo. Por ello, se mezclan en sus obras términos como substancia, subsistencia, esencia, naturaleza y persona¹¹⁷. Perfilar la noción de persona fue tarea que intentaron los medievales, pero que queda abierta siempre a la investigación. Es cierto que no todos los medievales supieron percibir las inmensas posibilidades del descubrimiento agustiniano, y que no las desarrollaron más que de modo embrionario, pero desde luego se

¹¹² *De Trinitate* I. XV, c 22, 42, PL 42, 1089; *Contra Cresconium*, c. 37, 41, PL 43, 518. En estos textos se puede percibir la equivalencia entre persona y yo.

¹¹³ *Ep. 137*, 3, 11, PL 33, 520; *Ep. 159*, 2, 8, PL 33, 746; PL 35, 1552, 1754, *De Trin.* XIII, 17, 22, PL 42, 1031.

¹¹⁴ *De Trinit.* XV, 7, 11, PL 42, 1065; XV, 25, 45, PL 42, 1092.

¹¹⁵ *De Trin.* XV, 7, 11 ss, PL. 42, 1065

¹¹⁶ Cfr. *Enarrat. in Ps.* 38, 9, PL 36, 420-421.

¹¹⁷ Yerra seriamente Ortega cuando afirma que la filosofía de Agustín es caótica (*¿Qué es filosofía?*, RO,185): será caótica para quien no sepa ordenarla, es decir, para quien no la entienda. En Agustín se avanzan aciertos de la filosofía moderna, pero sin ruptura con la filosofía antigua, de manera que es posible proseguir sus hallazgos más allá de la antigüedad y de la modernidad sin caos alguno.

esforzaron denodadamente por penetrar en la noción de persona. Boecio, al traducir el vocablo griego *hypostasis*, propuso la definición de persona que más éxito tuvo en el medievo: *naturae rationalis individua substantia*¹¹⁸. Gilberto de la Porrée en sus comentarios a las obras de Boecio, propuso como aclaración de aquella definición que la persona es *per se una*¹¹⁹, aclaración que posteriormente se interpretó como etimológica¹²⁰, aunque sería más exacto llamarla fonológica. Sin embargo, esta aclaración contiene interesantes sugerencias nocionales. Tomás de Aquino, recogiendo cuanto se había dicho antes, intentó poner orden en estos conceptos con la ayuda de los planteamientos metafísicos aristotélicos. Y aunque el recurso a Aristóteles comportaba ciertos inconvenientes para la línea esbozada por Agustín, Tomás de Aquino supo valorar algunas de las características distintivas de la persona, concretamente subrayó que la persona es *per se subsistens o existens*¹²¹. La perseidad asociada a la realidad existencial es, sin duda, indicación de la libertad que es la persona.

Por lo que respecta a la modernidad, tres son los puntos a destacar en su tratamiento del hombre: 1.- la reducción del yo a conciencia; 2.- la interpretación metafísica de la conciencia, y 3.- la centralización de todo el saber en torno a la conciencia. Los dos últimos pasos han sido los que han desencadenado el tratamiento metafísico de la antropología y la conversión de la antropología en el sistema del saber por algunos modernos.

¹¹⁸ *De persona et naturis duabus*, c.III, PL 64, 1343.

¹¹⁹ *Commentaria in librum De Trinitate Boetii*, PL 64, 1255, 1293; *Commentaria in librum De Persona et Naturis Duabus Boetii*, PL 64, 1371.

¹²⁰ Gualterio de s. Víctor, PL 199, 1160: "*Sed dicunt quod anima, quandiu vivificat corpus, non est persona, id est per se una, ut alludatur origini vocabuli.*". Cfr. Alain de Lille, PL 210, 636: "*Persona dicitur quasi per se una. Per hoc ergo quod ibi intelligitur unitas, habetur intellectus de essentia; per hoc autem quod dicitur per se, habetur intellectus personalis distinctionis. Unde Pater dicitur persona, quasi per se unum, id est ita distinctus, quod unum. Similiter Filius, similiter Spiritus sanctus. Unde et dicuntur personae, quasi per se unum, id est ita distinctae, quod unum. Similiter Trinitas, quasi tres unum (Isidorus lib. VII; Orig. cap. 4, Trinitas, inquit, appellatur . . . quasi Triunitas), ut per hoc quod tres intelliguntur, de personali distinctione notitia habeatur; quod unum, de essentia.*"

¹²¹ ST 1, q. 29, a. 1, a. 2, a.3 y a.4: la persona es dicha «subsistente» en la medida en que es *per se*. Cfr. *In I Sent. dist. 23, q.1, a. 3, co: Et quia persona significat quid distinctum existens in natura aliqua, ideo constat quod significat relationem...*; *Ibid. ad 5: cum dicitur persona quasi per se una, non significatur unitas essentiae, sed magis unitas personae quae est ex proprietate.* Cfr. ST III, q. 16, a. 12 ad 2: *dicendum quod substantia individua quae ponitur in definitione personae, importat substantiam completam per se subsistentem separatim ab aliis...*; ad 3: *persona significat quid completum et per se subsistens in natura rationali.*

Los primeros pasos de la modernidad los da Descartes, y consisten en reducir el yo a voluntad capaz de ser consciente, y en hacer de la voluntad capaz de ser consciente el atributo esencial o substancial del hombre. Primero el *cogito ergo sum*, e inmediatamente el *ego sum res cogitans*.

El *cogito ergo sum* es el establecimiento de la superioridad del pensar sobre lo pensado, por medio del poder voluntario de dudar. Este descubrimiento es equívoco. Desde luego, el pensar humano es superior a lo pensado, porque lo pensado no piensa. Descartes atisba acertadamente esta verdad, pero el medio que utiliza para descubrirlo le induce a confusión. El medio para llegar al *cogito ergo sum* es el poder voluntario de dudar, por lo que se supone que el pensamiento ha de tener ese poder. Ahora bien, el poder de dudar ha de ser ejercido sobre algo, la duda requiere algún contenido del que poder dudar. Pero todo contenido del que se pueda dudar ha de ser un objeto de conciencia. Por eso, cuando Descartes ha dudado voluntariamente de todo, y se topa con algo de lo que no puede dudar, lo que encuentra no es un objeto, sino la superioridad de la conciencia sobre los objetos, pero al mismo tiempo queda descalificado su supuesto de partida, a saber que el poder voluntario de dudar sea la auténtica realidad del pensamiento: de la conciencia no puedo dudar, y por ello mismo es real, luego ella no es, en su realidad última, poder voluntario de dudar. El yo es entendido como voluntad que llega a ser consciente, y la superioridad de la conciencia sobre los objetos es interpretada como independencia o substancia. La imposibilidad de dudar se interpreta como el hallazgo de una realidad substancial, pero entonces lo substancial del yo no debería ser el poder de dudar, y, sin embargo, Descartes no puede decir más que “yo soy una cosa que piensa o duda”.

Centrémonos en el equívoco. En el planteamiento cartesiano, todo lo que sé del yo es que es *realmente* voluntad capaz de ser consciente, y que tiene el poder de dudar de todo menos de ella. Ambos extremos son problemáticos. En efecto, el poder voluntario de dudar, o negar suavemente, me separa de todo objeto concreto, pero no de la objetividad, dado que para negar hace falta que haya lo negable, es decir, la objetividad. Sin objetividad, por consiguiente, el dudar como poder es nulo. Si el yo es definido como el poder de dudar, yo no existo sin la objetividad. Al no eliminar la objetividad, pero quedarse sin objetos afirmables, el hallazgo del *cogito* deja paralizado o perplejo a Descartes. *Ego sum res cogitans, dubitans*. Por consiguiente, el primer resultado del hallazgo del *cogito* es la perplejidad. Yo me descubro como conciencia al

eliminar todo objeto con el poder de dudar, y cuando me descubro como el poder de dudar indudable, descubro también que mi poder respecto del objeto es nulo o meramente negador: yo soy un ser que piensa dudando. Ese poder es cierto y es nulo, porque al ejercerlo hasta el final suspendo aquello mismo que necesito para tener poder (algún objeto). El *cogito* es indudable, pero ahora no tiene poder para rescatar lo eliminado por la duda, es decir, los objetos, ya que, insisto, sin algún objeto el yo como poder de dudar es nada. La independencia del *cogito* queda en entredicho, el *cogito* no puede afirmar nada por sí mismo. Por otra parte, ha alcanzado, sí, una realidad, la conciencia, pero se ha quedado sin cualquier otra realidad. Más aún, se ha quedado con una conciencia sin objetos, con una «ciencia» sin «con-», pues el acompañamiento objetivo es intrínsecamente necesario para una con-ciencia. Dicho de otro modo, la conciencia es superior al objeto, pero no es independiente de la objetividad. Por eso, aun habiéndose desembarazado de los objetos, Descartes no sabe qué hacer con su trascender, y no se le ocurre otra cosa que recurrir a la idea de Dios para recuperar aquello sin lo que no sabe estar: los objetos. Insisto. Con el poder de dudar puedo pretender librarme del error, alcanzar independencia respecto de la posibilidad de error objetivo, pero no respecto de la objetividad, es decir, de la necesidad de conocer objetivamente. Por la vía de la duda puedo alcanzar la verdad de mi actividad pensante y de su superioridad sobre todo objeto: la conciencia no es el objeto; pero aún así, no alcanzo la independencia real respecto de la objetividad, a la que estoy intrínsecamente vinculado y, a la vez, impedido de conocer por la duda. Para poder obtener la independencia pretendida por Descartes muchos interpretarán su hallazgo como el hallazgo de la *autoconciencia*, intentando marginar tanto la objetividad como la voluntad, pero en Descartes lo hallado es sólo el ser del yo pensante como *poder* voluntario de dudar o negar. Por eso, el *cogito-sum* cartesiano coincide con la perplejidad. Sólo la luz de un *cogito* infinito, que no duda, puede poner a mi alcance el conocimiento de cualquier otra realidad, o lo que es igual, puede abrir el callejón sin salida a que induce el ejercicio meramente negativo del poder de dudar. Por eso, también, en Descartes, aunque el hombre parece adquirir una posición dominante en el plano del saber, en realidad la antropología no ocupa el centro del saber, sino el *cogito* infinito o divino. Pero, ni siquiera así se supera la reducción

del saber a conciencia, puesto que el *cogito* divino no es entendido sino como la conciencia que se afirma a sí misma sin dudar de nada¹²².

Finalmente, al entender (indebidamente) a la voluntad consciente como independiente o substancial tanto en Dios como, derivadamente, en el hombre (*ego sum res cogitans*), se inicia, por un lado, un tratamiento metafísico del yo y del hombre como conciencia, por lo que, necesariamente el cuerpo queda marginado como algo extraño o como algo extrínseco al hombre¹²³.

La modernidad entera acepta los supuestos cartesianos de la reducción del yo a conciencia y de su tratamiento metafísico, bien sea para apoyarlos, bien para llevarles la contraria. Así la interpretación del *cogito* divino como Razón universal por Malebranche, como entendimiento

¹²² En cambio, Agustín de Hipona, el gran adelantado de la antropología filosófica, entendió su "*si fallor, sum*" de manera por completo diferente a Descartes y a sus seguidores. Ni el *fallor* es un poder de la voluntad, como es para Descartes el dudar, ni el *sum* es cosa. El *si fallor, sum*, ha de ser entendido en conexión con la posibilidad de autotranscenderse (Cfr. *De Vera Religione* 39, 72-73, PL 34 154-155; cfr. *Sermo 182*, 4, 4, PL 38, 986: yo no soy luz de mí mismo, pues si lo fuera nunca erraría, ni tampoco soy parte de Dios, pues la substancia de Dios no yerra; cfr. PL 42, 116). El "*inquietum est cor nostrum, donec requiescat in te*" (*Conf. I*, 1,1 PL 32, 661) es la declaración del autotranscendimiento como intrínseca vinculación del hombre: sólo nos podemos encontrar en Dios. Ese autotranscendimiento es posible por la intrínseca e indisoluble vinculación del entendimiento con la verdad. Incluso cuando yerro, estoy vinculado con la verdad, sin esa vinculación no podría ni siquiera errar, pero esa vinculación me permite darme cuenta del error y -lo que en Descartes será problemático- seguir en relación con la verdad. El error confirma mi vinculación con la verdad, de ahí que mi miedo a errar pueda ser menor que mi ansia de verdad (*De Quantitate animae* 23, 41, PL 32,1059). Pero si lo característico del hombre es autotranscenderse, el yo no se reducirá a la conciencia objetiva, sino que será sobre todo amor a la verdad. "Sin amor yo soy nada" (*Sermones Inediti* XIX, 3, PL 46, 889). En consonancia con todo lo anterior, Agustín distingue entre mente y alma. Cuando Agustín habla de la mente, no excluye al cuerpo, ni la piensa como objeto, sino como tensión activa hacia lo irrestricto. No hay nada físico en la *mens* agustiniana, que, por otro lado, no es la mera conciencia, sino el ápice del entendimiento. El alma, a la que incumbe también la tarea de ser principio de la vida del cuerpo, no es la *mens*, sino que ésta es la parte superior de aquélla. Por tanto, si los antiguos y medievales substancializaron el alma, Descartes no los aventaja con su noción del yo, puesto que substancializa la conciencia. Cuando la conciencia es convertida en la substancia del hombre, el solipsismo es inevitable, el «nosotros» no tiene sentido más que extrínseco, porque el cuerpo (y el espíritu) queda excluido de la entraña del hombre. Descartes es más platónico que Agustín, cuya filosofía supera ampliamente el platonismo.

¹²³ Contrasta esto con el modo como antiguos y medievales tematizaron el yo. Aristóteles, que también tiene en cuenta a la conciencia, no reduce el yo a conciencia. En efecto, cuando habla del hombre lo define como *animal que tiene razón (zoon logon ejei)* (Cfr. L.Polo, *Tener y dar*, en *Estudios sobre la Laborem exercens*, BAC, Madrid, 1987, 202-203). No sólo no se excluyen razón y cuerpo, sino que se reúnen mediante el tener como nexos. Siendo el *logos*, desde Heráclito, lo común a todos, ese tener le permite, al referirse al hombre, hablar de *nosotros*, en vez del yo, de igual modo que hará después Tomás de Aquino, en cuyas obras el pronombre personal de primera persona es usado de una manera abrumadoramente predominante en plural, cuando se refiere al hombre, mientras que el singular es utilizado predominantemente para Dios.

infinito por Espinosa, y como omnipensabilidad por Leibniz, relegaron la voluntad cartesiana a un segundo puesto metafísico, reduciendo la voluntad consciente cartesiana a mera conciencia objetiva. Sin embargo, estos discípulos de Descartes mantuvieron, con matices diferenciales, la descentralización del hombre en la realidad y en el saber.

Por su lado, el empirismo se aferró más radicalmente todavía a la conciencia objetiva, cuya medida puso en el conocimiento sensible, de manera que siendo éste inconveniente para Dios, hubo de poner al hombre en el centro del saber. F. Bacon lo hizo cuando propuso para la filosofía la imitación del progreso de las artes y la consecución de una Atlántida utópica, en vez de la verdad trascendente. Hobbes, basándose en Descartes, interpretó que el poder de negar de nuestra mente no es sino una suerte de poder aniquilador de nuestra imaginación. Ahora bien, quien tiene el poder de aniquilar tiene también el de crear: el hombre es, pues, capaz de crear un mundo suyo con el poder de la imaginación. La reunión de voluntad e imaginación da el tono peculiar de su filosofía, que es el de un nominalismo antropológico-práctico. Newton vuelve a situar en Dios el centro del saber y de la realidad, pero atribuyéndole un sensorio universal, muy acorde con su empirismo de base. Locke entiende por yo la identidad de la conciencia¹²⁴, pero esa identidad no es otra cosa que su permanencia en el tiempo, su substancialidad, entendida no metafísica, sino psicológicamente: la conciencia es idéntica como objeto que permanece el mismo en medio de los cambios y del tiempo. El paso a la conciencia psicológica decae del descubrimiento cartesiano, pues entiende la conciencia como un objeto o mismidad permanentes, frente a los objetos de la percepción sensible, pero, eso no obstante, no abandona el planteamiento de Descartes: la centralidad de la conciencia en el hombre. De este modo se prepara el terreno para el paso ulterior: la centralización explícita de la antropología en el saber¹²⁵. Ese paso lo da Hume, el más agudo pensador analítico de entre los empiristas. Hume somete a crítica la noción de identidad o mismidad del yo, así como la de su substancialidad, en razón de la complejidad, discontinuidad y variaciones de las

¹²⁴ *Essays* II, c. 27, §25.

¹²⁵ La filosofía de Berkeley convierte con su principio nuevo -según el cual tan sólo Dios es la causa de todas las cosas naturales- el conocimiento sensible en un diálogo inmanente del creador con nosotros mediante un lenguaje asociativo que preludia la postura de Hume. Pero, precisamente por eso, da toda la importancia a Dios y aparta al hombre del centro del saber, de modo paralelo (dentro de su empirismo) a lo que por idéntico principio hicieron Espinosa y Malebranche.

percepciones o experiencias asociadas al yo¹²⁶, y propone que la mente, o persona pensante, es una especie de teatro en el que se suceden distintas percepciones¹²⁷. De esta manera la identidad personal no puede tener otra fuente que la memoria, pero entendiendo «fuente» no en sentido productivo, sino en el de origen de la noticia o conocimiento de la identidad personal¹²⁸. Al llegar a este punto Hume confiesa hallarse inmerso en la perplejidad¹²⁹. La vía de salida de Hume ante el desconcierto de la perplejidad es recurrir al sentido práctico de la vida inscrito en la naturaleza humana: en vez de buscar la verdad, el sentido de la filosofía será el de proporcionarnos sentimientos serenos y moderados acerca de la vida¹³⁰, y el de ceñirse a procurar certezas sólo en lo particular¹³¹. Hume no abdica del entendimiento, pero lo utiliza sólo críticamente para moderar los sentimientos humanos, y tampoco sobrevalora la imaginación intentando hacer ciencia general, sino que la reduce al hallazgo de certezas

¹²⁶ Me remito para este resumen al *Tratado de la naturaleza humana*, trad. esp. F. Duque, Madrid, 1977, libro I, Parte IV, Sección VI.

¹²⁷ *Ibid.* 401 [253].

¹²⁸ *Ibid.* 412-13 [261-262].

¹²⁹ Lo dice muchas veces y de varias maneras: el problema del yo, de la conciencia, nunca podrá ser resuelto, y ha de ser tratado más bien como una dificultad gramatical (413 [262]); la característica del entendimiento para Hume es que cuando actúa solo y de acuerdo con sus principios más generales se autodestruye y cae en el más absoluto escepticismo (314ss. [182ss.] y 419 [267]), del que sólo nos libra la fantasía (420 [268]), pero que, a su vez, ha de ser moderada por el entendimiento (419 [267]), por lo que se contradice: no nos cabe sino elegir entre una razón falsa o ninguna razón en absoluto. “Por lo que a mí respecta no sé qué hacer en este caso” (420 [268]) y al final de la obra confiesa fallidas sus esperanzas de superar la contradicción al hablar de la identidad personal (884ss. [633 ss.]): “Por mi parte, debo solicitar el privilegio del escéptico y confesar que esta dificultad es demasiado ardua para mi entendimiento. No pretendo, sin embargo, afirmar que sea absolutamente insuperable” (888[636]). El caos que existe en Hume, y que reconoce él mismo, consiste en entender el yo como idea u objeto: si el yo es un objeto, y la objetividad es fundamentalmente sensitiva, la percepción de la continuidad del yo deberá ser una percepción sucesiva, temporal. Luego la conciencia o el yo ha de ser una verdadera continuidad o identidad temporal. Así que el problema es doble: el objeto es inestable por ser sensorial, la conciencia es un *objeto estable*. Ahora bien, una conciencia como objeto, un yo como objeto es una contradicción, pues un objeto estable es contradictorio con la noción de objeto (sensorial): los objetos son inestables. El caos de Hume queda reflejado en el siguiente texto: “Tiene que haber una impresión que dé origen a cada idea real. Pero el yo o persona no es ninguna impresión, sino aquello a que se supone que nuestras distintas impresiones o ideas tienen referencia. Si hay alguna impresión que origine la idea del yo, esa impresión deberá seguir siendo invariablemente idéntica durante toda nuestra vida, pues se supone que el yo existe de ese modo. Pero no existe ninguna impresión que sea constante e invariable... Luego la idea del yo no puede derivarse de ninguna de estas impresiones, ni tampoco de ninguna otra. Y, en consecuencia, no existe tal idea” (399 [251]).

¹³⁰ 272 [425], 633ss. [885 ss.]

¹³¹ 273-4, [426-7].

particulares y prácticas¹³². Entre esas certezas particulares se encuentra la conciencia o idea del yo¹³³, cuya concepción teórica general, como identidad o substancia, él mismo critica. De manera semejante, procura la unidad en el saber, pero no la cifra en una unidad teórica, sino en la unidad práctica y particular de la naturaleza humana. Así, la ciencia del hombre se convierte en el saber que reúne y fundamenta a todos los saberes, pero como conocimiento experiencial de la vida y de la naturaleza humanas que es, casualmente, hasta ahora la ciencia más olvidada¹³⁴.

A veces se cita a Kant como fundador de la antropología, pero en realidad no es más que el primero que reunió todos los ingredientes de la moderna intelección del hombre: la reducción del yo a conciencia, la interpretación de la conciencia como libertad, el intento de un cierto tratamiento metafísico de la misma y la centralización del hombre en el orbe del saber. El giro copernicano de su filosofar consiste en invertir la posición relativa de objeto y sujeto, de manera que la superioridad del sujeto o conciencia cartesianos se entiende como la producción de la objetividad del objeto por el sujeto. En este sentido, Kant distingue entre el *yo empírico* -objeto del conocimiento sensible y objetivo-, el *yo pienso en general* -que no es objeto, sino una apercepción que acompaña a todo conocimiento objetivo, por lo que es considerado trascendental-, y el yo como libertad, que es el nouménico, y por tanto, el único noumeno que conocemos en sí, aunque no teórica, sino prácticamente. El yo más alto e importante no es, por tanto, el *ich denke überhaupt*, sino el yo quiero o libertad, que es al único al que atribuye realidad nouménica. El “yo pienso en general” es, sin duda, una ampliación del yo cartesiano; no es objeto, pero sigue siendo percepción que acompaña como condición de posibilidad al conocimiento objetivo. En cambio, la libertad o voluntad autónoma es, para Kant, el yo verdaderamente real, no mera condición de conocimiento, sino fuente de todas las tendencias o ideas que afloran en la razón, entre ellas la *propensio intellectualis*, cuyo interés desencadena incluso al yo *pienso en general*, pues aún no siendo éste deductible

¹³² El entendimiento es para Hume lo más alto de la imaginación, las propiedades más generales y establecidas de la imaginación. En este sentido se deja él llevar por el entendimiento: moderar las sugerencias triviales de la imaginación y adherirse a las más generales y estables de la misma, pero no para alcanzar la verdad, sino para alcanzar la satisfacción de la mente humana y resistir todo examen crítico. Pero también se deja llevar por la inclinación a lo particular y trivial (418-427 [266-274]).

¹³³ “Mientras que el yo, o persona idéntica, de cuyos pensamientos, acciones y sensaciones somos íntimamente conscientes...” 511. Cfr. libro II, Parte I, Secc. 11, 496.

¹³⁴ *Ibid.*, Intr. XIX-XXI; cfr. 426 [273].

lógicamente de la libertad, sí lo es *prácticamente*. Sin embargo, incluso el yo nouménico o voluntad sigue siendo conciencia, práctica –sí-, pero conciencia. Al poner al yo-libertad como fundamento de todas las ideas y tendencias de la razón, y por tanto del propio conocimiento teórico, Kant propone una nueva metafísica, que obviamente es una metafísica antropológica. Ese yo, voluntad autónoma y nouménica, es propuesto, además, en el *Opus postumum* como el nexo que hace posible la sistematicidad, por cuanto sirve de enlace a las ideas del mundo y de Dios, que son ideas *suyas*. Kant hace, pues, del yo y de la antropología no ya el centro, sino el *sistema* del saber.

Quien llevó a su extremo la postura kantiana fue Fichte: todo-cuanto-es es para el yo, por el yo y en el yo. Ni el yo-libertad kantiano ni el yo autoponente de Fichte son el yo cartesiano, sino un yo que trasciende la conciencia objetiva, que la determina. En la línea kantiana, Fichte consigue superar en cierto modo la reducción del yo a conciencia, por cuanto el primer principio del saber no es ni puede ser objeto de representación, sino sólo de intuición, de aquella intuición por la que el yo sabe que se pone a sí mismo. El yo fichteano es libertad que está por encima de la conciencia objetiva, pero que es *autoconciencia*. La verdad es que, como he indicado antes, Kant había apuntado ya a esa posibilidad, aunque siempre dió marcha atrás, imponiéndose a sí mismo como norma no sobrepasar la objetividad, lo que significa que no supo qué hacer con ella. De modo semejante, el fracaso del hallazgo fichteano se advierte en la necesidad de introducir, junto a la libertad como autoposición, otros dos principios fundamentales en el saber, que son los que introducen la conciencia objetiva y su control. Por consiguiente, tampoco Fichte supo qué hacer con un yo personal situado más allá de la conciencia, sino que ejercitó todo su pensamiento en el plano de la conciencia, ordenado sí desde un yo supraobjetivo, pero sin conseguir despegarse de la conciencia. Nótese, además, que si hablamos del yo como principio absoluto del saber estamos todavía moviéndonos en la línea de un tratamiento metafísico del hombre. El relativo acierto de trascender la conciencia fue, en consecuencia, desaprovechado, porque tanto Kant como Fichte desenfocaron la libertad supraobjetiva del yo, cuando intentaron convertirla en principio metafísico y, simultáneamente, en el principio del sistema entero del saber.

El primerísimo Schelling propuso la voluntad divina como comienzo inconsciente del ser y del saber, pero una voluntad toda deseo de saber

consciente, es decir, que estaba destinada a la autoconciencia. Por lo que, aunque descentraliza al hombre del saber y traspasa el principio del saber a Dios, Schelling no hace otra cosa que pensar a Dios como abocado por necesidad a la conciencia humana: en el hombre Dios alcanza su autoconciencia. En cambio, el último Schelling elimina la necesidad en el Yo divino haciendo que su tránsito hacia el mundo y hacia el hombre sea fruto de su libertad, siendo esa libertad previa el reino de la pura posibilidad o pensabilidad, es decir, la racionalidad. En pocas palabras: ahora Dios, o la racionalidad, se autodestina libremente al mundo y al hombre, es decir, a la contingencia objetiva y a la conciencia contingente. Schelling siguió, pues, los planteamientos de Kant y Fichte, pero poniendo –en la línea cartesiana- como principio de la sistematización del saber al Yo divino, a la libertad divina, lo que descentra aparentemente la antropología –como en Espinosa-, pero no en el fondo, dado que su visión de lo divino es estrictamente antropológica, es decir, sigue teniendo como referente a la conciencia (primer Schelling), o es entendida como autotrascendimiento (segundo Schelling).

Hegel, a su vez, sigue los pasos del primer Schelling, pero de una manera más dinámica. Acepta la aparente descentralización de la antropología, pero atribuye a Dios el poder del negativo, poder estrictamente lógico-antropológico. Si Descartes había recurrido a Dios para salir de la perplejidad, Hegel pone la perplejidad en Dios, de manera que es Dios mismo quien ha de superarla y alcanzar su propia libertad de modo dialéctico -que es un uso de la negación y por tanto de la conciencia objetiva-, por lo que en Hegel la libertad no es más que autoconciencia, y el Yo absoluto es la conciencia total, la identidad sujeto-objeto. Más en concreto, en Hegel la voluntad pasa a ser una propiedad de la Idea, en la que el propio proceso o método que la genera llega a ser conocido, o sea, en la que la fuerza negativa del intelecto se transforma en autoconocimiento. Tanto en la Lógica, como tras la alienación, todo el trabajo del negativo es llegar a la autoconciencia, o sujeto absoluto, la cual al reconocerse en su trabajo reúne en sí misma todos sus contenidos, viniendo la autoconciencia absoluta a ser la conciencia de toda la objetividad, de tal modo y manera que incluso el sujeto se hace objeto y el objeto sujeto. En Hegel la incipiente trascendencia kantiana, fichteana y schellinguiana se desvanece: todo es conciencia y la conciencia es todo, pero bien entendido que como indisoluble unidad de sujeto y objeto.

Contra la versión lógico-metafísica que Hegel ofrece del yo se debate todo el pensamiento posterior hasta nuestros días, pero lo mismo que Hegel aceptó los planteamientos cartesianos, sus críticos están también presos de ellos. En efecto, la desafortunada tesis de la conciencia absoluta hegeliana provocó todo tipo de reacciones críticas, pero ninguna verdadera superación, porque se sigue aceptando la interpretación del yo como conciencia, que en Descartes contenía como implícitos la reducción del conocimiento a conciencia y la de ésta a *res*. Se ha vuelto a apelar a la voluntad, se ha potenciado el inconsciente, se ha querido hacer de la conciencia el epifenómeno de la sensibilidad o de la economía, incluso se ha llegado a negar el valor cognoscitivo de la conciencia, convirtiéndola en instrumento de la voluntad de vivir o de poder. Mas en todos los casos esas reacciones han seguido reduciendo o centralizando el conocimiento en la conciencia y tratándola metafísicamente.

Schopenhauer, Kierkegaard, Feuerbach, Marx, Nietzsche y Freud pretenden descentralizar la conciencia y el artificio lógico que la nutre en Hegel, promoviendo en cambio como su fundamento a la voluntad, la fe, la sensibilidad corporal, la economía y el inconsciente. Pero todos ellos lo hicieron no trascendiendo la conciencia con otro tipo de saber, sino llevando la contraria a la conciencia, y -en esa medida- en dependencia negativa respecto de ella.

Schopenhauer, después de haber reducido el mundo a representación y la representación a pura farsa teatral creada por la voluntad de vivir, propone elevarse por encima de la voluntad de vivir mediante las ideas estéticas, reconocer la ausencia de libertad de dicha voluntad basándose en los datos de la ciencia, y decidir matarla mediante una ética instintiva de la compasión. En pocas palabras, en vez de reducir la conciencia al mínimo, como hace Buda, utiliza la conciencia para intentar negarla.

Kierkegaard descentra, ciertamente, la antropología, pero como supone que todo saber ha de ser consciente u objetivo, atribuye a Dios el absurdo, tanto como objeto de fe cuanto como autor del hombre, al que hace contradictorio en su esencia (infinito-finito) y *arroja* al mundo (sujeto entre objetos). No ha superado tampoco los planteamientos de la modernidad. Feuerbach y Marx invierten a Hegel, ponen la sensibilidad o la economía como fundamento de la conciencia objetivante, pero detrás de la sensibilidad y de la economía están las conciencias sensible y de clase; no abandonan, pues, la conciencia ni el planteamiento metafísico.

Nietzsche rechaza al sujeto como conciencia, pero lo substituye por el yo quiero. La primera metamorfosis del yo es la del camello que carga con la conciencia, convirtiendo el saber entero en un instrumento de la voluntad de poder. La segunda metamorfosis es la del camello en león y consiste en rechazar toda motivación externa o interna, incluido el "tú debes", substituyéndola por el yo quiero. La tercera metamorfosis es la del león en niño y consiste en el *amor fati*, en tomar con espíritu de juego el eterno retorno, afirmándose como querer querer o como voluntad finita, propia y pura. Sin embargo, el espíritu como niño necesita del espíritu como león y camello. La conciencia es mero instrumento de la voluntad, pero la voluntad necesita de su instrumento para anular todo objeto y valor, a la vez que ha de proponerlos para anularlos. Es la contradicción de Nietzsche: propone un yo (quiero) para substituir a otro yo (pienso), pero no lo substituye, sino que lo utiliza, y en la medida en que lo utiliza no lo abandona.

Menos radical que Nietzsche, Freud pretende llevar la contraria a Descartes, subrayando -tras Schelling- la importancia del inconsciente, así como la del *superego*, pero sigue manteniendo como centro de referencias del hombre y de su saber, en calidad de enferma y de médico a la vez, a la conciencia.

En el siglo XX el crítico filosóficamente más poderoso de Hegel ha sido, siguiendo las huellas de Kierkegaard y Nietzsche, Heidegger. La primera filosofía de Heidegger parece descentralizar la conciencia y centrarse en la existencia, cuyo radical constitutivo es la temporalidad como conexión intrínseca y remitente (o ek-stática) de pasado, presente y futuro. De esta manera se corrige la concepción del tiempo hegeliana que prescindía del futuro, pero al mismo tiempo, se da una importancia dominante a la conexión misma, la cual corre a cargo del presente, que es un residuo de la conciencia. Tal residuo hace concebir al primer Heidegger la esperanza de fenomenizar el ser, usando como medio la temporalidad en cuanto que horizonte de la comprensión del ser. La yoidad y la ipseidad son concebidas existencialmente: al decir yo, se expresa el *Dasein* como ser en el mundo, pero estar en el mundo tiene como tarea auténtica preguntar por el sentido del ser. Aparentemente, esa pregunta subordina el hombre al ser, pero oculta la pretensión de que el ser se deje ver en el preguntar mismo, es decir, a través del horizonte de la comprensión del ser. El fracaso de este proyecto de fenomenización del ser trajo consigo una *total* subordinación de la conciencia al ser, que es característica del segundo

Heidegger. La subordinación se manifiesta como *Gelassenheit* y *Lichtung*. La *Gelassenheit*, que implica la renuncia a la voluntad de dominio (Nietzsche) sobre el mundo, expresa la incapacidad humana para toda iniciativa respecto del ser, cuyo ocultamiento sólo se manifiesta esporádica y arbitrariamente en la historia humana por iniciativa del ser, al cual le corresponde precisamente la *Lichtung* o iluminación, por lo que al hombre sólo le toca atender y guardar la automanifestación del ser, pero no en la forma clara y nítida del conocimiento transparente, sino en la del lenguaje poético que oculta mostrando, y muestra ocultando. El desprendimiento de la subjetividad y de la conciencia parece, pues, logrado al alto precio de la anulación de todo proyecto sapiencial humano.

Sin embargo, la filosofía de Heidegger deja al descubierto el implícito básico de toda la modernidad, que él mismo comparte: aunque se descentralice el yo y sea subordinado al ser, el hombre es pensado como *fundamento* del saber¹³⁵. Y este implícito es común tanto a la primera como a la última fase de su pensamiento. Ahora bien, la fundamentación es tarea metafísica, no antropológica. Heidegger es un metafísico, no a la antigua usanza, sino a la moderna, pero del revés. No es el pensar el que mide al ser (esencia), es el ser el que da sentido al pensar: el lenguaje habla, el ser es el que mide y da sentido al lenguaje humano, si bien necesita del hombre para mostrarse guardando su diferencia. La antropología queda integrada en la metafísica del ser, pues el ser necesita del hombre: la metafísica como relación ser-ente está mediada por la antropología como onto-logía. Queda así claro que no basta con librarse de la noción de substancia y con relegar la conciencia, para desembarazarse de los planteamientos metafísicos cartesianos. Si para Malebranche y Espinosa es Dios quien piensa en mí, para Heidegger es el ser (mundano) el que habla en el hablar de los hombres auténticos o genios. El ser necesita del hombre; el hombre, en su decir y pensar verdaderos, debe ser puro oráculo del ser mundano o fundamental, mostrándolo y ocultándolo -a la vez- en una fidelidad poética que suple al moderno pensar

¹³⁵ En el capítulo anterior ya mencioné que para Heidegger la libertad es el fundamento sin fundamento del fundamento. Heidegger sostiene, pues, la existencia de dos fundamentos: el ser o fundamento de los entes, y el entender o fundamento de la manifestación o desvelamiento del ser. La libertad no es fundada por el fundamento, sino que es fundamento₂ del fundamento₁ en cuanto a su verdad. Si se me permite aventurar una conjetura, creo que este planteamiento de Heidegger es deudor del luteranismo. El hombre no es fundado por el ser (es una creación distinta), pero, dada su situación actual empecatada (estado de yecto), no es capaz de elevarse hasta Dios, tan sólo puede en su actual *conversio ad creaturas* escudriñar el sentido del ser mundano, pues la muerte ocluye todo trascender que no sea el trascender sobre los meros entes.

metafísico, pero precisamente por ello tiene también catadura metafísica: el hombre está sometido a la necesidad del ser, la historia no es la historia del hombre, sino la historia de los avatares del ser, aunque sea el hombre el que la historifique¹³⁶.

Por lo tanto, ni siquiera Heidegger ha conseguido desbaratar por completo los planteamientos cartesianos: la conciencia objetiva queda relegada por él, sí, a un segundo plano, pero la confusión entre metafísica y antropología no ha sido eliminada, antes bien constituye el núcleo de su pensamiento filosófico. Menos aún que Heidegger, están en condiciones de hacerlo los posmodernos, pues la substitución de la filosofía por la filología, de la metafísica por la política, de la antropología filosófica por la cultural, o la propia exaltación del esteticismo, ni eliminan la reducción del yo a conciencia, ni la centralización de lo humano en el saber.

Sólo a título de síntoma del desconcierto actual voy a aludir al pensamiento de M. Foucault. Fue él quien atribuyó la invención del hombre a Kant y quien levantó su acta de defunción: "El hombre es una invención cuya reciente fecha muestra con toda facilidad la arqueología de nuestro pensamiento. Y con ello se muestra acaso su fin"¹³⁷. Sin duda, Foucault carga, en esta frase, el acento en la substantivación abstracta «el hombre»; para él lo real son los hombres. Kant pretende que existe un yo trascendental común a todos los hombres y desde el que se puede fundar un saber sobre «el» hombre. Todos nuestros conocimientos vienen a ser o afecciones (fenómenos), o acciones, o esperanzas «del» hombre. Este antropocentrismo del saber es peligroso, pues reduciéndose el saber -para Foucault, como para Nietzsche- a voluntad de poder, se puede intentar desde «el» hombre convertir a los hombres en objeto de dominación. Basta con desenmascarar el intento kantiano, para que «el» hombre muera y desaparezca, y con él todas las falsas expectativas de una nueva era «del» hombre.

Con todo, la propuesta de Foucault, que pretende remontarse a los principios no lógicos del saber, basa todo su planteamiento en la distinción objetivo-subjetivo, consciente-inconsciente. Por mucha importancia que otorgue a lo inconsciente, o subjetividad no lógica, su referente inevitable

es lo consciente u objetivo. Acierta Foucault al señalar que lo consciente no es el

¹³⁶ Adviértase que Heidegger suele hablar de *Schicksal*, es decir, de destino en sentido fatal.

¹³⁷ *Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas*, trad. de E.C Frost, ed. Siglo XXI, México, ⁴1972, 375.

núcleo del sujeto, sino que más bien coincide con el objeto, pero se queda corto al definir al sujeto por relación, aunque sea negativa, a la conciencia: el yo no es tampoco el *in*-consciente. El planteamiento moderno no queda superado con la muerte *del* hombre, tan sólo queda en pie la desilusión de una esperanza fallida.

II. Los avatares reales del yo.

La metáfora de los avatares nos ha servido hasta ahora sólo como metáfora externa o extrínseca: los percances del yo, sus peripecias y vicisitudes, a lo largo de la historia de la filosofía. Llega ahora el momento de considerar la aportación intrínseca de la misma.

Si me permito utilizar una metáfora para hablar del yo, es porque el yo humano es muy problemático y complejo. Los avatares son, como ya indiqué, los descensos de Visnú a la tierra¹³⁸. Siendo originariamente una divinización del sol, con el paso del tiempo Visnú vino a convertirse en una de las tres grandes divinidades hindúes, junto a Brahma y a Siva, entre los cuales es concebido como el dios conservador, mientras que Brahma y Siva eran los dioses productor y destructor, respectivamente¹³⁹. En la

¹³⁸ "Avatara" o también "avatar" significa en sánscrito "descenso". Un avatar no procede de consecuencias del *karman*, como en el caso de los hombres corrientes, sino de una libre decisión de Visnú. El avatar acontece para encontrar nuevos caminos de la realización religiosa y para adaptarlos a su época, y está en situación de transmitir su conocimiento divino a los hombres contemporáneos mediante el contacto, la mirada o el silencio. Según el pensamiento de la tradición hindú sólo Visnú desciende; en la tradición se habla de diez descensos: 1.-Matsya, la encarnación en pez; 2.-Kūrma, la tortuga; 3. Varaha, el jabalí; 4.-Narasimha, el hombre león; 5.-Vamana, el duende (o enano); 6.- Parashu-Rama, esto es Rama con el hacha; 7.-Rama, el héroe del Ramayana; 8.-Krishna; 9.-Buddha; 10.- Kalki; en la última forma no ha aparecido todavía Visnú, sino que debe encarnarse sólo al final de la época del hierro. Kalki aparecerá en un caballo blanco con una espada desnuda para aniquilar a los malos y restablecer el darma. (Cfr. I. Fischer-Schreiber, F-K. Ehrhard, K. Friedrichs, und M.S. Diener, *Lexikon der östlichen Weisheitslehren*, Scherz Verlag, Bern, München, Wien, 1986, 29).

¹³⁹ En el Rigveda Visnú aparece como el eficiente, pero sobresale sólo por la heroicidad de los tres pasos con los que recorre el espacio mundano. Éstos sirven de símbolo para el comienzo, recorrido y punto culminar del sol. El punto de culminación, el más alto paso de Visnú, designa la residencia de los bienaventurados. Mientras que en el Rigveda es mencionado sólo esporádicamente, con el trascurso del tiempo evolucionó hasta convertirse en un dios poderoso. En el periodo épico aparece en intercambio con Brahma y Siva como el dios más alto que fue venerado precedentemente en la llanura del Ganges. Sólo en los Puranas se llega a una equiparación de los tres dioses, de Trimurti, en el que Visnú asume el papel del conservador, junto a Brahma, el creador, y a Siva, el destructor. Visnú es el defensor del darma, él se apresura cada vez que el mundo se sale de sus quicios, a venir en su ayuda. Sus adoradores, los vaisnavas, han desarrollado el vaisnavismo, que constituye hoy una de las tres grandes orientaciones del culto hinduista a los dioses. (Cfr. *Ibid.*)

tradición hindú sólo se atribuyen avatares a Visnú, llegándose a mencionar hasta diez. Todos ellos, insisto, son de Visnú, pero son diferentes entre sí: unos son más bajos (en forma de pez, tortuga, jabalí) otros intermedios (hombre-león, enano), otros más altos (como Rama con hacha, Rama héroe, Chrisna, Buda, Kalki). En consonancia con lo anterior, Visnú tiene cien nombres, que son objeto de recitación entre sus creyentes¹⁴⁰.

Así, lo mismo que Visnú entra en el mundo, revistiendo cuerpos distintos sucesivamente superiores, y recibe cien nombres, el yo humano tiene muy diferentes *manifestaciones* que no cabe reducir, aunque sí ordenar. Por avatares del yo entiendo, pues, sus múltiples e irreductibles manifestaciones. La primera indicación (de la metáfora) relevante para el yo es, por consiguiente, su carácter plural y complejo, pero también es relevante que esas manifestaciones están ordenadas según superioridad e inferioridad. Ése es el sentido primero de la metáfora: el yo humano se manifiesta de forma plural y compleja, pero no exenta de orden ni, por tanto, de unidad.

Sin embargo, resulta chocante, y así espero se haya notado, que estemos hablando del yo en tercera persona. El título del capítulo ya lo hace de entrada, pero también es usual en filosofía que se hable del yo en tercera persona. ¿Es ésta una manera de hablar infantil, o un concienzudo intento de revalorizar el pensamiento de los niños de corta edad que hablan de sí mismos en tercera persona? ¿O es acaso un remedo de la gramática, que considera al yo como una parte funcional del lenguaje? No; la filosofía fuerza el lenguaje natural, hablando del yo en tercera persona, porque pretende averiguar la *realidad que soy*, que está por delante y por detrás del lenguaje. Por eso entre «avatares» y «yo» he introducido en el título de este apartado un adjetivo, a saber: «reales», pues intento cobrar ahora la metáfora en la realidad.

Para acometer, pues, el estudio de la compleja realidad que soy, acudiré de nuevo a la metáfora de los avatares, pero corrigiendo lo que la

¹⁴⁰ Como ocurre también con la diosa Sakti, esposa de Siva. La repetición de dichos nombres constituye un acto meritorio de devoción, que ha de ser cumplido diariamente por los vaisnavas (Cfr. o.c., 435-436).

metáfora tiene de disimilitud con la realidad. En efecto, cuando se dice “los avatares del yo” se piensa en las peripecias, vicisitudes o percances *del* yo, esto es, se entiende como genitivo subjetivo: el yo es el sujeto de dichos avatares, de la misma manera que los avatares son *de* Visnú. Pero si queremos conocer la realidad del yo, es decir, si no lo damos por supuesto, sino que indagamos su ser, la metáfora permite otra posibilidad, a saber, entenderla como genitivo explicativo: como cuando decimos, las perlas *del* rocío, o la ciudad *de* Roma. El «de» en ambos casos no sirve para adscribir las perlas al rocío o la ciudad a Roma, sino para explicar lo bello que es el rocío o la ciudad de la que hablo. La razón última de la elección de la metáfora de los avatares radica precisamente en una posibilidad parcialmente semejante, a saber, no sólo en referirme con ella a las peripecias histórico-filosóficas del yo, sino sobre todo en servirme de ella para indicar la índole esencial del yo que soy: *el yo se explica en avatares*. Por tanto, en sentido propio, los «avatares del yo» significan aquí las explicaciones o exposiciones que el yo hace de sí mismo.

Como se nota a la primera, esa versión es un tanto forzada. Los genitivos explicativos al uso no suelen indicar tanto como pretendo. Por eso mi versión es intermedia: por un lado, conserva el valor de genitivo subjetivo, subrayando que el yo tiene la iniciativa de la explicación; por otro, conserva el carácter descriptivo del genitivo explicativo: los avatares exponen al yo. Ruego al lector que se olvide de la gramática y juzgue si lo que digo tiene sentido. Es propio de la filosofía violentar el lenguaje, no por deseo arbitrario, sino porque el lenguaje y la filosofía llevan caminos distintos. Como sugería Ortega, la filosofía camina a redropelo del lenguaje¹⁴¹. Por eso la verdadera filosofía no puede ser nunca *mera* filología.

Ese uso forzado del lenguaje pretende sugerir lo siguiente: la realidad del yo no es una realidad quieta y tranquila, no es la de una substancia, sino que es característica diferencial del yo su intrínseca historicidad. En primer lugar, propongo que *lo que hace* afecta al yo en su esencia y, por medio de ésta, en su ser. El yo no es, por tanto, algo acabado, sino una complejidad abierta. En segundo lugar, propongo que el yo es capaz de *innovación*, es decir, de abrir líneas nuevas de crecimiento esencial, sin precedente en lo ya hecho. En tercer lugar, sugiero que la diferencia más notable de la historia personal humana con cualquier otro tipo de realidad

¹⁴¹ ¿Qué es filosofía?, lec. IV y VII, RO, 79-80, 162.

es su posible *reversibilidad*. Si la esencia del hombre es haciéndose, no por ello es necesariamente lo que se ha hecho, no queda irreversiblemente determinada por su pasado ni inmediato ni remoto, puede cambiar. Prescindiendo por el momento de consideraciones superiores, me refiero tan sólo a la irreplicable posibilidad de ir, o no, contra lo que se ha hecho, la posibilidad de convertirse en mejor o peor, yendo *contra* lo ya hecho. Si existe alguna realidad que puede contradecirse sin destruirse, ésa es el yo¹⁴². Lo cual no quiere decir que la contradicción no signifique nada para él, sino que para el hombre lo contradictorio no es realmente lo imposible¹⁴³.

En este sentido, en vez de avatares, podría hablarse de *narrativas del yo*. Mas ambos términos no se excluyen. Al yo le convienen las narrativas sólo en cuanto que él se *expone* en sus avatares. No se trata de que el yo sea «*objeto*» de narración, sino de que, por su esencia, es él mismo narrativo, expositivo. La narrativa literaria no es, desde luego, un género intrínsecamente adecuado más que para el hombre, pero la narrativa a la que me refiero es más honda, es la *exposición* del yo que lo manifiesta realmente con riesgo para su esencia y su ser. No se puede exponer desde fuera lo que es una persona, porque únicamente es real la exposición con que ella misma se expone en su vivir humano. No se puede predecir qué hará una persona, porque sólo ella puede *exponerse* innovando, y revertiendo. En este complejo sentido es el hombre intrínsecamente histórico: la historia no es la predeterminación del presente y del futuro por el pasado, ni siquiera la predeterminación o dominio del futuro por el presente, sino la autonarración esencial del yo, en la que lo que hago me hace y me condiciona, pero no me impide poder innovar e incluso contradecirme o corroborarme¹⁴⁴. Ni el mundo, ni el ángel, ni Dios tienen

¹⁴² Nótese que hablo de una capacidad o potencia humana. No digo que el hombre tenga poder para aniquilar lo ya hecho o su pasado, sino que no queda determinado *ad unum* por su pasado. Naturalmente, si puede cambiar incluso contradictoriamente es porque el pasado cuenta, pues ese cambio se ha de hacer contra el pasado, lo cual es muy difícil, pero no imposible. Pero para que esa posibilidad sea ejercida sin caer en la *arbitrariedad* se requiere del poder (amor) divino.

¹⁴³ No digo sólo, como Descartes, que el yo puede ponerlo todo en duda, incluida su propia existencia, sino que puede incluso contradecirse esencialmente, yendo *contra* lo que ha llegado a ser él mismo, sin por ello desaparecer. Tampoco digo como Hegel que el yo supere su propia negación, porque la negación es pensada, y a lo que me refiero no es al pensamiento del yo, sino a la capacidad real que tiene el yo de mudar contradictoriamente su conducta y su esencia. Lo que digo se acerca a lo entrevisto por Nietzsche, quien cayó en la cuenta de esa posibilidad humana, pero al rechazar el poder divino la entendió como pura arbitrariedad.

¹⁴⁴ En otros términos, la historia es aquella secuencialidad (o diacronía) de una esencia cuya prioridad reside en el futuro.

historia en este sentido preciso: sus esencias o existencias no dependen de lo que van haciendo ni de sus innovaciones o cambios intrínsecos.

Con estas precisiones cabe ajustar mejor la metáfora: hablo de avatares del yo, no entendiendo los descensos o manifestaciones del yo como extrínsecas a él, según el modelo mitológico hindú, sino como *exposiciones* en las que el yo se hace, y que -por tanto- le son esenciales. En rigor, debería hablar de *mis* avatares o de los avatares en los que *me* hago, *me* innovo o revierto sobre *mí*, pues lo que puedo proponer a los demás es una *exposición de mí*, pero pretendo hacerlo en términos tales que no sea una invención ni una interpretación de mí mismo, sino que me permita entender mi realidad y explicarla de forma tal que pueda ser reconocida por cualquier otro ser inteligente. Por eso, cuando se hable en adelante del yo, del hombre, de nosotros, estaré hablando de mí *sólo que con pretensión de verdad*, o sea, estaré hablando de la realidad que soy, en la que -como se verá- está incluido el género humano al que pertenezco (hombre), la comunidad y la sociedad humana en la que me integro (nosotros), etc...Lo cual, no tiene otro sentido que el de una invitación a los demás para hacer una investigación semejante: no pretendo, pues, hacer una demostración ni convencer a nadie, sino formular como *propuesta*¹⁴⁵ los resultados de mi propia investigación sobre quién soy.

En esta línea, el plural de la voz «avatares» pretende indicar, como dije al principio, que el yo es complejo, que no existe una única manifestación suya, sino muchas. Para ser más preciso, «muchas» no significa manifestaciones sucesivas simples, como en el caso de Visnú, sino pluralidad de manifestaciones concurrentes; es decir, significa que la esencia del yo tiene una clara dimensión *sincrónica*, y por eso es compleja. Complejidad a la que ha de añadirse que cada una de esas exposiciones sincrónicas del yo es también diacrónica. De ahí la supercomplejidad de la esencia humana, cuya historicidad ha de reunir la sincronía y la diacronía: ha de hacerse a sí misma en una pluralidad

¹⁴⁵ Espero que se haya advertido que desde el principio he hablado en esta obra de propuestas, no de tesis ni de proposiciones. Naturalmente que el término «propuesta» está emparentado con el de proposición, pero lo uso aquí como proposición no en sentido lógico-lingüístico, sino como *ofrecimiento racional de un hallazgo a otros seres inteligentes y libres*, lo que incluye el respeto previo a su inteligencia y libertad, de manera que lo que propongo está ofrecido como hallazgo verdadero, pero admite la mejora y, si fuere necesario, la corrección de lo que propongo. La Lógica al uso versa impersonalmente sobre objetos. Las tesis científico-empíricas quedan sometidas al veredicto del experimento. Mis propuestas son hallazgos (verdaderos) de mi investigación personal, que someto a la consideración libre e inteligente de otras personas.

de *exposiciones* diferentes, pudiendo innovarse en cada una de ellas, pero con repercusión diferida en las otras, por lo que la reversibilidad –y con ella la contradicción o corroboración- no sólo es posible sucesivamente, según ya dije, sino también simultáneamente. Un ser así es esencialmente problemático, siendo su problema específico la congruencia (o la unidad) sincrónico-diacrónica de sus exposiciones.

¿Cómo habrá de ser el yo para poder ser histórico de esta manera problemática? Esta cuestión corresponde al «y» del título de mi conferencia: Avatares del yo «y» libertad. Sólo se puede ser haciéndose, innovándose y aún contradiciéndose (sincrónico-diacrónicamente), si se *es libertad*. De nuevo fuerza el lenguaje. Lo que se esperaba que dijera de acuerdo con la gramática es «si se es libre», pero pongo como predicado un sustantivo abstracto, en vez de un adjetivo. Lo que intento sugerir con esto es que no se trata de un predicado o manifestación más de la esencia del yo, sino que la libertad otorga sentido al yo, y viceversa, el yo es libertad. La supercomplejidad de la esencia del hombre es un indicio de su libertad, por lo que todo reduccionismo acarrea alguna negación de la libertad humana.

III. Descripción de la libertad.

Otro de los rasgos típicos de la filosofía que suelen desanimar a los aficionados es su incesante planteamiento de problemas: cuando parece que hemos llegado a puerto seguro, en este caso, a la libertad, reaparecen redobladas las tormentas o problemas. ¿Qué es libertad? La libertad a que se alude es, naturalmente, la libertad humana y, ciertamente, no hay en toda la antropología filosófica un tema más original e íntimo a cada uno de nosotros ni, por tanto, con el que tengamos una mayor afinidad o connaturalidad cognoscitiva, pero seguramente tampoco hay, en ella, otro del que nos quede más por saber. Una de las dificultades naturales del tratamiento de este tema tiene su origen en la abundancia de tesis y opiniones, todas ellas con sentido, que puede suscitar. Por eso, también aquí parece conveniente hacer una excepción a la vieja costumbre, asistida por sólidas razones, de comenzar las exposiciones filosóficas explanando

el sentido preciso de los términos así como el enfoque que requiere su adecuada consideración, y empezar, en cambio, por investigar algún posible orden en las variadísimas manifestaciones de la libertad, según nos sugiere la metáfora de los avatares.

La pregunta «¿qué es la libertad?» está mal formulada, pues supone que la libertad ha de ser un *qué*, es decir, algo terminado y consolidado. La libertad no es constante ni única, antes bien genera una serie indefinida de formas o modos no sólo a lo largo de la historia de la humanidad, sino incluso a lo largo de cada historia personal. Habida cuenta de la índole abiertamente filosófica de este libro, aunque no puede esperarse de él una reconstrucción a lo Hegel de la historia universal y personal, sí cabe exigir de él una investigación radical acerca de las características de la libertad humana, pues lo propio de la filosofía es ofrecer un conocimiento ordenado, y orientado en relación con las ultimidades. En esa medida, la infinita variedad de formas posibles de la libertad no hace inviable la tarea de establecer filosóficamente unas características últimas de la libertad humana, que sirvan de marco a su impredecibilidad. El problema consiste en encontrar algunos rasgos diferenciales que nos permitan entender la libertad, y unos patrones últimos que nos abran la posibilidad de ordenar su intelección.

Empezaré por una de las características obvias de la libertad humana, característica que, no obstante ser tan obvia, ha requerido las esforzadas aportaciones de algunos filósofos del siglo pasado y del presente para su nítida declaración. Kierkegaard se refería a ella en estos términos:

"¿Quién me ha jugado la mala pasada de arrojarme en el mundo y después dejarme abandonado entre tantas cosas contradictorias? ¿Quién soy yo? ¿De dónde vine a este mundo? ¿Por qué no fui consultado para nada?...¿A qué título estoy interesado en esta gran empresa que se llama realidad? ¿Por qué se ha de estar interesado en ella? ¿No es acaso un asunto libre?"¹⁴⁶.

En esa misma línea, primero Heidegger y después Sartre resaltarían el aparente carácter paradójico de nuestra libertad: no somos libres de ser libres, nuestra libertad no es absoluta¹⁴⁷. Ésta es, pues, la verdad de partida

¹⁴⁶ *In vino veritas. La repetición*, trad. esp. D.Gutiérrez Rivero, ede. Guadarrama, Madrid, 1975, 244.

¹⁴⁷ En *Sein und Zeit*, cuando se analiza el *Dasein* (Parte I, Sección I, c. 5), éste es descrito como un *estar arrojado* en el que se encuentra a sí mismo el hombre fácticamente, esto es, de entrada y sin explicación. El estado de arrojado se corresponde con la facticidad de la entrega a la responsabilidad por el mundo. Este pasaje constituye una preciosa glosa de los textos de Kierkegaard. Sartre glosa también los planteamientos de Kierkegaard, cuando afirma: "Estoy condenado a existir para siempre allende mi esencia; allende los móviles y motivos de mi acto: estoy condenado a ser libre" *El Ser y la Nada*, Parte IV, c. I, I, trad. esp. J. Valmar, ed. Losada, Buenos Aires, 1966, 545.

acerca de la libertad: la libertad no es, como el yo de Fichte o la conciencia hegeliana, autolibertad o libertad de ser libres. Pero entonces, ¿cómo entenderla?

Como es patente, una nota meramente negativa, tal como la recién descrita, no es bastante para caracterizar la positiva libertad humana. La nota sin duda decisiva que caracteriza positivamente a la libertad humana puede ser descrita con M. Scheler, de una manera más precisa, como la *relacionalidad*:

"Lo «libre» incluye siempre alguna relación (sea vivenciada o no)...aquello que es llamado «libre» debe aludir a algo, ya sea algo respecto «de» lo cual es libre, ya sea algo «para» lo cual es libre"¹⁴⁸.

Al margen de consideraciones metafísicas, la libertad humana es una actividad relacional bipolar, a cuyos polos -siguiendo la sugerencia de Scheler- llamaré «libertad-de» y «libertad-para», indicando el primero un polo de separación, y el segundo otro de aproximación. La única enmienda que ha de hacerse a la propuesta de Scheler es la de no concederle el carácter alternativo («ya sea..., ya sea») de los dos referentes de la libertad, pues ambos referentes son imprescindibles: toda libertad humana es una libertad-de y, a la vez, una libertad-para, bien sabido que se tratará siempre de dos referentes distintos, el referente *respecto del cual* se es libre no será nunca, a la vez y en el mismo sentido, aquel *para* el que se es libre. De este modo queda patente que la libertad humana no es ni un todo acabado, ni un proceso sin sentido, sino una distensión desde un «de» hacia un «para». Todo lo cual concuerda perfectamente con el carácter intrínsecamente histórico del yo.

Pues bien, este peculiar carácter relacional nos ofrece una guía para investigar filosóficamente la índole de la libertad y ordenar sus infinitas manifestaciones posibles. En efecto, cabe establecer unos ámbitos orientativos de la libertad mediante la sola declaración de sus referentes radicales. Los tres referentes radicales de la libertad humana son los tres grandes temas de la filosofía y de cualquier forma de sabiduría: el mundo,

¹⁴⁸ *Fenomenología y metafísica de la libertad*, trad. esp. W. Liebling, en *Metafísica de la libertad*, Buenos Aires, 1960, 20.

el hombre y Dios. En consecuencia, los ámbitos orientativos de la libertad serán: la libertad en referencia al mundo, la libertad en referencia al hombre, y la libertad en referencia a Dios. Estos serán, precisamente, los patrones últimos de que me voy a servir como marco para describir de modo ordenado al yo desde la libertad.

Hechas todas estas aclaraciones previas, paso a considerar las exposiciones del yo, que sean las que fueren, serán también manifestaciones de la libertad, si es que -como he dicho- el yo es libertad.

IV. LOS REFERENTES RADICALES DE LA LIBERTAD

1. *La libertad en referencia al mundo*

a) Las exposiciones del yo respecto de la esencia del mundo

La referencia intrínseca del yo al mundo nace de nuestra condición corporal. Pero si el yo es libertad, el cuerpo humano ha de ser especial, ha de estar afectado por la libertad. Precisamente la primera dimensión del yo y de la libertad como orden de manifestaciones es el cuerpo humano. El yo, en mi propuesta, incluye al cuerpo, y digo que es la primera dimensión no en sentido metafísico ni en sentido trascendental, sino en cuanto que manifestación. Un cuerpo humano es una manifestación del yo y de la libertad. Lo cual implica que el yo se ha de manifestar en el cuerpo como cierta libertad corporal.

Y, en efecto, así es. El cuerpo del hombre, que es el nexo intrínseco por el que nuestra libertad se vincula relacionadamente con el mundo, participa de las características generales de la vida orgánica, pero se distingue de todos los otros seres orgánicos por su indeterminación específica. No digo que no exista la especie hombre, sino que para el cuerpo humano la especie no tiene razón de causa final, antes bien está al servicio y disposición del individuo. Me remito en este punto a las bien conocidas investigaciones filosóficas de A. Gehlen, que se basan en

estudios puramente científicos, y cuyo balance me atrevería a hacer así: el cuerpo humano es un organismo indeterminado en su dimensión de especie o, lo que es igual, biológicamente inadaptado, pero que precisamente por eso conserva todas las posibilidades del género e, indirectamente, del reino animal.

Es patente que el mundo físico observable está regido por la causalidad y, en esa misma medida, por cierta necesidad, de tal manera que, como descubrió Kant con sus antinomias, parece irreconciliable con la libertad. Así lo había percibido mucho antes Demócrito, quien, a fin de salvar cierto grado de iniciativa siquiera mínimo para el hombre, se vió obligado a eliminar del mundo físico las causas y a abandonarlo todo al azar. Así lo percibió también Espinosa, el cual, al contrario que Demócrito, consideró necesario sacrificar la libertad a la causalidad, pues para él azar y necesidad eran incompatibles.

El dramatismo de los planteamientos recién descritos fue convenientemente atemperado ya en la filosofía aristotélica. Aristóteles admite, desde luego, que la naturaleza está regida por causas, pero las causas no son todas iguales, sino que se articulan en una pluralidad jerárquica, de manera que entre las consabidas cuatro causas que explican el movimiento físico la suprema o primera es la causa final. El mundo, según esto, viene regido por la necesidad, pero por una necesidad final. Ahora bien, si se me permite hacer concesiones a la imaginación, aunque ello suponga hablar con imprecisión, la necesidad final ofrece la ventaja de que, si bien ordena desde el principio todos los avatares del universo visible, sólo los ordena en cuanto que todavía no se ha alcanzado el fin, con lo que se abre la posibilidad de que entre el comienzo y el fin aparezcan fenómenos azarosos, en tanto en cuanto la dilación intrínseca a la causalidad final permite y requiere el ajuste de las otras causas, pudiendo dar ocasión a desajustes parciales en el concurso de las otras causas. Es, por tanto, compatible, e incluso se puede decir que necesario, cierto grado de azar con y en la necesidad final.

A este genial descubrimiento aristotélico, que deja margen para la actuación de la libertad humana, se aproximan más cada día, aunque de forma aún balbuciente, las sugerencias e hipótesis de la ciencia actual, especialmente en las teorías biológicas y cibernéticas. Sin la compatibilidad de azar y necesidad obtenida por la mediación de la noción de causa final no sería posible entender la relativa suficiencia de que disfrutan los seres vivos en el mundo físico, a los que la necesidad causal

no impide, sino más bien fomenta su crecimiento, multiplicación, despliegue y organización con una iniciativa e independencia que sólo se somete al fin propio de la vida. Aunque no escapan a la necesidad final, ni por supuesto contravienen las leyes físicas, los seres vivos orgánicos aprovechan, con todo, esa mezcla de azar y necesidad que es la probabilidad o frecuencia de los fenómenos físicos, para realizar unas actividades que se rigen por leyes propias, distintas de las que se entienden como estrictamente físicas.

Cuando se dice, pues, que el cuerpo humano como organismo biológico está específicamente indeterminado o inadaptado, se está indicando que el cuerpo humano goza de una proporción de azar tal que alcanza independencia respecto de la necesidad final, de manera que no se somete, como el resto de los seres vivos, a los fines de la especie -y, a su través, de la vida orgánica-, quedando más bien su dotación somática como un conjunto de posibilidades a disposición de la persona, es decir, se está indicando que el hombre disfruta de libertad incluso biológicamente. Esta forma de libertad orgánica es un grado mínimo, pero indispensable, de libertad a la que cabe llamar *libertas a necessitate (causali)*. Se trata de una libertad-de, pero sin ella no sería posible la libertad humana.

Gehlen, con todo, se equivocó al pensar que el desarrollo de la inteligencia humana no habría sido sino la manera de subsanar esa falta de especialización biológica por parte del cuerpo humano. De esta manera, confundía la libertad-de con la libertad-para, pues la libertad-de la necesidad (biológica) obtenida por la inteligencia sólo serviría, en su versión, para satisfacer la necesidad (biológica), lo que constituye un contrasentido. Contra este error cabría argüir de muchas maneras, una de ellas sería, por ejemplo, advertir que si la inteligencia hubiera surgido, como pretende Gehlen, para remediar los defectos orgánicos del hombre, habría llegado siempre demasiado tarde, pues las necesidades son inmediatas, mientras que la inteligencia requiere tiempo para obtener efectividad. Pero, en realidad no hace falta recurrir a ningún tipo de argumentación para comprender su error, basta con darse cuenta de la desmesurada superioridad de la inteligencia respecto de los instintos a los que se pretende que substituya: atribuir el origen de la inteligencia al defecto de adaptación de nuestro organismo sería tan desatinado como atribuir la invención de la bomba atómica a la carencia en nuestro cuerpo del vigor muscular que poseen otros póngidos. Más bien ha de pensarse, por el contrario, que la mencionada superioridad de la inteligencia provoca

la suspensión de los instintos y de la determinación específica de nuestro organismo, al hacer innecesarios tanto a aquéllos como a ésta.

¿Cuál es entonces el sentido de la libertad biológica? O dicho de otro modo: ¿cuál es la libertad-para que corresponde a la independencia respecto de la causa final?

Como acabo de indicar, aunque la libertad humana se manifiesta de modo primero y elemental en el cuerpo como inespecificación orgánica, tiene su razón y asiento reales en la inteligencia. El hombre, al entender los procesos físicos, los dota de algo que éstos no tienen, a saber: de presencia mental. La presencia es unilateral, es decir, sólo existe en la mente o inteligencia, pero allí totaliza los procesos físicos y se exime a sí misma de la necesidad de aquéllos: todo lo que entendemos en presencia queda convertido en objeto al que no afecta ni el tiempo ni el azar ni la necesidad físicos. Es lo que Platón y Agustín de Hipona denominaban la eternidad de las ideas, y lo que nuestro Ortega y Gasset puntualizaba más exactamente como intemporalidad o atemporalidad de las mismas¹⁴⁹. También es lo que los modernos entienden por conciencia.

Pero, al suspender objetivamente los procesos físicos y su necesidad, la simple presencia mental viene a ser un factor de azar y de orden muy superior a las causas cósmicas, en cuanto que puede transformar el azar y la necesidad físicos en *medios* para fines humanos. El proceso mediante el cual se consigue tal transformación es lo que se llama usualmente *trabajo o producción*. Dicho proceso emana de la inteligencia y, tras recibir el impulso de la voluntad y la configuración de la imaginación, es introducido en el universo a través de las facultades locomotrices, dando lugar por su medio al *dominio o señorío* del hombre sobre el mundo. Los hombres somos libres corporalmente no sólo en la forma negativa de carecer de adaptación específica al medio, sino que lo somos de forma positiva por adaptar, mediante el trabajo, el medio a nosotros. Por eso es más exacto describir al hombre como animal que trabaja o produce que como mero animal inadaptado. Pero esta libertad la adquiere el cuerpo gracias a la inteligencia presencializante, es decir, a lo que se denomina conciencia.

Por consiguiente, la libertad *respecto de* la necesidad causal tiene como sentido el dominio del mundo, o sea, la *libertas ad dominationem*.

¹⁴⁹ ¿Qué es filosofía? Lec. I, RO, 21-22.

Ambas son respectivas a la esencia del mundo. Somos independientes de la esencia del mundo y dueños de ella. La libertad del yo corporal como libertad-de y libertad-para integran el primer grado de libertad, o la primera manifestación completa del yo.

Pero entiéndase bien, la *libertas ad dominationem* no es, en este momento, más que *libertas electionis*. La producción humana abre posibilidades que no existían previamente en el mundo, y las abre cuando mediante la producción convierte las causas físicas en medios para su existencia: los humanos no formamos, como los animales, parte de un *habitat*, no vivimos integrados inmediatamente en el entorno físico, sino mediante nuestros productos, es decir, vivimos en civilización. Si la especie nos hubiera predeterminado orgánica y funcionalmente como ocurre con los otros animales, no podríamos elegir productivamente nuestro medio con nuestros medios, esto es, crear un entorno humano. A la libertad para, mediante la producción, elegir creativamente un entorno humano en y respecto del mundo físico es a lo que llamo *libertas electionis*, es decir, la libertad como elección. Es muy común confundir la libertad de elección con la libertad sin más, pero en realidad aquella no es sino una manifestación de ésta, que se corresponde con la manifestación del yo en la forma de conciencia.

b) La exposiciones del yo respecto del ser del mundo

Que para poder tener libertad de elección sea preciso gozar de una libertad superior es patente. No sería posible, como ya se ha dicho, elegir los medios de nuestra vida si estuviéramos esclavizados por los fines de la especie, pero tampoco tendría sentido alguno poder elegir entre los medios, si no fuéramos libres incluso respecto de los fines, no ya de la especie y de la vida orgánica (contra lo que dice Schopenhauer), sino incluso del mundo (contra lo que dice Heidegger). No se trata ahora de la libertad respecto de la necesidad causal, sino en términos más radicales, de la libertad respecto del fundamento, es decir, respecto del *ser* del mundo: la *libertas a fundamento*. Es éste un segundo grado de la *libertas a*

necessitate. El fin del hombre no es el ser del mundo¹⁵⁰: si lo fuera, no seríamos tampoco libres, pues aunque nos hubiéramos librado de la causalidad final física, no estaríamos capacitados para poder *elegir o no elegir*. Este tipo de indeterminación es claramente distinto del que nos permite elegir esto o aquello, y producir esto o aquello, y se manifiesta como el poder de suspender toda producción y toda elección entre alternativas.

Desde Descartes, con su duda general y con su experimento de la *annihilatio mundi*, han proliferado los ejemplos filosóficos de esto que digo en el pensamiento moderno. Hobbes, Berkeley, Kant, Hegel, Schopenhauer y Nietzsche lo corroboran. Pero no son éstos los únicos ni los más elocuentes ejemplos, sin duda el budismo ofrece un ejemplo distinto de la posibilidad de la negación, a saber, una negación práctica de la elección mundana. Y, aunque se trate de una posibilidad reprobable, el suicidio es posible precisamente como negación radical de nuestra situación o vinculación con el mundo.

Este poder de elegir o no elegir implica que el hombre es libre también respecto del mundo objetivo. Es decir, que, si mediante el mundo objetivo creado por la presencia mental nos hacemos dueños del mundo físico, tal como se indicó antes, gracias –ahora– a la capacidad de elegir o no elegir somos libres respecto del mundo objetivo mismo y, a su través, del ser del mundo. Esta libertad es la que hace posible a la Lógica. La Lógica, al menos en su dimensión formal, es la tarea de fundar nuestro conocimiento al margen del fundamento mundano. La filosofía de Hegel no es sino la mostración de esta capacidad, con la pretensión de suplantar por completo el ser del mundo y la realidad entera. No digo únicamente, por tanto, que los objetos no nos determinan y que son para nosotros posibilidades de acción de las que podemos disponer alternativamente, como Leibniz y Kierkegaard supieron entrever. Esa libertad sería mera libertad de elección respecto de los medios. Tampoco digo que la libertad de que hablo sea ella meramente lógica, es decir: meramente pensada. No. Lo que trato de sugerir es que la libertad de elegir o no elegir implica ser libre respecto de toda predeterminación por el mundo, incluido su ser¹⁵¹.

¹⁵⁰ No digo que el ser del mundo sea fin para alguna otra cosa que el hombre, sino simplemente que, al ser independiente del mundo, el hombre puede dotarse a sí mismo de fines propios.

¹⁵¹ Con lo que queda excluida la posibilidad del principio antrópico, que confunde la causa final con el hombre.

Pero ¿cuál es la libertad-para que corresponde a esta libertad-de? La independencia respecto del ser del mundo, en su dimensión negativa, implica que somos libres respecto de toda pre-determinación, pero en su dimensión positiva implica poseer autonomía para elegir los fines de la relación humana con el mundo. La libertad radical respecto del fundamento nos deja, según esto, en franquía para elegir no ya los medios, sino los fines de nuestra existencia mundana, lo que significa que el hombre es capaz de darse a sí mismo el sentido de su dominación del mundo. A esta positiva capacidad le cumple el nombre de *libertas arbitrii*, o libertad como libre albedrío¹⁵².

La *libertas a fundamento*, entendida como libertad de elegir o no elegir, tiene como sentido positivo imponer fines propios y constituir un mundo humano, lo que quiere decir que la libertad-para que le corresponde es la de un dominio completo del mundo: libertad respecto del mundo para la dominación completa del mundo. Sólo que entonces se nos plantea el problema siguiente: ¿puede darse o tiene sentido una dominación humana *sin mundo*? Por ser inteligentes y estar dotados de un cuerpo específicamente indeterminado, los seres humanos disponemos del mundo para dominarlo y vivir como seres libres en él. Pero el hombre no es libre-de vivir en el mundo. Como dijo Kierkegaard, estamos arrojados a él sin consulta previa. Nuestra relación, pues, con el mundo es muy particular. No estamos supeditados a su necesidad causal ni a su fundamentación, somos libres respecto de él, pero a la vez estamos atados a él. Incluso la posibilidad de romper nuestra vinculación con el mundo, mediante el suicidio, implica que de entrada estamos vinculados a él, y que negarse al mundo es negarse a dominarlo. Esa peculiar relación de libertad y vinculación se puede entender como *habitación*.

En la relación de habitación es el habitante el que convierte en habitación a lo habitado. No es la casa o la tierra la que hace al hombre inquilino o colono, sino el inquilino o colono el que la convierte en casa y en campo. Un animal no habita propiamente el mundo, porque no es superior al mundo. Sólo se puede habitar el mundo si se es superior a él, es

¹⁵² En el fondo es a ésta libertad de arbitrio a lo que llaman «espíritu» Hegel y Schelling. Para Hegel, la libertad es una alienación de la Idea absoluta que se pone fuera de su elemento, lo que sin duda es una forma de libertad de arbitrio. En el caso del último Schelling el espíritu es la libertad de manifestarse o no manifestarse. Con ello incurrir en doble equivocación, porque atribuyen a Dios algo que es propio del hombre, y porque al atribuírselo a Dios hacen de la libertad de arbitrio la forma más alta de libertad, cosa que no es verdad ni siquiera en el hombre.

decir, si somos, ante todo, independientes de sus principios, y si podemos, además, imponerle nuestros fines para asociarlo a nosotros. En consecuencia, el habitar implica superioridad por parte del habitador, pero también una especial vinculación del mismo a lo habitado. Me detengo a explicar lo peculiar de esta vinculación.

En términos absolutos, no puede considerarse como amo o señor a quien no es superior, pero tampoco a quien no tiene una vinculación e interés personales respecto de aquello de lo que es amo. Una superioridad o poder que se ejerce a distancia, o por intermediarios, y cuyos resultados no repercuten directa e inmediatamente sobre quien lo ejerce no pueden ser llamados propiamente *dominio*. En este sentido cabe diferenciar entre soberano, gobernante y dueño: es soberano quien detenta originariamente el poder y de quien dimana a todos los demás; gobierna quien ejerce el poder por delegación del soberano, a quien sirve de instrumento. Ni el soberano ni el gobernante son dueños de aquello sobre lo que ejercen su poder, de manera que tal ejercicio no les afecta en lo propio, no los compromete directamente en su habitar mundano. El, por el contrario, peculiar interés del amo en lo suyo queda recogido, en parte, por el refrán: «el ojo del amo engorda al caballo». Nadie cuida mejor de lo suyo que el amo, precisamente porque a nadie afecta e interesa más el rendimiento y la mejora de sus bienes. Si Dios es llamado con razón «Señor» más bien que «soberano» por el pueblo judío, se debe a que Dios ha hecho una alianza con él y muestra un especial interés en él, interés que llega a su más perfecta expresión cuando decide enviarle a su propio Hijo, el cual es con toda propiedad «el Señor», y no el soberano ni el gobernante, en la medida en que se encarnó y habitó entre nosotros para salvarnos; vendrá, en cambio, como Rey del Universo, cuando vuelva para juzgar a cada uno según sus obras. Huelga decir que, en el caso de Dios, su interés como verdadero Señor es puro y donal, no mediatizador ni necesitante, y debe servir de modelo al dominio perfecto del hombre: sólo si el hombre busca con su dominio el bien y la perfección de lo dominado alcanzará a perfeccionarse como hombre, o señor del mundo.

El dueño es, según lo anterior, aquella persona que posee y domina algo, pero lo asocia a sí mismo de tal manera que no le es indiferente el cuidado y la mejora de lo por él dominado, antes bien hace pasar su propio perfeccionamiento por el cuidado y la mejora de su propiedad. El hombre es dueño del mundo en la medida en que lo asocia a su propia perfección, haciendo que ésta pase por el perfeccionamiento del mundo. Por esta

razón no debe pensarse que el sentido último del trabajo humano sea, como parece desprenderse de la postura de Gehlen, la mera supervivencia, o conservación individual y social. Si fuera así, ni el arte ni la riqueza, ni el ocio ni la investigación, ni la donación tendrían cabida dentro del orbe de lo humano. El sentido del trabajo es más bien la realización de una tarea humana en el mundo, concretamente la habitación del mundo, o lo que es igual, la asociación del mundo físico a los fines más altos del hombre mediante la libre actuación humana sobre él. A la tarea de asociar el mundo físico con los fines más altos del hombre, mediante la libre actuación humana sobre él, la denomino *habitación*. Pero entonces la habitación es la forma de «libertad-para» que da sentido y corresponde a la relación hombre-mundo. Somos libres respecto del mundo *para habitarlo*¹⁵³.

En resumidas cuentas, todo lo investigado hasta ahora puede ser compendiado en estos términos: en referencia al mundo el hombre goza de libertad respecto de su esencia y de su ser, para dominarlo habitándolo en la forma de una asociación del mundo a los fines propios del hombre.

2. La libertad respecto del hombre

a) Los avatares del yo respecto de los otros hombres

Aunque la superioridad del hombre sobre el mundo es rotunda, al ser libre su habitación, no siempre se ejerce, sin embargo, como la de un señor con su propiedad. Si tomamos en consideración el modo concreto como los hombres dominamos el mundo, ha de aclararse que, aparte del *posible* interés gratuito o donal del amo (perfecto) en el bien de lo que le está sometido, el *homo sapiens sapiens* tiene intereses colaterales añadidos, que derivan unos del carácter limitado y limitante de su situación, y otros de la positiva configuración del habitar humano. La

¹⁵³ Mi propuesta puede aprovechar mucho de la descripción de la existencia humana como un «estar-en-el mundo» (*in der Welt sein*) por Heidegger, aunque no sea ese *estar (sein)* la única ni la suprema forma de la libertad, y aunque no pueda admitirse la consecuente supeditación del hombre al fundamento sin pérdida del sentido mismo de la habitación.

libertad respecto de los fines de la habitación mundana ha de ser, pues, matizada.

Si bien el hombre habita el universo, sometiéndolo a los fines de su arbitrio, y no queda circunscrito por él -como el mero animal- a un espacio geográfico o *habitat* que lo rodea inmediatamente, existen otros tipos de limitaciones que afectan a su situación mundana. Cuando el hombre no se comporta como señor del mundo en sentido estricto, sino como soberano o gobernante distantes, sobre los que no repercute inmediatamente la actuación mundana, su poder sobre el mundo reviste cierta violencia, quedando limitado su dominio y amenazada su habitación mundana¹⁵⁴. La primera y básica de las limitaciones es la limitación temporal: la habitación del mundo es transitoria y su carácter limitado se hace patente por la muerte. Pero la muerte no es sólo el desenlace final de la habitación terrena del hombre, sino un factor determinante del sentido actual de la temporalidad humana: nuestro tiempo de habitación está en todo momento amenazado por la muerte, de manera que de ella derivan todas las denominadas «necesidades humanas», tanto primarias como secundarias, pues la muerte obscurece el sentido destinal de nuestra habitación del mundo, llegando incluso a provocar el aburrimiento y el hastío por la existencia, que son el otro extremo del cuidado o del afán con que nos afanamos diariamente bajo el sol. Dicho con otras palabras, la muerte hace vano nuestro tiempo de habitación terrena, al enredarnos en una incesante tarea de lucha por la subsistencia que no nos deja ver con claridad el más allá, nuestra libertad respecto de los fines, cuyo último implícito es –como se verá– nuestro destino eterno.

La segunda gran limitación es la resistencia¹⁵⁵ del mundo, y consiste en que el mundo no se nos somete natural y espontáneamente, sino que ha de ser sometido mediante los productos artificiales aportados con gran esfuerzo y con una adicional escasez de resultados. Tales productos son suscitados como posibilidades de subsistencia por el *trabajo* humano a

¹⁵⁴ Esto ocurre hoy en día con muchos experimentos científicos (pruebas nucleares, clonación, injerencias en los códigos genéticos, etc). Eso es también, salvadas las diferencias, lo que posiblemente sucedió en la antehistoria con el pecado de origen.

¹⁵⁵ La resistencia ha sido entendida por algunos (Descartes, Fichte, Schelling, Scheler) como signo de la realidad extramental, sin embargo no es más que un síntoma de la deficiencia de nuestro dominio del mundo. La realidad mundana no es resistencia alguna, aunque la resistencia del mundo a nuestro imperio nos devuelva a nosotros a la realidad de nuestra actual situación, y en ese sentido nos devuelva a nuestra realidad limitante. La resistencia es, por tanto, un criterio antropológico-práctico de realidad, no metafísico ni antropológico trascendental.

partir de la propia naturaleza mundana, pero, y esto es importante, los productos humanos sólo retrasan, no eliminan la muerte, ni tampoco, por tanto, las necesidades.

Así pues, nuestro señorío sobre el mundo, por razón de la muerte y del esfuerzo que lo acompañan como consecuencia de su arbitrariedad, comporta una dependencia negativa respecto de él: lo necesitamos para retrasar con nuestro esfuerzo la constante instancia de la muerte. Todo lo cual tiene como efecto la instrumentalización del trabajo humano: el trabajo, en vez de ser entendido como tarea de guarda y cultivo señoriales, se convierte en ardua tarea de producción de medios de subsistencia para subvenir las nunca remediadas necesidades humanas.

Por consiguiente, la arbitrariedad del dominio sobre el mundo se traduce en dependencia de él, y cambia nuestro poder en necesidad de subsistir. Nuestro señorío connatural tiende a convertirse en autodefensa. Si, por un lado, mediante nuestros productos nos hacemos dueños del mundo, las condiciones de nuestra habitación nos someten a la escasez de medios o recursos y a la necesidad de poseer en propiedad ciertas cosas para nuestra subsistencia mundana. Pero la relativa necesidad, escasez e insuficiencia de nuestros productos los convierten, obviamente, en ocasión de enfrentamientos entre los hombres, que nos disputamos las más de las veces su posesión y uso -para disminuir el esfuerzo y ganar tiempo a la muerte-, dando pie a la pesimista observación hobbesiana del *homo homini lupus*; aunque también esas amenazas puedan servir de incentivo para trabajar *egoístamente* juntos por la subsistencia.

Hasta aquí la condición negativa del concreto modo del habitar mundano del hombre. Pero existe también una condición positiva del habitar humano. En efecto, la indeterminación biológica del cuerpo humano, que quedó destacada más arriba, no significaba que el hombre estuviera desposeído de las posibilidades de los mamíferos superiores, sino sólo de sus especializaciones, precisamente para poder disponer de todas las posibilidades de la vida orgánica superior. Una de esas posibilidades naturales con que nace el ser humano es el sexo, el cual implica un reparto de funciones en la habitación del mundo. Gracias al reparto de funciones de la habitación que comporta la diferencia sexual -lo femenino como *humanización* mediata del mundo y lo masculino como *sometimiento* mediato del mismo-, la habitación humana del mundo es una habitación compartida y repartida entre varón y mujer, lo que suele hacerse de modo primero y natural en familia y derivadamente

en sociedad. Si a la individualidad biológica sexuada se añade el carácter comunitario de la persona, y ambas son referidas a *la libertad* para la dominación y habitación del mundo, resultará que el habitar humano del mundo es masculino y femenino, familiar, comunitario y social, esto es: un *cohabitar*.

Reuniendo todos los datos acumulados hasta ahora, se puede decir que si la libertad respecto de los fines de su habitación terrena es lo que hace al hombre independiente del mundo, esa misma libertad origina un problema aún mayor, cuya complejidad se podría condensar del siguiente modo: los fines de la habitación mundana del hombre son libres para cada persona, pero las personas humanas son por naturaleza comunitarias, y por situación, necesitadas o escasas de tiempo y lastradas por sus esfuerzos. La articulación comunitaria de fines y medios es, sin duda, un problema mayúsculo. Los fines y los medios, al ser libres, son tantos y tan diversos que ya es un gran problema compatibilizarlos. Por otro lado, no podemos desentendernos de los demás, por razones de naturaleza y por razones de eficacia, de manera que la compatibilización es imprescindible. Y por último, los medios son dificultosos y escasos, razón por la que su asignación requiere una jerarquización de fines. No hace falta decir que en la articulación social de fines y de medios cabe mediatizar a los demás, finalizar las meras necesidades, asociarse para conseguir frente a otros poder de decisión sobre los fines y medios, proponer la desarticulación del poder conjunto sobre fines y medios, en suma: una gama infinita de variaciones... Es el problema de las libertades cívicas y políticas, términos que si bien significan etimológicamente cosas semejantes, pueden servir hoy para significar dimensiones distintas del problema: uno para aludir al problema de la articulación social, y otro para aludir al de las formas de gobierno, ambos muy próximos, pero no iguales. La articulación social no puede ser objeto de pacto, sino de respeto a la libertad de todos, en cambio la organización política, ha de ser objeto de pacto.

En definitiva, la libertad respecto de los fines ha de estar encaminada a una libertad para la cohabitación del mundo. Éste es el correlato que completa, por ahora, la secuencia de avatares del yo: *libertas a necessitate causali - ad dominationem (libertas electionis)*, *libertas a fundamento sive mundo - ad habitationem (libertas arbitrii)*, *libertas a finibus - ad cohabitationem (libertas ut corresponsabilitas)*.

La habitación mundana del hombre es, como se acaba de decir, una cohabitación. Pero la cohabitación requiere y genera formas nuevas de

libertad, cuyo primer grado es la libertad-de la coacción externa, es decir, el *deber* de no tratar a los demás como objetos, de no intentar imponerles nuestro poder de dominio, es decir, de no tratarlos como meros entes mundanos; este respeto debe extenderse a todas las dimensiones de la persona, de manera que no impida el desarrollo pleno de la libertad de cada uno. El segundo grado es la libertad-para la solidaridad. El *sentido humano* del habitar no es solitario ni gregario, sino en compañía y para otros, que es lo que expresa de modo positivo el término «*solidario*», en el que se reúne el «con y para otros», pero bien entendido que con la mirada puesta en la mutua mejora. Cohabitar el mundo *debe* significar para el ser humano una mejora de los demás que sea -a la vez- una mejora de sí, y, cumplidos ambos requisitos, podrá de ser también una mejora del mundo.

Se advertirá que en el párrafo anterior he pasado *ex abrupto* de un lenguaje expositivo a un lenguaje normativo. Y es que en este dominio entran de lleno la cultura y la moral, que son ámbitos de una responsabilidad especial por parte del hombre¹⁵⁶. Por encima, pues, de la libertad *a mundo - ad habitationem* existe una forma de libertad superior, a saber, aquella que nos hace especialmente responsables de nuestras culturas y de nuestras acciones externas. Por eso la cohabitación puede ser considerada como la exposición de la libertad humana en cuanto especial responsabilidad. Somos responsables unos de otros y unos con otros. Es ésta una responsabilidad reduplicativamente humana. No es que las anteriores formas de libertad no comporten riesgo y responsabilidad, sino que la cohabitación implica una especial responsabilidad y riesgo: la responsabilidad reduplicativa respecto de la libertad ajena. Se trata de una responsabilidad muy delicada, la de mi libertad en referencia a la de los otros, cuyas exigencias son a) no coaccionarnos, b) para solidarizarnos en el crecimiento. En resumen, la cohabitación requiere *libertas a coactione externa*, adquiere sentido *ad solidaritatem*, y es *libertas ut corresponsabilis*.

Para poder ser corresponsable, como acabo de decir, se ha de ser libre respecto de los fines y medios ajenos, esto es, de los poderes externos. Es

¹⁵⁶ Las culturas son modos de disponer prácticamente la cohabitación mundana de una comunidad. La innumerable variedad simultánea, así como a lo largo del tiempo, de las culturas son una muestra directa de la libertad para la cohabitación a que me refiero. Pero, a su vez, dentro de cada cultura el comportamiento de los individuos es también libre, y por ello no exento de responsabilidad. La cohabitación es, pues, cultural y moral, es decir: los fines mundanos y el modo de su ordenamiento en la vida práctica son libremente elegidos por el hombre para su habitación del mundo, de manera que las culturas y las personas deben favorecer el crecimiento de la libertad.

verdad que el hombre puede ser coaccionado por la fuerza, haciendo presa en su situación de necesidad y de mortalidad. Es verdad que la cultura y los ejemplos ajenos afectan en directo a nuestro habitar mundano. Pero también es verdad que ninguna cultura, ningún ejemplo y ninguna fuerza puede determinar definitivamente nuestro entender y querer. La libertad interior, como libertad de entendimiento y de voluntad está a prueba de todo poder ajeno¹⁵⁷. Los demás pueden persuadirnos a hacer o decir externamente cosas que no queremos, pensamos o entendemos, pero nunca pueden obligarnos a no entender ni querer lo que entendemos y queremos, o a entender y querer lo que no entendemos o queremos¹⁵⁸. Se trata, ahora, de la *libertas a coactione interna*. Ni los otros me pueden imponer sus fines, ni yo puedo imponerles los míos. En el hombre interior, la coacción no cabe. Esta libertad ya no es un avatar del yo, es decir, no es observable, sino que es una dimensión radical de la persona y forma parte de la descripción intrínseca de la libertad radical que somos, como procuraré aclarar más adelante.

Por encima, pues, de la *libertas a mundo - ad cohabitationem* se requiere una forma de libertad superior, por la que siendo inmunes a toda imposición interna, es decir, siendo enteramente libres en el entender y

¹⁵⁷ Schelling (*Neue Deduktion des Naturrechts*, Münchener Jubiläumsdruck, München, 1979, I, 172 ss. y en especial 200-201) y Hegel (*Nürnbergischer Schriften*, Hegel Werke, Suhrkamp, Frankfurt a.M., 1970, 4, 234) supieron destacar adecuadamente este aspecto de la libertad humana. Nuestro yo es inaccesible a todo tipo de coacción directa. La coacción sólo puede recaer sobre el lado externo de nuestra voluntad, o sea, sobre los bienes externos, o en términos más exactos, sobre el límite negativo de nuestra habitación mundana: la amenaza de la muerte, con todas sus amplísimas consecuencias, es lo que hace susceptible de coacción a nuestra libertad. Cabe, pues, una coacción indirecta sobre la libertad humana en relación con el destino: nuestro modo de habitación puede ser objeto de coacción externa, y como el modo de habitación es un medio de nuestra destinación, indirectamente se puede perturbar la libre capacidad de respuesta a la llamada del destino. El origen de tal perturbación será siempre otra libertad bien sea humana, o incluso distinta de la humana (diabólica), que intenta imponernos un modo de habitación inadecuado al destino eterno del hombre. El medio usado para tal perturbación puede ser tanto una coacción práctica (amenaza sobre nuestras necesidades y en definitiva sobre nuestra vida mortal), como también una coacción teórica, es decir, un engaño o falsedad, que dada nuestra ignorancia inicial acerca del destino, es incluso más dañina que la propia coacción práctica.

¹⁵⁸ Puesto que interiormente soy inmune a toda coacción, soy enteramente responsable no sólo de lo que entiendo y quiero, sino incluso de lo que digo y hago. Es verdad que en este último campo la coacción sí es posible, pero el dejarse, o no, vencer por la coacción es responsabilidad de la persona, precisamente en la medida en que esa coacción no suprime su libertad, cosa que no ocurre nunca en el alma. Aquí aparece por primera vez una diferencia irreductible entre la libertad del cuerpo y la de la persona: la libertad del cuerpo humano, al ser en sí misma indeterminación y conservación de posibilidades, puede ser lesionada y disminuía por las amenazas, los tormentos, e incluso suprimida por la muerte; la de la persona humana, nada más que por ella misma. Esta libertad de la persona es indicio de su propia dignidad, que es la dignidad del hombre entero.

querer, hayamos de ser responsables y corresponsables de la vida social, cultural, moral y política. ¿Por qué no desentenderme? ¿Por qué no conformarme? ¿Por qué no abandonarme? ¿Por qué no encerrarme en mi libertad interior? La razón última de la apelación al deber y a la corresponsabilidad -esto es, de la moralidad- no puede radicar en la mera cohabitación, precisamente porque la cohabitación no me vincula por dentro. Por ello digo que la libertad «*ad cohabitationem*» no es la última forma de la libertad humana, sino sólo un grado superior de la misma, que es indicio de otro grado aún superior. El fin del hombre no es habitar o cohabitar este mundo, sino al revés: cohabitar este mundo es una tarea mediante cuyo cumplimiento libre nos hacemos responsables ante instancias superiores¹⁵⁹.

b) La libertad respecto de sí mismo

La *libertas a coactione interna* no tendría sentido, si no tuviera una raíz aún más profunda. Si fuéramos libres respecto de los demás, pero no lo fuéramos *respecto de nosotros mismos*, es decir, de nuestras propias inclinaciones, deseos, pensamientos y arbitrariedades, tampoco seríamos responsables en verdad de nada. Ser libre respecto de los fines implica, en verdad, ser libre respecto incluso de los fines *proprios*. Los fines propios implican una autolimitación, que si fuera definitiva daría al traste con la libertad, la cual se agotaría en sus fines. Ahora bien, una libertad destinada a agotarse es una libertad destinada a dejar de ser libertad. Sólo se es verdaderamente libertad, si la libertad no deja nunca de serlo¹⁶⁰.

A la libertad respecto de sí, por ser uno mismo la más sutil y fuerte de todas las necesidades o ataduras, la llamaré, pues, *libertas ab omni limitatione*, libertad respecto de toda limitación¹⁶¹. No digo que el hombre no tenga límites, sino que es capaz de ir más allá de sus limitaciones. Más aún, el

¹⁵⁹ Si el destino del hombre fuera la habitación mundana no habría criterio alguno para poder enjuiciar las culturas ni pedir cuentas a los individuos. En el fondo eso es lo que ocurre en nuestra sociedad permeada por el ateísmo: se culpa a la sociedad, esto es, a nadie, de los crímenes, desmanes, injusticias; y, en correspondencia, se tiende a tratar mejor al culpable que al inocente, entre otras cosas porque no se sabe qué es la inocencia, dado que, para ella, los culpables son inocentes.

¹⁶⁰ Por eso, si se convierte en la forma más alta de libertad, cual es el caso de Kant, la libertad como mera autodeterminación no es congruente.

¹⁶¹ Conviene distinguir entre límite y limitación. En la realidad mundana límite y limitación coinciden, en la realidad humana no. Todo límite es una limitación en tanto en cuanto no es conocido como límite, pero al saber que es límite su limitación queda transformada en posibilidad mientras que el límite permanece como *referente obligado*: la limitación desaparece, el límite no.

hombre es el único ser que puede reconocer sus limitaciones naturales como limitaciones, pero en el preciso instante en que las conoce como limitaciones las ha sobrepasado. Esto es obvio. Sólo se puede saber que algo es un límite o restricción, si se ha ido ya más allá de él, porque visto desde más acá de él nunca se puede conocer su carácter limitante. Un caballo no siente sus pezuñas como una limitación de la mano, sino como el origen de sus posibilidades más propias, la carrera. El caballo no echa en falta nada en su pezuña. Sin embargo, la pezuña es una limitación de las posibilidades de la mano. Si el hombre puede darse cuenta de las limitaciones de sus manos, ojos o cuerpo -cosa que lo decide precisamente a la producción de instrumentos-, es porque no está delimitado por sus manos, ni por sus ojos ni por su cuerpo. Kant reconoció acertadamente en la *KrV* que para conocer un límite es preciso sobrepasarlo, pero no supo qué hacer con este descubrimiento, pues la apertura infinita que se le abrió le llenó de pavor, al carecer de determinaciones objetivas, de manera que decidió imponerse a sí mismo límites¹⁶². Lo que de nuevo confirma la libertad respecto de la limitación, pues si alguien se impone unos límites libremente, es obvio que lo hace porque ha ido más allá de ellos y porque no le constriñen en su ser.

Que la libertad vaya más allá de toda limitación es fácilmente comprobable. Tomemos el ejemplo del cuerpo humano. El código genético, que es la limitación más interna de los seres orgánicos, no es una limitación para el hombre, ante todo porque lo conoce, y además porque, una vez conocido, puede luego modificarlo. Esto que afirmo es hoy día absolutamente innegable: podemos técnicamente intervenir en el código genético de individuos humanos e indirectamente en el de la especie. Pero si podemos conocer y modificar el código genético no estamos predeterminados por él. Tenemos código genético, pero no estamos

¹⁶² Es de notar que Kant sugiere que el origen de las antinomias es precisamente la tercera antinomia, la de la necesidad-libertad, y que su utilidad al suscitar la tarea crítica es la de abrir sitio a la moralidad, o sea, a la responsabilidad. Kant detectó por consiguiente que la perplejidad máxima o más chocante para el hombre es la de su libertad. Como se dio cuenta de que las antinomias sólo se descubrían trascendiendo los límites de la sensibilidad, reservó el trascender para la libertad humana. Y al intentar evitar la perplejidad (que no eliminarla) mediante la autoimposición de límites, reconoció que el origen de la perplejidad está en la persona. Sin embargo, se confundió al cerrar a la persona en sí misma. La solución kantiana es una paradoja: yo que supero los límites de la sensibilidad y sé que los supero, sólo voy a reconocer como sabido lo conocido por los sentidos. El conocimiento de la libertad y de la persona son también de experiencia, pero no de experiencia sensible. ¿Por qué, entonces, no reconocer que la sensibilidad no es ni tan siquiera un límite para la experiencia?

constreñidos o delimitados en nuestra libertad por él. Esta libertad radical respecto del cuerpo, es una libertad respecto de sí mismo, ya que el cuerpo lo somos, no simplemente lo tenemos; pero no se trata de que podamos desprendernos de él, sino de que vamos más allá de sus limitaciones.

Esa misma libertad la tenemos respecto de nuestros productos, es decir, respecto de los medios de dominación del mundo. Nuestros productos son posibilidades, pero posibilidades limitadas. En cuanto sabemos que una posibilidad es limitada, ya no es una limitación para nosotros. Pondré algunos ejemplos tomados del primero y fundamental de los productos humanos: el lenguaje. Los lógicos han tropezado de siempre con paradojas. Por ejemplo, la paradoja del cretense: "los cretenses son mentirosos, dijo un cretense"¹⁶³. La paradoja señala un límite para el lenguaje. A fin de resolver este tipo de paradojas, Russell distinguió entre niveles de lenguaje: el nivel 1, que habla de hechos, el nivel 2 que habla del lenguaje sobre los hechos, etc.; y propuso como norma para evitar las paradojas no mezclar esos niveles lingüísticos. De esta manera iba más allá del límite del lenguaje¹⁶⁴. Pero la verdad es que esta solución habla ella misma a la vez de los dos niveles, por lo que o está ella en un tercer

¹⁶³ *Ep. Ad Titum* (de S. Pablo) 1, 12.

¹⁶⁴ Dada la importancia que concedo al hallazgo russelliano, he creído conveniente recoger algunos datos históricos del mismo, para cuya recopilación ha sido decisiva la ayuda del Prof. Antonio Caba. En efecto, tras haber detectado en 1902 una contradicción en la primera parte de *Las leyes fundamentales de la aritmética* (*Grundgesetze*) de Frege (1893), Russell se lo comunica epistolarmente a éste. En 1903 y con el fin de resolver la paradoja aparece por vez primera la doctrina de los tipos de lenguaje de Russell como apéndice B (7 páginas) a su obra: *Los principios de la matemática* (trad. de J. C. Grimberg, Espasa Calpe, Madrid 1967). En 1908, tras otros intentos de resolver la paradoja de las clases, en discusión con Poincaré, se decide por la teoría de tipos, en "*La lógica matemática y su fundamentación en la teoría de los tipos*", publicado en *Lógica y conocimiento* (trad. J. Muguerza, Taurus, Madrid 1981, pp.77-144), aunque, habiendo aumentado el número de paradojas publicadas, se ve obligado a una nueva clasificación dentro de cada tipo, dando lugar a la teoría ramificada de tipos, cuya complicación quiere atenuar mediante el axioma de la reducibilidad. La teoría de tipos es presentada así en los *Principia mathematica* (1910), escritos en colaboración con Whitehead (cuya segunda edición restringe al máximo el uso del mencionado axioma). En 1924, en el prólogo a la edición inglesa del *Tractatus*, Russell introduce por primera vez la distinción entre lenguaje y metalenguaje. En 1925, Ramsey (*The foundations of mathematics*) rectifica a Russell y establece la clasificación ya clásica de las paradojas en lógicas y semánticas. Las primeras quedan eliminadas con la teoría simple de tipos, y como las segundas pertenecen a la esfera del metalenguaje, no afectan al sistema, con lo cual puede evitarse la ramificación y el controvertido axioma de reducibilidad. En 1962, J. F. Thomson (*On Some Paradoxes*, en *Analytical Philosophy*, ed. R.J. Butler, 1962, 104-119) propone una unificación de las paradojas lógicas y semánticas por remisión al concepto de fundamentación (las lógicas son paradojas de fundamentación; las semánticas, de falta de fundamentación). Y concluye que si bien un lenguaje L natural puede expresar todo el contenido semántico de otro L₁, no puede recoger la teoría semántica de todos los lenguajes naturales.

nivel o es susceptible también de paradoja, por mezclar niveles. Pero, a su vez, esta aclaración que acabo de hacer yo deberá situarse en un cuarto nivel, si es que queremos evitar de nuevo la posibilidad de paradojas. De esta manera se nos abre un proceso imparible al infinito. No se entienda esto como una objeción, sino como una aceptación de la solución mencionada, tal que, en vez de quedarnos en ella, nos sirva como medio para profundizar en la comprensión del problema, pues la raíz de las paradojas es tan honda que no basta con una preceptiva para evitarlas.

En realidad, la referida paradoja del cretense puede entenderse fácilmente de modo no paradójico. Felipe, llamemos así al que enuncia la frase, no es sólo cretense, no está limitado por su nacimiento y entorno cultural, de ahí que, aunque sea cretense, pueda emitir un juicio general sobre los cretenses, en el que él mismo no entra en cuanto que está hablando como hombre, no como cretense. Ser cretense tiene aparentemente, para este hombre cretense, una limitación: que los cretenses son culturalmente mentirosos. Pero en el momento en que se da cuenta de ello y lo formula, él mismo está ya más allá de esa limitación. La libertad de cada hombre supera la civilización y la cultura, aunque ambas sean manifestaciones suyas. Es obvio que todos podemos emitir juicios sobre la cultura en que vivimos, y, lo que es más, sobre el propio lenguaje y el propio pensamiento. La gramática, la filosofía del lenguaje, la antropología y la propia Lógica son el ejercicio de la capacidad de ir más allá del habla, del lenguaje, de la cultura y de los pensamientos. La paradoja surge cuando habiendo trascendido un límite se quiere cobrar el resultado del trascender en el plano exclusivo de lo trascendido, es decir, por debajo del límite. Cualquier hombre, incluso nacido en Creta, puede afirmar con posibilidad de verdad que los cretenses son de alguna manera mentirosos, pero no se puede pretender que eso lo diga un cretense *como cretense*.

Mas veamos otros ejemplos en los que el hombre trasciende el lenguaje e incluso el saber, pero no reconocerlo le induce a paradojas. Cuando Wittgenstein sostiene que de lo que no se puede hablar es mejor callar, nos está recomendando que nos impongamos un límite en el uso del lenguaje, pero él mismo está hablando de lo inefable, es decir, ha ido más allá de ese límite¹⁶⁵. En el lenguaje humano cabe todo, no ya lo

¹⁶⁵ De hecho el primer Wittgenstein propuso abiertamente que los límites de mi lenguaje son los límites de mi mundo. Al principio no cayó en la cuenta de que quien detecta un límite es porque lo ha sobrepasado, pero en su última etapa parece que lo advirtió en alguna medida y por eso propuso como tarea de la filosofía el liberar al hombre de los límites del lenguaje.

infralingüístico, sino incluso lo que supera al lenguaje, esto es, lo inefable. Pero no por razón de que el lenguaje supere al lenguaje, sino porque, una vez detectado un límite, quien lo detecta está ya más allá de su limitación. Si dijéramos que es el lenguaje el que supera al lenguaje estaríamos intentando cobrar en el plano inferior lo que sólo pertenece al superior, o sea, caeríamos en una paradoja semejante a la del cretense: en realidad no sabemos qué sentido tiene la frase «el lenguaje supera al lenguaje», de igual modo que no sabemos qué es lo que afirma, en la paradoja, el cretense como cretense (si afirma la verdad o la mentira).

Lo mismo se diga de la inteligencia artificial. Si el hombre es capaz de producir cerebros artificiales es obvio que no está limitado por el cerebro, no digo que no lo tenga, sino que, para él, el cerebro es un medio no un fin ni un límite. Quien, por el contrario, quiera cobrar en el plano del cerebro su superación (producción) del cerebro incurrirá en paradoja: “yo que produzco cerebros no soy más que un cerebro”, dicho equivalente a “yo que digo que todos los cretenses son metirosos no soy más que un cretense”.

Eso es lo que acontece también con el principio antrópico: un hombre dice que la naturaleza se rige por el principio antrópico, esto es, que la naturaleza tiene al hombre como fin (superior a ella), pero que el hombre no es más que un producto natural (inferior a la naturaleza). Ahora bien, está claro que quien lo dice se sitúa por encima de la naturaleza y del hombre en cuanto que es capaz de juzgar de ellos, de saber el sentido de su realidad completo. Sentenciar sobre la naturaleza entera y sobre el hombre supone emitir un juicio que los tiene por objeto, y que como juicio está en un nivel superior a lo juzgado. Pero no se puede pretender ser juez y parte, sin caer paradoja: “yo, que al decir esto trasciendo a la naturaleza y al hombre, en cuanto que soy capaz de juzgar a la naturaleza entera y al hombre, decreto que me resuelvo en lo por mí juzgado”.

A nuestro arte contemporáneo le acontece otro tanto. El arte es sobrante o trascendente respecto de los productos humanos, en cuanto que es producción libre de una sobreordenación creativa de materiales físicos. Sin embargo, el arte contemporáneo o, al menos, algunos artistas de vanguardia pretenden que el arte exprese al arte mismo, su constitución y su sentido. Es decir, estos artistas pretenden cobrar el sentido del arte en

una obra de arte. Cuando el arte intenta cobrarse en sí mismo, es decir, cuando se convierte en un fin absoluto, está pretendiendo cobrarse en el plano de lo trascendido, se cierra sobre sí y entonces se extingue como arte. Da lo mismo que se trate de música, que de teatro o de pintura: el intento de emancipación del arte equivale a su anulación. La razón de esta anulación reside en que el arte es un medio, no un fin último o autosuficiente, pero ni un medio puede ser medio para sí mismo, ni un medio absoluto es ya medio alguno. El arte se vuelve así tan paradójico como el cretense: carece de sentido.

Algo semejante les ocurre también a aquellos científicos que, tras haber analizado la realidad física y explicado sus comportamientos al detalle, dicen a continuación: “yo, científico, soy un conjunto de átomos”, esto es: “yo que *conozco* la naturaleza no soy más que un montón de realidades *sin conocimiento*”.

Basten estos ejemplos¹⁶⁶ para mostrar cómo la libertad humana rebasa tanto sus productos como sus sabidos, y cae en paradoja cuando no lo reconoce, sino que pretende reducirse a ellos. Pero la verdad es que la libertad humana rebasa *toda* limitación. Hasta tal punto esto es así, que el principio de no contradicción tiene para el hombre un valor lógico-normativo, no ontológico. Nos podemos contradecir. La contradicción no es una verdadera limitación para el hombre, y reconocerlo equivale a decir que podemos, aunque no debemos, contradecirnos. Nada en el mundo, ni siquiera el más desarrollado de los meros animales, puede contradecirse, por muy lato que sea el uso que se haga de la palabra, es decir: nada puede contradecirse en la realidad extrapersonal. Sin embargo, la posibilidad de contradecirse para el hombre es tan real que el gran problema de la

¹⁶⁶ Se pueden poner muchos más ejemplos. Aludiré entre otras posibles a la paradoja del psicoanálisis. Lo paradójico en Freud aparece de muchas maneras. Si todo hombre está enfermo en su mente y Freud es un hombre, debe él estar enfermo en su mente según su diagnóstico general (sea cual fuere la etiología: pulsiones insatisfechas, *superego*, instintos contradictorios, etc.), pero entonces su propio diagnóstico queda descalificado: es el diagnóstico de alguien que no funciona cuerdamente (salvo que piense que todos los demás están enfermos exceptuado él, pero en ese caso es claro que el enfermo es él). Algo parecido acontece con la conciencia: la conciencia está enferma, la causa de la enfermedad está en el pasado, no en el presente o conciencia, y sin embargo su efecto maligno es neutralizado tomando conciencia de él. La conciencia cura a la conciencia. Una de dos: o bien la conciencia humana está radicalmente enferma (Lutero), pero en ese caso ninguna conciencia lo puede notar ni curar; o bien la conciencia no está por completo enferma, y si se da cuenta de que está enferma, será que en ella lo sano prepondera sobre lo enfermo, lo que invalida el diagnóstico. No tiene, pues, sentido que la conciencia de un psicoanalista (tan enferma como la de los demás) sea consciente de lo que los demás hombres no somos, y que pueda curar la enfermedad de la conciencia con la conciencia enferma.

cohabitación humana es precisamente el de la contradicción de los fines y/o de los medios entre las personas y asociaciones de personas. Como he oído decir a mi maestro muchas veces, la sociedad es aquella realidad que admite la contradicción. Yo aclaro que, si esto es objetiva y subjetivamente posible en la sociedad, se debe a que la persona es libre respecto de la contradicción, o sea, a que la persona puede contradecirse sin dejar de ser persona. La contradicción no es un autotranscendimiento congruente, pero si no nos pudiéramos autotranscender, no podríamos contradecirnos.

Tras lo dicho, llegamos a un punto en el que se requiere la máxima concentración de nuestra atención intelectual. Debemos darnos cuenta de que la *libertas a limitatione* no es una propiedad, sino un ingrediente de la libertad humana. Todas las manifestaciones del yo expuestas anteriormente eran formas de trascender (las causas, el universo, el mundo, los fines ajenos, los productos y saberes humanos), pero para poder contradecirnos no sólo lógicamente, sino vitalmente, es preciso que podamos trascender activamente nuestro entender y hacer, hasta el punto de abrirlo o cerrarlo, de rehacerlo o deshacerlo. Trascendemos nuestros actos u operaciones. Pero hay más. Otra evidencia de autotranscendimiento la tenemos en el «conócete a ti mismo» socrático, en la existencia de la antropología filosófica o simplemente en el ejercicio mismo de esta investigación. Intentar penetrar en la realidad del yo es ejercer realmente un autotranscendimiento: reconocer, por un lado, que lo que conocemos del yo en sus manifestaciones es limitado, y en virtud de ese reconocimiento ponerse en busca de nuestra realidad, yendo más allá no sólo de sus manifestaciones, sino incluso de nuestro yo, o sea, trascendiendo nuestra esencia y buscando nuestro ser real. Y todavía más. Si atendemos a que lo que hacemos nos hace, pero sin determinarnos definitivamente, de manera que bien podemos innovarnos, bien podemos revertirnos, quedará claro que todavía no somos lo que seremos ni todo lo que podemos ser, por lo que detectaremos que ahora no se trata simplemente de un déficit de conocimiento, sino de que podemos trascender nuestro propio ser, porque éste no está nunca fijado. En lo cual se contiene un indicio de la grandeza y dignidad de la libertad humana: si nos podemos trascender activamente a nosotros mismos, en nuestra esencia y en nuestro ser, es que *somos* verdaderamente *libertad*. De lo contrario, seríamos siempre meramente libres-de algo, nunca libertad. El autotranscendimiento es, pues, el ejercicio de la libertad que somos.

3. La libertad en referencia a Dios

Más ¿serán acaso la *libertas a coactione* y la *libertas ab omni limitatione* unas libertades-de sin la correspondiente libertad-para? Más bien hemos de entender lo contrario: porque nuestra libertad como autotrascendimiento tiene un referente obligado, a saber, las limitaciones inherentes a lo trascendido, si es verdadera libertad no puede menos de ser una libertad-para. Es ahora llegado el momento de entender en profundidad la inseparable conexión del par «libertad-de» - «libertad-para». La libertad es crecimiento₂ del crecimiento₁, o sea, actividad creciente, para lo cual necesita de un punto de referencia al que trascienda y de un horizonte hacia el que trascienda. No puede darse una verdadera «libertad-de» sin «libertad-para», porque sería una libertad sin sentido, sin horizonte y, lo que es más, una negación de la libertad. El error de la modernidad estriba justamente en haber entendido la libertad como exclusiva libertad-de, es decir, como mera independencia o emancipación. Si no existe a la vez una libertad-para, la independencia se vuelve mera dependencia, o sea: un mero negar la dependencia respecto de algo a lo que necesita tanto que, sin él, su libertad no existiría como in-dependiente. Toda independencia es intrínsecamente relativa a algo de lo que es independiente. Pero entonces, si se absolutiza la independencia, se absolutiza también su intrínseca relatividad, cayendo en el sinsentido: la absoluta libertad-de, o independencia, es una radical dependencia, o no libertad-de. Esto es: la independencia no puede ser una forma suficiente de libertad, necesita de algún horizonte hacia el que crecer, o de lo contrario se autodestruye. Si una libertad fuera sólo libertad-de, no sería ni siquiera verdadera libertad-de. Cuando Sartre llama al hombre una pasión inútil¹⁶⁷, se está refiriendo precisamente a lo que acabo de decir: entendido el hombre como mera in-dependencia respecto del ente (en sí), su libertad es un sinsentido, una mera y vacía negación de aquello sin lo cual no puede existir, pero con lo cual también le es

¹⁶⁷ *El ser y la nada*, Parte IV, c. 2, III, 747. La noción sartriana de *causa sui* (Dios) reproduce la idea de una libertad como independencia (en sí) y espontaneidad (pasión o para sí), tal como quedó indicada para Espinosa en la nota 84 de esta obra, sólo que Sarte la reconoce como imposible.

imposible reunirse -incluso negándose a sí misma-, por ser ella su negación.

¿Cuál es entonces la libertad-para que corresponde a las libertades de coacción interna y de toda limitación? La indicación pertinente la encontramos ahondando en la noción de autotrascendimiento. Si una actividad es capaz de ir más allá de toda limitación, incluso de la limitación de su ser, entonces se inscribe en el ámbito de la amplitud irrestricta, o lo que es igual, es infinita potencialmente. No digo que sea infinita en acto, porque eso implicaría no tener limitaciones, y ya he dicho que la libertad humana tiene limitaciones. Pero también hemos visto que las tiene de manera que no la atan, sino que se convierten en posibilidades de un crecimiento al infinito. Existe, por consiguiente, una referencia intrínseca de la libertad humana a lo infinito o, en términos más exactos, a lo irrestricto. Lo irrestricto es la meta hacia la que se encamina nuestra libertad, o lo que es igual: el horizonte del crecimiento, el destino de la libertad-para correspondiente a la *libertas a limitatione*.

Y ¿en qué forma se configura esta referencia de la libertad a lo irrestricto? Como lo irrestricto no es ninguna limitación, tampoco es ninguna coacción. La libertad de coacción interna viene garantizada precisamente por la meta a la que se dirige nuestra libertad. De ahí que la referencia de la libertad a lo irrestricto se configure como una llamada o invitación. No es que la libertad humana *por necesidad* tenga que *crecer* irrestrictamente, sino que *puede y debe* relacionarse con lo infinito en acto en la forma de un crecimiento irrestricto. Al decir «debe» indico, primero, que el crecimiento irrestricto es la forma congruente de moverse en el ámbito de la máxima amplitud para una libertad con límites; y, además, que la invitación o llamada es vinculante. Desde luego, no somos libres de estar invitados o no, la capacidad de crecer al infinito la tenemos y no podemos renunciar a ella, no es meta de nuestra libertad. Pero, el crecer al infinito sí es libre, o sea, el responder a la llamada de modo congruente con ella, depende de nuestra libertad, aunque no de una libertad de arbitrio. En cualquier momento podemos decir «basta», podemos libremente dejar de crecer y quedarnos en un determinado incremento logrado. En ese momento, como dice Agustín de Hipona: “*si autem dixeris, Sufficit, periisti*”¹⁶⁸. ¿Por qué si se dice «basta», se perece? Porque entonces se deja de ser libertad-para y queda uno restringido a ser

¹⁶⁸ *Sermo 169, 15, 18, PL 38, 926.*

mera libertad-de, con lo que se pierde, según quedó dicho antes, incluso lo que se tenía: la independencia. Por lo tanto, la respuesta positiva o negativa a dicha llamada repercute directa e íntimamente en el ser de quien responde. Eso va implicado en el calificativo de «vinculante». La llamada *vinculante* no es llamada que nos fuerce, coaccione o limite, antes bien es llamada al crecimiento ilimitado y sin coacción, pero sí es llamada ante la que no cabe la indiferencia: quien no está con ella está contra ella y, viceversa, quien no está contra ella está con ella. Lo cual equivale a decir que es una llamada tal, que para ella incluso la no respuesta equivale a responder que no. La vinculación significa, pues, que nuestra respuesta libre a la llamada o invitación afecta a la congruencia de nuestro ser.

Tal vinculación no es descrita, sin embargo, de modo completamente correcto en el modo en que lo hace Heidegger, esto es, como un *estar arrojado en el mundo*: es cierto que la libertad no es libertad de ser libertad, pero radicalmente la libertad humana consiste en estar llamado a crecer al infinito, o sea, en estar de entrada *acogidos*, en vez de arrojados, por lo irrestricto. Es cierto que el mundo nos es inhóspito y que nos sentimos *arrojados* a él. Pero nuestro destino no es el mundo, ni siquiera nosotros mismos, sino lo irrestricto o infinito. Desde luego, como hicieron notar ya los medievales -aunque con matices distintos-, no somos libres de tener que destinarnos. Ellos llamaban a esta vinculación *voluntas ut natura*¹⁶⁹, es decir, voluntad o libertad como naturaleza, y la describían como la necesaria apetencia del fin último o de la felicidad. Yo, por fidelidad a la realidad del hombre, prefiero hablar de vinculación a lo irrestricto en forma de *llamada*, de manera que lo que se haga en relación con lo irrestricto repercute intrínsecamente en el ser o libertad del que lo hace. La vinculación no predetermina nuestra respuesta, pero sí determina que el ejercicio de la libertad de respuesta nos haga buenos o malos, mejores o peores, felices o infelices, verdaderamente libres o no libres. Si se denomina *destinación*, no al *fatum*, ni tampoco a la libertad pura, sino a

¹⁶⁹ La *voluntas ut natura* no es libertad de elección ni de arbitrio, y además es entendida como deseo irreprímible de la felicidad, por lo que no queda claro si la consideran *libertad* los medievales. En mi propuesta, es libertad trascendental o libertad-para responder de modo congruente o incongruente a una llamada vinculante, pero no coactiva, de lo irrestricto. Frente a aquella, la *voluntas ut ratio* es, para los medievales, la libertad de elección y arbitrio respecto de los medios para conseguir la felicidad, es decir, una libertad predicamental. En mi propuesta la *libertas ut ratio* es libertad-de o libertad esencial respecto de las manifestaciones que me configuran esencialmente; y la *libertas ut natura* es el resultado inmediato de la llamada destinal, o sea, el autotrascendimiento dotacional. La unión de ambas es el autotrascendimiento ejercido desde la libertad-para (Dios) y posibilitado desde la libertad-de mí mismo, esto es, respecto de lo que voy llegando a ser libremente.

la capacidad de responder en libertad a una invitación o llamada de lo irrestricto, o destino del hombre, será correcto llamar al hondón de nuestra libertad *libertas ad destinationem*¹⁷⁰.

Es ésta una irrepentible relación con lo irrestricto que nos vincula, pero no nos violenta ni fuerza, que nos invita, pero no nos permite la indiferencia: respecto de ella no gozamos, como respecto del mundo, de libertad de arbitrio. Si, con toda la tradición filosófica, denominamos Dios a lo irrestricto (o infinito), y entendemos que nos llama vinculantemente, la *libertas ad destinationem* es la libertad para con Dios. Sólo Dios es el ser que puede vincularnos por dentro sin quitarnos nuestra libertad. Antes al contrario, la intrínseca vinculación a Dios de nuestra libertad es la única garantía de que somos verdaderamente libres respecto de toda coacción, pues si nuestra relación con Dios es libertad, estamos entonces a salvo de cualquier otra injerencia capaz de forzar nuestra libertad¹⁷¹. Más aún, sólo cabe ser libertad incluso respecto de sí, si el referente intrínseco de la libertad no es ella misma, sino lo irrestricto. Ser libres respecto de sí mismos, o ser libertad, implica no tener fijada la relación cuerpo-alma, ni inteligencia-voluntad, ni hombre-mundo, ni hombre-hombre, y además ser capaces de trascendernos incluso en el orden del ser, en pocas palabras: ser capaces de Dios. Si no fuéramos capaces de Dios, toda libertad sería una ilusión, una pasión inútil.

¹⁷⁰ El destino es una ultimidad distinta del fundamento y con la que el hombre tiene una relación directa que lo dota de independencia respecto del fundamento. No es que el hombre carezca de fundamento, sino que puede disponer de él para destinarse. Si como ha señalado mi maestro, Leonardo Polo, en la vida orgánica se pone de manifiesto y se ejerce una *potencia formal* (*Curso de Teoría del Conocimiento*, Eunsa, Pamplona, 1985, vol.II, lec.1), también ha de afirmarse que la libertad humana pone de manifiesto y ejerce una potencia final: para el hombre las causas finales naturales (sean específicas, genéricas, esenciales al mundo) y los fines propios quedan convertidos en potencias de un acto superior, el de destinarse. Los hombres tenemos el poder de convertir los fines en medios para un destino o fin superior y supratemporal. En ese sentido, el hombre está por hacer, no está ni terminado ni determinado por las causas naturales ni por sus fines a ser esto o lo otro, sino que lo que vaya a ser depende de su propia acción libre. Y nuestra acción libre, puesta a prueba en el modo de ejercer nuestra habitación mundana, nos deja en potencia con relación al destino eterno: lo que seremos eterna y definitivamente depende (potencialmente) de nuestra libre destinación. Digo «potencialmente», porque el ser futuro no nos lo damos activamente a nosotros mismos, sino que nos es dado por Dios, de acuerdo con su juicio o justicia.

¹⁷¹ Tan intrínseca e inexorable es la referida vinculación entre nuestro libre hacer y nuestro ser futuro que nada ni nadie puede interferir directamente en ella. Es el propio destino, es decir, Dios mismo, quien garantiza la inviolabilidad de nuestra libertad para la destinación: sólo nosotros mismos podemos ser responsables de nuestra destinación, porque sólo nosotros mismos y nadie más podemos destinarnos, o lo que es igual, establecer nuestra relación personal con el destino. En este sentido, la *libertas ad destinationem* es también una *libertas a coactione*.

La libertad para destinarse es, pues, lo más profundo de nuestra libertad, lo que da sentido a todas las demás formas de libertad. Esta libertad es más honda que la de elección y la de arbitrio, y por supuesto que las civiles y políticas: es el único modo en que tiene sentido ser libres de *toda* limitación interior o exterior, e incluso, como digo, respecto de nosotros mismos. Pero si el yo es libertad, ser libre respecto de sí equivale a ser libre respecto de la libertad, lo que parece contradecir el que fue nuestro punto de partida. En efecto, en cierto sentido somos libres de ser libres: no en el sentido de que siendo libertad, podamos dejar de ser libertad, sino en el sentido de que, teniendo que ser libertad, podemos ser libertad de modo congruente o incongruente, o sea, podemos determinar por nosotros mismos el sentido de nuestra referencia a Dios. Nuestra relación con el destino no es fatal, es más bien lo que abre todas nuestras posibilidades humanas, incluida la posibilidad de la autenticidad. Ésta es la raíz inevitable de todas las paradojas: que la propia libertad o el poder de autotrascendimiento puede ser usado para encerrarse en sí mismo, para detenerse o decir «basta», para negarse a lo irrestricto o a Dios. De ahí deriva el mal, que es la paradoja pura. Pascal, algunos existencialistas y nuestro Unamuno, siguiendo a Kierkegaard, se apercibieron de ello, pero han sobreestimado lo paradójico de la libertad, razón por la que llegaron a considerar a la libertad como «paradoja existencial». Desde luego, no es ésta un simple tipo de paradoja más, distinta de otras y mencionable dentro de un elenco de ellas. Pero tampoco es cierto que la libertad o existencia sea intrínsecamente paradójica, sino tan sólo que lleva consigo inexorablemente la *posibilidad* de la paradoja. La libertad puede ser o no ser paradójica, y esa posibilidad no se la quita nadie, pues es inherente al autotrascendimiento destinal, pero el autotrascendimiento no es ninguna paradoja, sino la entraña del entender y de la libertad, es decir, de lo más hondo del hombre. En definitiva, pues, el autotrascendimiento destinal es la fuente de todas las paradojas, de las aparentes y de las reales, pero él mismo no es más que el ejercicio real de lo que se llama libertad humana.

V. Conclusión.

Cuerpo, conciencia, elección, arbitrio, dominio, habitación, cohabitación cultural y política, corresponsabilidad moral son todos ellos manifestaciones del yo, cuyo núcleo es el autotrascendimiento. El autotrascendimiento no es directamente manifestación, sino el ejercicio nuclear de nuestra libertad. Como bien se entiende ya desde los términos mismos, no se trata de un núcleo fijo o substancial. Autotrascenderse no puede ser substancia ni quietud alguna, es actividad excéntrica, histórica, distendida entre un referente-de y un referente-para, y que sólo indirecta o mediatamente (a saber, mediante el destino) recae sobre sí, en la medida en que, estando intrínsecamente referida a lo irrestricto o habiendo de destinarse a él, todas sus actividades quedan conjuntadas en unidad destinal. Se puede, pues, decir que, si no fuera por el autotrascendimiento, ninguna de las manifestaciones del yo sería manifestación del yo.

Al describir como autotrascendimiento el hondón de nuestra libertad ejercida debe quedar claro que la libertad no queda clausurada, no deja de ser una historia, o mejor, un crecimiento irrestricto. Para aclararlo sólo es preciso prestar atención a dos datos. El primero es que la *libertas a limitatione - ad destinationem* no elimina ninguna de las manifestaciones de la libertad, ante todo porque, si bien tiene posibilidades de manifestación propias (religiosidad), ella puede y debe mostrarse necesariamente en la ordenación de las otras manifestaciones de la libertad. No entra, pues, en conflicto con los avatares del yo, sino que los conforma y ordena. El segundo es que este ejercicio de la libertad humana no es un punto de llegada, sino una referencia activa inacabable, que, incluso si la libertad dice «basta», generará un *decrecimiento* al infinito, pero nunca cesará de estar referida a lo irrestricto. El núcleo activo de la libertad que somos ni elimina, por tanto, los avatares del yo, a los que garantiza sin término, ni deja de ser un crecimiento irrestricto.

El autotrascendimiento se cumple en cada una de las manifestaciones del yo, que -como se ha visto- requiere un referente-de y otro referente-para. Por ejemplo, la producción y la libertad de elección trascienden las limitaciones del cuerpo humano y de su entorno. Pero bien entendido que, al autotrascenderse, ninguno de los extremos de esta actividad son eliminados, sino más bien conjugados: lo que en principio es limitación se convierte en posibilidad desde su superación, y la superación es una ganancia para una manifestación superior que no desecha la positividad de lo que antes era limitación.

Al conjugar y conformar sus manifestaciones, esta libertad distendida o histórica no es meramente *diacrónica*, puesto que no desecha en ningún momento las manifestaciones anteriores, sino que las requiere e integra. Nos destinamos trabajando, habitando el mundo y cohabitando en familia y sociedad, de manera moralmente responsable. Prescindir de alguna de estas manifestaciones de la libertad haría que nuestra destinación no fuera correcta, equivaldría a haber dicho «basta» en algún sentido. De ahí la complejidad de la libertad humana: no podemos restringirnos a una sola de nuestras manifestaciones, pues todas están unidas por la referencia al destino. Pero, al ir ordenándolas según los fines y el destino, las vamos integrando en una línea diacrónica creciente.

Quizá se me objete, ahora, que mi afirmación “la libertad humana es autotrascendimiento” puede generar las mismas paradojas que he denunciado antes. Tal objeción no sería acertada. Se trata, sí, de una afirmación mía; en la que, por tanto, yo me erijo en juez de mí mismo con pretensión de valor para todos los humanos: me autotrasciendo, pero ése es precisamente el núcleo de mi propuesta. Alguien quizá podrá insistir: pero al afirmar que la libertad es autotrascendimiento se va más allá del autotrascendimiento. Sí, en cierto sentido es verdad, pero lo hago de modo congruente, porque digo que el autotrascendimiento es un camino infinito, una apertura a lo irrestricto. No intento cobrar en el plano inferior lo que sólo puedo decir en el plano superior, porque lo que he propuesto es que la libertad humana no es *para* sí misma, sino para destinarse, es decir, sólo puede ser medida por lo irrestricto o sin medida. Si, en efecto, yo dijera: soy el ser que lo trasciende todo, incluso a mí mismo y por tanto no hay nada más allá de mí, entonces sí caería en paradoja, porque, si no hay nada más allá de mí, tampoco me podría trascender, y si no me trasciendo a mí, entonces no trasciendo los fines de mi naturaleza ni los de mi voluntad, con lo cual no sólo esta paradoja, sino todas las paradojas serían imparables.

Para completar mi exposición me queda aún por llevar la congruencia de mi propuesta hasta el final. En efecto, si el yo es libertad como crecimiento irrestricto en una amplia gama de manifestaciones y, en esa medida, histórico-sistémico, entonces los que llamé avatares histórico-filosóficos no pueden serle extrínsecos. El hecho de que los haya separado en la exposición se debe a que no todos han entendido el yo de la manera que propongo, pero el desafío final de este capítulo, su coronación, será mostrar cómo en mi propuesta quedan incluidas todas las versiones

históricas del yo, del mismo modo que sugirió Leibniz respecto de los filósofos, a saber: aceptando lo que ellas afirmaron y excluyendo lo que ellas negaron.

Los antiguos no erraron cuando entendieron el yo como alma, dado que la primera y básica vinculación del yo es el cuerpo, aunque no la única ni la suprema. Entender que el yo acompaña al cuerpo como principio superior de su peculiaridad, y llamarlo en esa relación de acompañamiento «alma», no es ningún error. El yo es alma del cuerpo, en cuanto que éste es manifestación del yo, no algo separado e impermeable al yo. El cuerpo humano refleja el alma, que es la razón de la suspensión de toda especialización corpórea. El error estribaría en reducir el yo a alma, lo que convertiría al alma en «el» principio, y en mero principio, del cuerpo. El alma humana no es «el» principio del cuerpo, porque el cuerpo tiene también otros principios propios, y no es mero principio, porque el alma (elevada) es, sobre todo, aquella vinculación del yo con el cuerpo que convierte a éste en libre y, por lo mismo, en manifestación de la libertad. El alma no es sólo principio del cuerpo, pues de lo contrario éste no podría ser posibilidad del yo ni de la libertad. Ser cuerpo para la libertad significa hacer del cuerpo posibilidad manifestativa de libertad o autotrascendimiento, y la manifestación (corporal) del autotrascendimiento no es más que la inmortalidad ejercida en la vida mortal.

Los modernos, por su lado, aciertan también al decir que el yo es conciencia, y que la conciencia es irreductible al cuerpo. Pero se equivocan al reducir el yo a conciencia y al interpretar la irreductibilidad respecto del cuerpo como independencia. El yo no es independiente del cuerpo, porque es también cuerpo; que la libertad humana no sea sólo corpórea no es lo mismo que que sea por completo extracorpórea. A su vez, la conciencia es una manifestación del yo, pero no agota las manifestaciones del yo.

Los medievales aciertan al entender que el yo es persona y que la persona es relacional, pero se equivocan al interpretar la persona como substancia y pretender reducirla a categorías metafísicas. Eso no impide que sus sugerencias puedan ser muy valiosas. Por ejemplo, la descripción de la persona como *per se una*, si se la desvincula de la noción de substancia, nos puede indicar que la integración del ser personal, su

destinación, sólo puede ser ejercida por ella misma: su unidad *in via* ha de ser integrada por ella misma¹⁷².

Los modernos rechazan de modo más o menos explícito la noción de substancia para el yo: Espinosa al decidir que la substancia no es persona; Kant al desobjetivar a la persona; los existencialistas al negar que el hombre tenga naturaleza en cuanto que libre. Todas estas son, de distintas maneras, nociones antisubstancialistas de la persona. Sin embargo, los modernos en general caen en la tentación o bien de hacer metafísica lógico-antropológica, o bien en deshacer toda metafísica en historia indefinida y antropológica. Conuerdo con la modernidad en la inadecuación de la metafísica para tratar la libertad, pero eso no significa ni que la libertad sea arbitrariedad, ni que la metafísica haya de desaparecer. La historia es contingente, sí, pero porque es historia de la libertad. Existen muy diversos modos de ser contingente. Una cosa es el azar o contingencia física, otra muy diferente la contingencia metafísica del ser, y otra más diferente aún la contingencia del producir, del obrar y del ser humanos. Ahora bien, la contingencia física no significa carencia de causalidad; la contingencia metafísica no significa ausencia de necesidad; la contingencia humana no significa arbitrariedad, ni pragmatismo, ni razón débil, sino intrínseca libertad-de (toda causalidad y necesidad) y libertad-para lo irrestricto.

La libertad como autotrascendimiento con referencia intrínseca a un «de» y a un «para», permite distanciar metafísica y antropología; integrar cuerpo, alma, conciencia, coexistencia, y responsabilidad; tratar los temas mundo, hombre y Dios, sin reducción de ninguno de ellos al otro, y con orden sapiencial.

No puedo, con todo, cerrar este capítulo sin dejar claro un implícito latente en mi propuesta y que quizá no haya sido advertido por el lector, a saber: que si bien el yo es libertad, *la libertad no es el yo*. En el mismo momento en que introduje la libertad respecto de sí mismo, el yo o sí mismo quedó desbordado por la libertad: la libertad es más radical que el yo, y el yo no es la libertad-para definitiva, sino la más alta forma de libertad-de. Yo soy cuerpo y alma. La libertad respecto de mi cuerpo y de mi alma no es para el yo, sino para Dios. Por tanto, cuando digo que el yo es libertad, digo que la libertad es la realidad más honda desde la que tiene

¹⁷² El *per se* no implica el *a se* ni el *ex se*. Las criaturas elevadas integran su complejidad de una u otra forma, según acepten o no la llamada de Dios, es decir, su don elevante.

sentido el yo, pero no que el yo sea idéntico con la libertad, porque la libertad no es idéntica, ni tampoco el yo. El «es» que une al yo con la libertad no los hace equivalentes, como ocurre en las definiciones. Cuando dije más arriba «el yo es libertad» no pretendía definir al yo ni menos aún hacer una frase especulativa al estilo hegeliano, que estableciera un círculo *mutuamente determinante* entre sujeto y predicado. Mi sugerencia es la que sigue: el yo adquiere sentido desde la libertad y la libertad se expone a través del yo. En mi propuesta, el «es» señala la vinculación donada entre mi ser y mi esencia: mi esencia (yo) no es *sin* mi ser, pero mi ser (libertad) no puede manifestarse *sin* mi esencia. El ser que soy es la «libertad-para» suprema, mi libertad como destinación; pero no cabe una «libertad-para» sin una «libertad-de», y la «libertad-de» suprema es mi yo. Mi yo es libre respecto de los demás, del mundo, y de mi cuerpo, pero no sería libre de ellos si no lo fuera respecto de sí, y no lo es respecto de sí a no ser que sea abierto por la libertad-para lo irrestricto. En esta tensión entre el yo como «libertad-de» y la destinación como «libertad-para» estriba la diferencia (y a la vez inseparabilidad) entre mi esencia y mi ser. Los dos polos integran, pues, una unidad no idéntica, pero que no es dialéctica ni tampoco por ello deja de ser unidad. La unidad propia del hombre es la del autotrascendimiento, que no es identidad ni contradicción ni círculo algunos, sino el crecimiento (o decrecimiento) imparale de mi esencia y de mi ser en esta vida, y de mi ser y mi esencia en la venidera.

CAPÍTULO IV:

LA UNIDAD DEL HOMBRE

Sumario: Introducción; 2.- Las vinculaciones naturales; 3.- La vinculación destinal; 4.- La unidad de las vinculaciones.

En las páginas precedentes he insistido en la complejidad del ser humano cuya integración ha de ir siendo fraguada por su libertad en referencia al destino. Sin embargo, no debería entenderse que el hombre *carezca* inicialmente de unidad. Una cosa es la obtención de una unidad integral, o sea, más alta, y otra carecer inicialmente de toda unidad. Para terminar este libro creo conveniente aclarar la unidad dotacional del hombre, esto es, su unidad inicial, distinguirla de la unidad integral o futura, y mostrar el entronque con ambas de la tarea de la integración personal.

El hombre es un ser múltiplemente vinculado, y no me refiero ahora a vinculaciones periféricas, sino a sus vinculaciones radicales e intrínsecas, las

cuales -siendo radicales- no tienen todas igual rango. Por vinculación entiendo una referencia real intrínseca entre actos diferentes, o entre actividades y potencialidades activas. No se trata de una mera relación (accidental) entre cosas, sino de un nexo intrínseco. En los capítulos precedentes ya hemos hablado, en forma directa o indirecta, de dichas vinculaciones, que coincidían con los referentes de la persona: cuerpo, mundo, hombres y Dios. Aunque muchos de los contenidos de este capítulo han sido adelantados parcialmente en los anteriores, su propósito es señalar la unidad sistémica del hombre. A ese fin intentaré averiguar la jerarquización vigente entre aquéllas, que es lo que las unifica.

En atención a su valor unificante, tales vinculaciones intrínsecas pueden ser ordenadas en dos categorías: vinculaciones naturales y vinculación destinal. Entiendo por vinculaciones naturales las que derivan de la naturaleza del hombre, es decir, las que son resultado de su creación o novedad original. Por vinculación destinal, en cambio, entiendo aquella que no deriva de nuestra naturaleza o creación, sino que resulta de la llamada o invitación destinal -de y -a lo irrestricto. Tal diferencia de categoría nos remite a una diferenciación de jerarquizaciones, una de las cuales es inferior y otra superior, pero la superioridad de la destinal no lleva consigo eliminación ni mengua de las vinculaciones naturales, o de lo contrario no sería verdadera superioridad. Queda, pues, admitida de entrada la gran complejidad de la unidad del hombre, por lo que la tarea investigadora de este capítulo resulta recargada de una problematicidad adicional que, como se indicará, en alguna de sus consideraciones tiene mero carácter *conjetural*¹⁷³.

1. Las vinculaciones naturales.

a) La vinculación natural alma-cuerpo.

La vinculación natural primera y fundamental del hombre es la de alma y cuerpo: de ella derivan las otras dos vinculaciones (hombre-mundo y hombre-hombre). En la definición clásica del hombre como animal racional (*zoon logikon*¹⁷⁴) se alude a esa vinculación en la forma gramatical de una adjetivación,

¹⁷³ Aunque ambas coinciden en no pretender ser apodócticas, distingo entre conjetura e hipótesis. Una hipótesis es una teoría que se puede tomar como principio de deducción de un conjunto de proposiciones, al margen de que ella misma sea verdadera o falsa, es decir, al margen de la realidad. Una conjetura es, en cambio, tal como la define el diccionario de la Real Academia, un juicio que se forma de las cosas o acaecimientos por las señales que se ven u observan. La diferencia estriba, pues, en que la una funciona *a priori*, y la otra *a posteriori* respecto de la realidad. Son procesos cognoscitivos de sentido distinto. La hipótesis va del pensamiento a la realidad, la conjetura va de la realidad al entendimiento.

¹⁷⁴ Sexto Empírico, *Esbozos Pirrónicos*, II, 16, trad. esp. A.Gallego Cao-T.Muñoz Diego, Madrid, 1993, 208-209.

en la que «animal» es el sustantivo y «racional» el adjetivo. Lo característico de las adjetivaciones es la directa

conexión entre sus términos sin intermediario alguno, lo que puede dar lugar a distintas interpretaciones de la vinculación. Desde luego, la adjetivación rompe toda posible identidad entre cuerpo y alma, y, en consecuencia, toda posible identidad del hombre, pero expresa una unidad compleja. En general se puede afirmar que, al ser inmediata, esa adjetivación indica una vinculación intrínseca. Para el platonismo¹⁷⁵, en cambio, el hombre es sólo alma, y el cuerpo sería una situación del alma, por lo que dentro de esta doctrina la vinculación alma-cuerpo sería accidental, no esencial, y el hombre no podría ser definido como animal racional. La definición mencionada nace en el entorno aristotélico. Pero la definición en forma de adjetivación parece sugerir que la racionalidad es una modificación de la animalidad, aunque desde luego una modificación intrínseca, o de lo contrario no valdría como definición del hombre, pues la definición debe ofrecer las notas esenciales de lo definido. En terminología clásica, «animal» expresaría el género, y «racional» la diferencia específica; pero animal y racional, género y diferencia, son esenciales a lo definido (hombre). Para la noción de hombre son importantes el sustantivo «animal» y el adjetivo «racional», pues ambos, siendo diferentes, son intrínsecos al ser humano.

Ahora bien, la animalidad no es una novedad aportada por el hombre. El hombre consta de un cuerpo orgánico que es una parte del mundo físico. En el hombre el cuerpo es lo genérico compartido con otros seres orgánicos, la racionalidad es lo diferencial. Al aplicar en la forma de adjetivación lo diferencial a lo genérico, podría entenderse que la racionalidad es una modificación intrínseca del cuerpo orgánico. Por tanto, a partir de la adjetivación cabría pensar que lo racional fuera un atributo del cuerpo, aunque eso exigiría interpretar la adjetivación como una predicación verbal. La interpretación aristotélica, en cambio, entiende que la vinculación es bicausal, siendo la animalidad la causa material y el alma la causa formal, pero sin que ni una ni otra sean por separado sujetos de atribución. El hilemorfismo no es una versión predicativa, sino concausal, de la vinculación alma-cuerpo, por lo que no puede entenderse que, según ella, el alma sea una modificación o atributo del cuerpo, sino que alma y cuerpo constituyen un *holon*, una unidad compleja.

¹⁷⁵ Así como para sus antecesores pitagóricos y sus sucesores neoplatónicos.

Sin embargo, si la versión hilemórfica es la primera versión seria de la vinculación alma-cuerpo, ha de reconocerse que es demasiado expeditiva y

genérica, puesto que, al existir otras innumerables sustancias también hilemórficas, con ella no queda más que esbozada de modo parcial la unidad de los seres vivos, y menos que esbozada la unidad inconfundible del hombre. En realidad, todo cuerpo vivo, incluido el humano, es más que hilemórfico, no sólo porque en él se dan muchas formas y materias relativas, sino porque no carece de causa eficiente. Lo propio de los seres naturales, cuyo prototipo son los seres vivos, reside -según Aristóteles- en que tienen el principio de su movimiento en ellos mismos; pero la causa que es principio del movimiento es la causa eficiente. Los seres vivos han de tener, pues, causa eficiente de su propia vida o movimiento inmanente. En consecuencia, todo ser vivo más que hilemórfico o bicausal, es tricausal (causa material, formal y eficiente).

Ahora bien, si todo cuerpo vivo es tricausal, el cuerpo humano no es pura materia respecto del alma, sino también forma y eficiencia. La vinculación entre alma y cuerpo ha de modificar su triple concausalidad, no en el sentido predicativo antes mencionado, que confundiría concausalidades con conocimiento, sino en un sentido peculiar. Por lo pronto el alma separa al cuerpo, como tricausalidad, de la última y superior de las causas, la causa final, que ordena y dirige físicamente a las otras concausalidades. Al quedar desvinculado de la causalidad final, el cuerpo humano queda separado del crecimiento orgánico normal o, por decirlo utilizando expresiones ajenas, pero al uso, en vez de «evolucionar» especializándose, «involuciona» hacia el género, quedando también emancipado de sus «leyes» (adaptación al medio, predeterminación específica). Pero tal modificación de la animalidad no la elimina, de lo contrario no sería modificación, sino mutación, por lo que el cuerpo humano conserva las características básicas del género animal (especialización en la información o sensibilidad, automovimiento, reproducción sexuada e individualizante, etc.) y, a su través, de toda la vida orgánica. El cuerpo humano es, pues, heredero de toda la vida orgánica, pero no funciona según la causa final de la vida orgánica intramundana.

Además, sería erróneo no reconocer la *relativa*, pero notoria, novedad del cuerpo humano. El cuerpo humano es distinto de los demás cuerpos orgánicos en su configuración y funcionamiento, aunque conserva todas las posibilidades de ellos. Esta peculiaridad o novedad es, ciertamente, sólo *relativa* y ha de ser

explicada, como he sugerido, por la modificación introducida desde la razón, que es lo diferencial (la diferencia específica,

según los clásicos) respecto de los otros seres orgánicos. Por eso, puede decirse con propiedad que el cuerpo humano, siendo físico, es *formado* por la razón. Aquí tomo el verbo «formar» en su sentido etimológico, que remite al concepto de forma. La forma es la configuración de una realidad, aquello que la limita, marca su contorno, la separa de las demás y la preserva en su peculiaridad. La configuración intrínseca del cuerpo humano y su funcionalidad orgánica peculiar le vienen dadas por la razón, que -en esa medida- es equiparable a la forma; mientras que el cuerpo humano es lo moldeable, lo (relativamente) amorfo que admite ser configurado por la razón. En este sentido, el cuerpo puede ser comparado con la materia (de la producción humana). Pero bien entendido que ya no hablo en términos de hilemorfismo corriente, o substancialista. He aplicado la noción de forma a la razón con el fin de indicar con ella el principio de la *formación* del cuerpo humano. He admitido la noción de materia para el cuerpo, con objeto de indicar su dependencia del *logos* sólo en cuanto a su *formación*, no en cuanto a su procedencia ni en cuanto a su causalidad activa.

Para entender la peculiar *formación* del cuerpo humano como ordenación configurante y funcional de unas potencialidades activas físicas, se ha de acudir a un principio distinto del físico. A ese principio se le llamó, desde los albores de la filosofía, *alma*. Alma es el nombre del *logos* cuando se le considera como principio de la formación del cuerpo. En cuanto que principio del cuerpo, el *logos* o alma es un principio *nuevo* y diferente de las causas mundanas y del ser del mundo, de lo contrario no podría explicarse la relativa independencia del cuerpo humano, tal como ha quedado propuesta antes. En el hombre, por tanto, se da una novedad radical, sin antecedente alguno, que es el alma; el cuerpo goza, gracias al alma, de una novedad relativa al resto de los seres orgánicos, pero guardando las posibilidades de éstos, es decir, con el antecedente de toda la vida orgánica, y de la esencia del mundo. Gracias a la novedad del alma y a la formación del cuerpo desde ella, el hombre es una nueva creación, diferente de la creación del mundo, pero referente a ella.

Si se detiene la atención en lo expuesto, salta a la vista que la primera gran diferencia del hombre con el mundo estriba en que tanto el ser como la esencia del mundo carecen de precedente alguno, son nuevos, a estrenar, es decir, son

creado y con-creada, respectivamente; mientras que el cuerpo del hombre tiene antecedente, no es absolutamente nuevo y a estrenar, en pocas palabras: *no es creado ni con-creado*.

La vinculación de cuerpo y alma no es, por tanto, la vinculación de dos causalidades, formal y material, o cualesquiera otras. Alma y cuerpo son heterogéneos en el sentido expuesto: el alma es original, el cuerpo es formado. El alma es principio del cuerpo no porque el cuerpo carezca de principalidades o causalidades, sino porque el alma modifica dinámicamente las causas orgánicas que lo integran. El problema que sale al paso es el de entender cómo una luz iluminante o cognoscitiva puede ejercer de principio de un cuerpo que es mero dinamismo activo.

La mecanización de la física en la modernidad representa un obstáculo para entender el carácter de *principio* que le corresponde al alma. La gran dificultad surge ya en Descartes cuando se entiende el alma como conciencia y el cuerpo como extensión. De esta manera ambos son interpretados como contrapuestos: el alma es libre, el cuerpo mecánico. El único posible lugar de encuentro de ambos es, también para los modernos, la causalidad. No olvidemos que en el racionalismo se iguala razón con causa¹⁷⁶. Piensan ellos que si se distinguen al menos dos tipos de causalidad, se puede mantener la diferencia alma-cuerpo y se facilita su coordinación. Pero la verdad es que la razón no causa nada, como he indicado en los dos primeros capítulos de este libro.

Hoy que sabemos que el «elemento» de la vida es la *información*, no la materia, sino justamente la información¹⁷⁷, podemos superar los prejuicios modernos y corregir las formulaciones antiguas. En el mundo no hay conocimiento, pero sí inteligibilidad e información. El ser del mundo es realmente un inteligible en acto¹⁷⁸, no un inteligido en acto

¹⁷⁶ El *cogito* divino en Descartes es *causa sui*. La razón universal es la causa única de todo en Malebranche, tanto de las ideas o formas de nuestro pensamiento, cuanto de los movimientos en la extensión, mediante la extensión inteligible. La inteligencia es causa formal en Espinosa. El omnipotente es razón de sí y causa eficiente de la existencia de las cosas, mientras que las esencias son causas formales de su despliegue en Leibniz.

¹⁷⁷ Tal como ha sabido exponerlo J. Lejeune. Cfr. *¿Qué es el embrión humano?*, trad. A. Pardo, Rialp, Madrid, 1993.

¹⁷⁸ Distingo entre inteligido en acto e inteligible en acto. De acuerdo con lo expuesto en el c. I de este libro, para los clásicos un inteligible en acto ha de ser también un inteligente en acto. Entiendo que todo inteligido en acto requiera un inteligente en acto, mas no por ello se sigue que lo inteligido entienda. Pero entonces menos aún podrá ser inteligente un inteligible en acto. En atención a la terminación en -ble, lo inteligible no es

–cosa que implicaría que él fuera un inteligente en acto-. Por su parte, en la esencia del mundo existe la información; no es toda ella informativa, pero sí su parte mejor o más alta. La información es el carácter activo de una potencia formal¹⁷⁹, o sea, el dinamismo propio de una potencia formal, no material: señales o formas potenciales difundidas o emitidas, por parte del mundo supraatómico, y transformación de esas señales en información vital para la causalidad eficiente, por parte de los seres vivos.

En términos generales, se puede afirmar que la información orgánica es interna y externa, y que la vida orgánica es la coordinación de ambas informaciones. Todo ser vivo, tiene pulsiones o apetitos formalizados (*Gestalt*), es decir, información interna, y afecciones formalizadas o información externa. Vivir es coordinar eficientemente ambas informaciones. Además, el producto de ambas informaciones da como resultado una información del estado del ser vivo, que de manera elemental puede considerarse como sentimiento. En su más alto grado (reino animal), la vida se especializa precisamente en la información interna y externa mediante el proceso de la encefalización, lo cual le da como resultado la movilidad y modifica sus funciones orgánicas nutritivas, reproductivas y de crecimiento, permitiéndole cierta selección de sus alimentos y de su copulación.

Pues bien, la información no es conocimiento en acto, pero sí formalización orgánica o conocimiento potencial, de ahí que, siendo distinta, no sea *opuesta* al conocimiento en acto.

El alma, que es acto cognoscitivo como luz iluminante, puede ser principio de un cuerpo sólo ampliando y ordenando activamente sus potencialidades, entre las que se encuentra la información, pero no sólo ella. El alma amplía la potencia

ni siquiera inteligido en acto. La puntualización no es bizantina. Lo que propongo es que puede haber inteligibles en acto que no sean inteligidos ni inteligentes en acto. Para que un inteligible en acto sea inteligido es preciso que su acto dé a entender su inteligibilidad por sí mismo, a diferencia del inteligible en potencia cuya inteligibilidad es puesta por el acto del inteligente. En concreto, el ser del mundo es un inteligible en acto, pero no es inteligente. Para que pueda ser inteligido en acto, se requiere que el inteligente en acto permita que el inteligible en acto muestre por sí su inteligibilidad, y en eso consiste el hábito de los primeros principios, cuando se ejerce.

¹⁷⁹ Véase al respecto la noción de potencia formal enunciada por mi maestro, L. Polo, en *su Curso de Teoría del Conocimiento*, Eunsa, Pamplona, 1985, vol.II, lec.1. En línea con esa sugerencia de mi maestro entiendo que existe también una potencialidad eficiente. La vida orgánica es causalidad eficiente que organiza una potencialidad formal. La causalidad eficiente es el dinamismo que despliega el código genético de cada individuo, pero la potencialidad eficiente es lo que permite la existencia de especies (unidades de vida pre-adaptadas), es decir: una ordenación de los códigos genéticos en unidades específicas. Por su parte, el orden entre las especies, o mejor: la ecología, depende de la causa final, que es la que suscita la potencialidad eficiente. La mal llamada «evolución» es una ordenación final de las potencialidades eficientes, cuya realidad es propiamente la *universio* de los códigos genéticos.

formal orgánica con nuevas formalizaciones que le permiten ordenar las formalizaciones inferiores.

Pero, además, el alma hace suya la potencia eficiente, emancipándola de la causa final y deteniéndola en su respecto la *universio*¹⁸⁰. Al hacerla suya, no entra en conflicto con la causalidad eficiente intrínseca a todo ser vivo orgánico, antes bien la potencia aún más, convirtiéndose en su acto, y, en este sentido, en el principio último de la vida del cuerpo humano -en vez de serlo la causa final y el ser del mundo.

El alma es, como el ojo, la luz del cuerpo¹⁸¹. El ojo es luz del cuerpo sólo en el hombre, porque la mirada del ojo humano hace corpórea la iluminación del alma, y de esa manera es mirada objetivante¹⁸². De modo semejante, la luz del alma sólo irradia en el cuerpo haciéndolo mediatamente iluminante, no iluminándolo o conociendo el modo en que ella es principio y en el que él es principiado por la razón. Las tres funciones orgánicas: crecimiento, reproducción y nutrición, que el hombre toma del mundo animal, quedan regidas desde la razón como alma, lo cual no significa que queden eliminadas, sino sólo animadas por una luz que las atraviesa sin retrasarse ni mostrar el modo de su principialidad. Por su parte, al ejercer el alma las funciones de principio de la vida del cuerpo, no queda convertida en una causa, sino que emancipa (relativamente) las causalidades del cuerpo respecto de la cuatri-concausalidad física.

Las precedentes aclaraciones pretenden eliminar la idea de incompatibilidad cuerpo-alma, pero no la de su radical diferencia, por lo que sigue todavía en pie el problema de explicar cómo el alma pueda ser principio del cuerpo; sólo que, una vez aclarado que no se trata de un problema de incompatibilidad, resulta ser más bien un problema de *coordinación* de diferentes. El alma es conocimiento, no causa, pero es principio de la vida del cuerpo; el cuerpo es concausalidad física, que implica información, no conocimiento, pero está regido desde el conocimiento. ¿Cómo entender esto?

A veces se ha acudido al lenguaje como ejemplo que clarifica la vinculación alma-cuerpo. De este modo, se ha entendido al cuerpo como expresión terminal o efecto del pensamiento y al pensamiento como acción expresiva. Es lo que le ocurre a Merleau-Ponty, quien se debate

¹⁸⁰ Tomo de la filosofía de Schelling este término, en el que se recoge de modo dinámico la unidad y la diversidad, pero le asigno como significado el de «tendencia de la pluralidad a la unidad con el ser del mundo», la cual tiene como inicio a la causa eficiente y como razón de su inicio a la causa final.

¹⁸¹ Cfr. Mt 6, 22.

¹⁸² Cfr. Sartre, *El ser y la nada*, Parte III, c.I, IV, 328, 360.

entre lo verdadero que intuye y el planteamiento (subjetivo-objetivista) que acepta, quedándose en la ambigüedad. Ciertamente Merleau-Ponty sabe descubrir que el cuerpo humano no es radicalmente objeto¹⁸³, y ha visto bien que el uso que hace el hombre de su cuerpo es trascendente respecto de la corporalidad biológica¹⁸⁴, pero considera al cuerpo como expresión (de la trascendencia subjetiva) y exige considerar al pensamiento entre los fenómenos de expresión¹⁸⁵, creyendo así haber superado la dicotomía sujeto-objeto, cuando lo que resulta patente es la equívocidad o confusión entre fenómeno (objeto) y trascendencia (sujeto).

El término «expresión» puede ser entendido de muchas maneras. Como sustantivo verbal, significa la acción y el efecto de expresar, pudiendo ser tomado por cada uno de ellos separadamente. Espinosa fue el primero que hizo un uso metafísico de la metáfora. Para él, los atributos son expresiones de la substancia. La substancia se expresa en atributos, los cuales canalizan, diversificándola, la única causalidad eficiente de aquélla. La expresión es, por tanto, la introducción de la variedad en la unidad de la causalidad. Pero los atributos, a su vez, expresan la causalidad eficiente en *modos*, los cuales son expresiones determinadas de Dios, esto es, en las que Dios mismo se expresa de un modo determinado. Para Espinosa, pues, el único que se expresa propiamente es Dios, que es también el único que causa todas las ideas y el que se expresa y piensa en nuestros propios pensamientos. Para él, expresión significa sobre todo la acción de expresarse¹⁸⁶, y pertenece por ello a la causa¹⁸⁷.

Merleau-Ponty, en cambio, interpreta que el cuerpo es expresión del pensamiento o conciencia, como el efecto expresa la causa, y que incluso el pensamiento es un fenómeno expresivo. Para él, expresión es sobre todo el resultado de la acción de expresar y pertenece al efecto.

Mi propuesta, en cambio, pretende señalar una acción y un resultado conjuntos, para lo cual es preciso penetrar más en la realidad del expresar.

¹⁸³ *Fenomenología de la percepción*, trad. esp. E. Uranga, FCE, México, 1957, 218.

¹⁸⁴ O.c., 208.

¹⁸⁵ O.c., 209.

¹⁸⁶ Alguna vez también Espinosa menciona la posibilidad de expresar corporalmente lo espiritual (*Tratado Teológico-Político*, c.I, CG III, 28. Pero se trata de una expresión inadecuada. Lo apropiado es que el cuerpo exprese al atributo extensión, y la mente al atributo pensamiento.

¹⁸⁷ “*Vera scientia procedit a causa ad effectus*” (DIE, CG II, 33, 11-12) “*Cognitio effectus nihil aliud est quam perfectiorem causae cognitionem acquirere*” (DIE, CG II, 35, 28-29); “*Effectus cognitio a cognitione causae dependet, et eadem involvit*” (E I, Ax. IV, CG II, 46, 27-28).

Para centrar esa realidad, ha de entenderse que la expresión no es expresión-*de* algo ni -*a* alguien. Expresar significa simplemente destacar, poner de relieve, resaltar. La expresión es la acción y el efecto conjuntos de *destacar*. Ahora bien, destacar lleva consigo cierto ocultar, ya que lo que se resalta es relativo a algo que se convierte en fondo indiscernido, sin lo cual nada quedaría puesto de relieve. La expresión es un mostrar ocultando y un ocultar mostrando: lo expresado y el expresar forman una unidad peculiar, mutuamente relativa, pero por completo inidéntica. Como forma de unidad, la expresión es una inidéntica colaboración de referentes en un dinamismo destacador conjunto, también inidéntico. No cabe expresión sin destacado y ocultado, esto es, sin efecto y sin acción conjuntos. Entiéndase que esa inidentidad no es oposición alguna, sino la peculiar unidad del resaltar.

Sin negar que el lenguaje sea una forma de expresión ni, por tanto, que pueda servir de metáfora para entender el expresar, conviene tener claro que no es *la* expresión como unidad cuerpo-alma. Es cierto que el lenguaje es una actividad que pone de relieve o destaca lo dicho sobre un fondo que se da por supuesto, es decir, que queda sin destacar, como supo ver Ortega y Gasset¹⁸⁸. Sin embargo, lo que queda en él sin destacar son *otros contenidos* (o resultados) destacables, por lo que el parecido con la unidad cuerpo-alma es sólo lejano. Para que el lenguaje pueda servir como ejemplo preciso de la expresión conviene atender a su misma naturaleza.

Desde luego, ya vimos que el lenguaje nace de la imaginación (cuerpo), y de una imaginación iluminada por el conocimiento del alma, esto es, nace de una actividad conjunta de cuerpo y alma. El nombre es, por ejemplo, una conjunción de imaginación sensible e iluminación intelectual, pues es sonido y aclaración ordenadora. El sonido es penetrado por la significación, de manera que en el lenguaje no se destaca como sonido, sino como significación. A su vez, la significación está tan condicionada por el sonido que sin él ella no existiría, y que los posibles defectos del sonido interfieren la comunicación significativa. Si se considera así, el lenguaje es un resultado natural de la vinculación cuerpo-alma en que se muestra ésta como un condicionamiento que no determina -ni mucho menos predetermina- por parte del cuerpo, y de una penetración iluminante que modifica, pero no destaca al cuerpo, por parte

¹⁸⁸ Cfr. Prólogo a la *Historia de la Filosofía* de E. Brehier, Buenos Aires, ⁵1962, I, 25.

del alma¹⁸⁹. El cuerpo *humano* no preexiste al alma *como humano*, aunque sí como humanizable (causalidades material, formal y eficiente, e incluso potencialidades formal y eficiente), de ahí que la pueda condicionar, pero no determinar. El alma humana no preexiste al cuerpo, es luz en el cuerpo, pero que no lo ilumina en directo, sino que está vinculada a él en la forma de «expresión»: es principio hegemónico (no político) del cuerpo, al que utiliza sin mostrarlo en lo que tiene de *suyo*, sino como puro medio asociado a la expresión. La vinculación alma-cuerpo es expresión.

Con esto no digo sólo, como Merleau-Ponty, que el cuerpo sea expresión del alma¹⁹⁰, sino que la unidad del ser humano natural es la unidad de un dinamismo expresivo en el que la luz del alma y el condicionamiento del cuerpo quedan ocultos como condición de posibilidad de la expresión.

La vinculación alma-cuerpo es original y, por tanto, anterior a la unidad del lenguaje, que la supone. La vinculación natural alma-cuerpo es la vinculación de dos diferentes (acto potencial y potencia activa) que funcionan unitariamente, con hegemonía por parte del alma, con condicionamiento no determinante por parte del cuerpo¹⁹¹, en un dinamismo conjunto, el expresar, pero con ocultamiento de ambos y *sin transfundirse el uno en el otro*. Este tipo de vinculación está lleno de misterio, que no de ambigüedad, para nosotros.

Para deshacer la ambigüedad es necesario, ante todo, no confundir el alma como razón con su función de principio del cuerpo, es decir, diferenciar entre el

¹⁸⁹ Véase al respecto el tratamiento magistral dado por L. Polo al cuerpo como facticidad en su *Curso de Teoría de Conocimiento*, vol. III, lección 10, Eunsa, Pamplona, 1988, 383-438.

¹⁹⁰ La actividad expresiva va más allá del cuerpo humano y queda manifiesta en el producto (resultado suyo). El cuerpo sólo es expresión del alma para los otros seres humanos, y en la medida en que está asociado a la actividad expresiva.

¹⁹¹ Tomás de Aquino señala que las diferencias entre las almas de los hombres se deben a la condición de los cuerpos: "*Manifestum est enim quod quantum corpus est melius dispositum, tanto meliorem sortitur animam...Unde cum etiam in hominibus quidam habeant corpus melius dispositum, sortiuntur animam majoris virtutis in intelligendum*" (ST I, 12, 7 c). Lo que debe entenderse no respecto del alma misma, sino de la capacidad expresiva o vinculación esencial alma-cuerpo. Cada alma, al ser término de una creación directa, es una novedad pura, tanto respecto del mundo, como respecto de las demás almas. La comparación entre los humanos es hecha posible por la esencia, en la que está incluida la especie. Tomás de Aquino, por otra parte, deja claro que las diferencias entre las inteligencias humanas en la vida futura no se deberán a diferencias en los cuerpos, sino a la mayor o menor participación que cada uno tenga del *lumen gloriae* (ST I, 85, 6 c). Por tanto, debe discernirse entre el conocimiento del alma en cuanto que creación, el conocimiento del hombre en cuanto que alma unida al cuerpo, y el inteligir del alma en cuanto que *capax Dei*. Habría que añadir que también existen diferencias por razón del ejercicio de la propia inteligencia.

alma-razón y su vinculación con el cuerpo. Esa diferencia radica en que no es el alma *por sí misma* principio del cuerpo,

sino que lo es *por vinculación*. Gracias a esta diferencia, el hombre puede ser, como es, *esencialmente* mortal. Si toda el alma fuera únicamente principio *del* cuerpo, entonces o bien el cuerpo sería inmortalizado por el alma, o bien el alma dejaría de ser al dejar de existir el cuerpo. Pero si, por el contrario, el alma es término directo de una creación que tiene como don adicional el regir un cuerpo, puede, sin dejar de ser, quedar desposeída del término de su vinculación por extinción de éste¹⁹².

Con todo, el establecimiento filosófico de dicha diferencia requiere una mayor elaboración, en concreto requiere la introducción de la distinción tomista entre ser y esencia. No se trata, en el caso de la vida, más que de prolongar hacia arriba la sugerencia aristotélica de que la vida es para los vivientes el ser. Tal sugerencia, como ya vimos en el c. I del presente libro, indica que la vida es acto, lo que en estricto rigor de verdad sólo se cumple en el hombre y en Dios, puesto que el principio de la vida orgánica coincide con la causalidad eficiente intrínseca al viviente, pero la causalidad eficiente no es la más alta, ni por tanto el ser, ni siquiera para Aristóteles. Así pues, en la vida humana ha de introducirse la noción de ser, noción sin opuesto a la que ha de acompañar la de esencia, para distinguirla de la vida divina o *noesis noeseos noesis*.

Esto supuesto, el alma es creada, la vinculación es con-creada. Del mismo modo que el ser del mundo es creado y su esencia es concreada, en el hombre lo original no sólo es el alma, sino también su vinculación con el cuerpo. El cuerpo no es original, pero la unión del alma con el cuerpo sí lo es. Naturalmente, esa vinculación concreada remite a la creación del alma racional, pero no se reduce a ella, ni tampoco es igual o superior al alma. Podemos decir por ello que el ser del hombre es el alma racional y que su esencia es la vinculación alma-cuerpo. *El hombre natural* es, pues, una creación paralela a la del mundo natural, aunque bien notadas las diferencias. El ser del mundo es inteligible en acto, el ser del hombre es cognoscente en acto; la esencia del mundo es *despliegue* de la causalidad o autonomía, la esencia del hombre es vinculación o unión del alma al cuerpo. El despliegue causal de la esencia del mundo reviste la forma de una tendencia hacia la (para él) inalcanzable perfección del ser mundano; en cambio, las potencialidades del cuerpo humano quedan activamente asociadas como medios incorporados al acto del alma, por lo

¹⁹² Como indico a continuación, al tener la vinculación un carácter esencial, el alma sin cuerpo seguiría existiendo, aunque sin dones ni autonomía.

que dan lugar a una actividad humana conjunta, la *expresión*. La unidad del hombre natural reviste la forma de la expresión, no la del análisis. Por otro lado, mientras que lo más inteligible del mundo es el ser -como inteligible en acto-, y lo menos inteligible de suyo es la esencia –como inteligible en potencia-, en el hombre natural ser y esencia se ocultan en la unidad de la actividad expresiva o patentizadora.

Permítaseme insistir. El ser del mundo es principio como comienzo que no cesa ni es seguido; su esencia es principio como concausalidad o pluralidad de principios que no cesan, pero son seguidos en su funcionamiento conjunto, y que cesan y son seguidos en su funcionamiento parcial¹⁹³. La unidad como vinculación del ser y de la esencia no viene puesta por el ser como comienzo ni por la esencia como concausalidad, sino que es la unidad intrínseca al don recibido (junto al de dar) que es la esencia, por el que ésta tiende a la perfección del ser. Por eso, el despliegue esencial no *expresa* el ser del mundo, sólo indica *analíticamente* la índole de su dependencia respecto de otro principio (supremo). Como la dependencia es donal, el despliegue es despliegue de dones. El ser y la esencia del mundo son diferentes, pero no extraños. Tanto el ser como la esencia del mundo son, respectivamente, dar y dones originales *que están dados y unidos desde un dar superior* (un dar que da el dar). La esencia se le añade al mundo originalmente como diferente, pero como congruente. El ser da de sí, la esencia son los dones que derivan de depender directamente de Dios, esos dones son congruentes con el dar, pues indican que el dar es recibido, y lo indican donalmente.

El ser del hombre natural es el alma racional. El alma humana es creada, y lo concreado no es el cuerpo sino la vinculación del alma con el cuerpo. El cuerpo no es creado, pero la vinculación alma-cuerpo, sí. Lo que quiere decir que la esencia del hombre no es el cuerpo, sino *la vinculación*, la cual, vista como potencia activa, es lo que denominé «expresión». Por creación, el hombre es un alma racional que está donalmente vinculada a un cuerpo. La vinculación no es anterior al alma, pero es original o concreada. Su originalidad da razón de la formación novedosa del cuerpo, que no siendo creado ni concreado es afectado por la originalidad de la vinculación con el alma, como ya se señaló. En efecto, la mezcla directa de algo creado con algo preexistente habría tenido como resultado o un híbrido que no sería original o una destrucción de lo

¹⁹³ Remito en este punto a mi obra *Crisis y renovación de la metafísica*, c.II, 51-53.

preexistente; quiero decir que, si el hombre fuera -sin más- una novedad unida a una preexistencia, se reduciría o a una mera modificación o a una destrucción de lo preexistente, es decir, del cuerpo y, por consiguiente, de una parte de la esencia del mundo. De donde se deduciría que el hombre sería o sólo la modificación de un cuerpo por el alma -y tendrían razón quienes sostienen que el alma vendría a ser un *atributo* del cuerpo-, o sólo el alma, como quieren los pitagóricos, platónicos y cartesianos. Pero no es así, porque el hombre es una realidad nueva y distinta del mundo, no una simple modificación de una parte de la esencia del mundo. La novedad del hombre no es sólo la novedad de su alma, sino también la novedad de la vinculación del alma con el cuerpo, es decir, la novedad de la esencia del hombre. El hombre natural es más complejo que el mundo, pues en vez de por un ser y una esencia principales (mundo) está compuesto por una razón cognoscente y una vinculación, que es principal respecto del cuerpo y condicionante respecto del alma.

El problema inmediato que nos sale al paso es el de que, entonces, parece que la esencia del hombre, en vez de ser la autonomía del hombre, es su esclavitud, su sometimiento a un cuerpo. Aquí entra de lleno la cuestión del sentido de la *expresión*, como esencia o potencialidad activa. El alma (separadamente) no es expresiva, sino racional o cognoscente; el cuerpo (separadamente) no es expresivo, sino parte de un despliegue físico. La expresión es la unidad dinámica y novedosa propia de la vinculación alma-cuerpo. Pero ni el alma se vincula al cuerpo ni el cuerpo vincula al alma. La vinculación es hecha por el creador: la vinculación es don recibido por el alma y por el cuerpo. Ese don es el don de la *expresión*. Expresar es destacar, hacer relevante: alma y cuerpo conjuntados destacan, hacen relevantes. Mas destacar es iluminar, hacer conocido en acto lo que no lo es de suyo, y hacer dinámicamente posible lo que no es posible de suyo. En este sentido, la vinculación del alma al cuerpo es un don divino que no hunde al alma ni la encierra en una cárcel ni la entierra en un sepulcro, sino que le otorga autonomía expresiva.

Pero ¿qué es lo que la vinculación alma-cuerpo hace relevante? No a cada uno de ellos, que más bien se ocultan al destacar, sino a la esencia del mundo. La esencia del mundo es *despliegue analítico*, la esencia del hombre *vinculación expresiva*. La diferencia entre expresión y despliegue reside en que la expresión es acción y efecto conjuntos de alma cognoscente y cuerpo potencialmente activo, mientras que el despliegue es acción y efecto conjuntos de meros inteligibles en potencia. Precisamente,

la expresión es la iluminación de los inteligibles en potencia y la potenciación física de inteligidos en acto.

Aunque la vinculación como expresividad (utilización y condicionamiento) entre alma y cuerpo sea una unidad más estrecha que la que existe entre la esencia y el ser del mundo, es -eso no obstante- de la misma índole que ella: se trata de un don que afecta a los vinculados, pero que no depende de ellos. Por su mutua vinculación donada, alma y cuerpo forman una unidad expresiva, en la que el cuerpo es emancipado de la esencia del mundo y asociado al alma, y el alma dispone del cuerpo como de una potencia asociada y no puede ejercer su actividad iluminadora al margen del cuerpo. Sin embargo, como he sugerido, ni el alma se trasfunde en el cuerpo ni el cuerpo en el alma. Por eso Kierkegaard y Heidegger describen la vinculación en términos dramáticos: estamos arrojados en el mundo. En otras palabras, la vinculación cuerpo-alma es un don (recibido) para expresar, pero no para darse, por cuanto alma y cuerpo se reservan sus diferencias, en cuanto que creada y formado, respectivamente.

b) La vinculación natural hombre-mundo.

Al ser la iluminación del alma una iluminación que atraviesa el cuerpo sin mostrarlo, sino vinculándolo de modo hegemónico en la expresión -es decir, asociándolo pero sin trasfundirse a él, y sin que el cuerpo *de por sí*¹⁹⁴ la retrase-, la luz del alma recae en la exterioridad o, lo que es igual, fuera de lo vinculado a ella de modo intrínseco. Lo iluminado no es el cuerpo, sino la esencia del mundo, de la que es parte el cuerpo; pero si, al iluminar el mundo, esa luz recae sobre el cuerpo humano, entonces lo destaca al margen de la vinculación cuerpo-alma, o sea, sólo como una parte de la esencia mundana relativamente diferenciada.

El resultado inmediato de esa iluminación del mundo es la objetivación de la esencia mundana. Para el alma creada y vinculada al cuerpo, iluminar es *haber* o conocer resaltando: hay objetos, hay mundo, pero un mundo objetivo. Ni el alma se ilumina a sí misma ni ilumina su vinculación con el cuerpo, lo

¹⁹⁴ Digo «de por sí», ya que *indirectamente* sí puede obstaculizarla, en virtud del condicionamiento que aporta el cuerpo en la vinculación.

iluminado o resaltado es, más bien, lo que hay, los objetos. El *haber* es una forma peculiar del tener –del que hablaré más adelante-, un tener *in actu exercito*, pero no *in actu signato*, un tener sólo ejercido, pero no transparente, para el que sólo aparece lo tenido, pero sin el carácter de tenido, puesto que el haber no comparece. Es algo parecido a lo que la tradición aristotélica entendía como función del intelecto agente, una actualización de contenidos (potencias) extramentales.

Tanto es así que, siendo el alma un ser nuevo y diferente cuyo acto iluminante es el comienzo de la formación de un cuerpo emancipado, y siendo un acto que comienza al comenzar la formación del cuerpo, tal comenzar no es recogido como una nota intrínseca de la iluminación, por eso -aun comenzando en términos absolutos- en lo iluminado no se conoce el comienzo del alma¹⁹⁵. Es otra indicación de que, al iluminar destacando, ni el cuerpo ni el alma se muestran a sí mismos.

Acabo de decir que la expresión se *parece* a la función del entendimiento agente aristotélico; hago esa afirmación porque entiendo que existe una diferencia con ella, y es que el término del resaltar no es puramente noético, sino que es a la vez la apertura de posibilidades factivas o productos. Expresar es resaltar objetivando y produciendo o posibilitando factivamente¹⁹⁶.

La vinculación cuerpo-alma no queda iluminada, lo iluminado es la esencia del mundo, pero que al ser iluminada se trasforma en esencia objetiva, en mundo de posibilidades o mundo humano. Cuando digo «la esencia» del mundo no debe entenderse la realidad total del mundo, sino la concausalidad cuádruple que es su dinamismo. Este dinamismo admite (pasivamente) la intromisión desde fuera de un principio no fundamental, sino iluminante. La esencia del mundo, que no es expresión del ser del mundo, puede ser convertida en expresión por y para el hombre.

¹⁹⁵ Me refiero a la falta de conocimiento del comienzo-del-conocimiento, sobre la que A. Millán Puelles dice: “En términos de estricta actualidad y simultaneidad es absolutamente imposible la conciencia de la no-conciencia” (*La estructura de la subjetividad*, Madrid, 1967, 83). A lo que cabe añadir, además, que en lo iluminado tampoco aparece la formación del cuerpo. En realidad, el comienzo del alma sólo se puede advertir desde la transparencia del espíritu, como su potencia o capacidad, que se hace manifiesta por su necesaria superación de limitaciones.

¹⁹⁶ Aunque no puedo estar de acuerdo con los planteamientos de Dilthey, entre otras muchas razones porque para él la expresión lo es de la vivencia, sin embargo en su filosofía -por influjo hegeliano- la expresión es una objetivación de la vida que incluye abiertamente la producción, en especial la artística, y una objetivación que coincide con la conciencia, Cfr. O. F. Bollnow, *Dilthey. Eine Einführung in seine Philosophie*, Dritter Teil, 2.Aufl., Stuttgart, 1955, 167 ss.

Como ya dije, al ser emancipado de la causalidad final mundana, no queda el cuerpo del hombre desposeído de las otras causalidades físicas, a las que convierte en potencias propias, ni es erradicado del mundo, sino que viene a ser un extraño dinamismo no sometido a la primera causa del universo, y que por eso no tiende a la unidad con el ser del mundo, no está incluido en la *universio*, pero, con todo, sigue siendo intramundano, es decir: funciona dentro del mundo, es respectivo al mundo, de cuya esencia depende. Para poder ser funcionalmente independiente del mundo se ha de estar vinculado con él.

Prosiguiendo con el ejemplo del lenguaje, aludido más arriba, lo mismo que el sonido o la grafía necesitan de un soporte material adecuado, así el hombre necesita de la esencia del mundo. Pero, cumplidos esos requisitos, en el lenguaje el sonido o la grafía no son tomados en consideración más que como medios expresivos del pensamiento. La expresión, con todo, no ha de ser entendida como punto terminal o como mera manifestación externa de lo interno, o como descarga física del pensar en el que éste queda reflejado. Lo mismo que el lenguaje no es un término, sino un medio que se orienta a la comunicación, o, lo que es igual, a poner bajo la luz de otro acto cognoscente lo objetivado por la luz del propio, la vinculación no es un término, sin que tampoco sea, como el lenguaje, expresión -de y -a. Tomando sólo lo significativo del ejemplo del lenguaje, es importante advertir que la expresión es medial, no terminal: es un proceso de mediación ilimitado.

El cuerpo humano es, pues, doblemente dependiente, depende (en sentido negativo) de la esencia del mundo, depende (en sentido positivo) de la esencia del hombre. No puede existir sin el soporte de la esencia mundana, pero existe vinculado en expresión con el alma. Es una parte de la esencia del mundo, pero se comporta con independencia de la causa final. Su vinculación intrínseca con el alma lo convierte en subordinado cooperador para la iluminación del mundo, pero su dependencia respecto de éste introduce una vinculación nueva para el hombre. El cuerpo introduce en el mundo los productos que derivan de la objetivación ganada por la luz del alma, pero la esencia del hombre (alma y cuerpo) queda vinculada por él a la esencia del mundo.

Como digo, al estar vinculada a un cuerpo, el cual -a su vez- está incluido en la esencia del mundo, el alma puede iluminar la esencia del mundo. El alma es ciertamente principio del cuerpo, pero no sólo del cuerpo, sino también de una ordenación diferente del universo por la

mediación de aquél. Por no estar incluido -gracias al alma- en la *universio* cósmica, el cuerpo no tiende a la unidad con el ser del mundo, sino que funciona de manera propia, concretamente de manera expresiva, produciendo objetos. Pero, eso no obstante, funciona en referencia al mundo, por lo que la peculiaridad de su funcionamiento le permite crear un mundo humano, un cosmos dentro del cosmos, un reino dentro de otro reino.

Por eso, el alma no sólo es comienzo de la formación del cuerpo, sino principio de una ordenación nueva del universo, una ordenación que *perfecciona* la *universio*, en cuanto que la ilumina haciendo del cosmos físico un mundo humano. El hombre es, así, por naturaleza un ser-en-el-mundo, como cabe decir glosando libremente a Heidegger. Aunque no se sienta, por naturaleza, un ser arrojado o yecto, pues esto requiere de un superior inteligir, el hombre natural es un iluminador de la esencia del mundo, cuya luz desvela las posibilidades de esa esencia y se oculta como luz. Sólo que, a diferencia de Heidegger, en mi propuesta la *Lichtung* y el ocultamiento son del alma y del cuerpo humanos juntos, no del ser del mundo, y la *Lichtung* no recae sobre el ser (no lo desvela), sino sobre la esencia del mundo.

El perfeccionamiento se lo otorga el alma a la esencia del mundo cuando colma su tendencia natural. El *haber* es principio indirecto de la esencia mundana por cuanto la ilumina a través de lo que hay, o mundo humano, el cual posee el carácter de actual, que al estar referido a la esencia del mundo cumple su tendencia hacia el ser, si bien *extra muros*, pues la actualidad que posee es la de lo actualizado, no el acto de ser. El haber no ilumina ni conoce el ser del mundo, por lo que tampoco entra en pugna con él. No es propio del alma entrar *de modo natural* en pugna con el ser del mundo, sino aprovechar de modo diferente su esencia mediante su iluminación productiva. El hombre no introduce con su mundo objetivo división alguna dentro del reino del mundo físico.

En resumen, el hombre natural es un extraño ser: una criatura injertada en otra, esto es, cuya vida o luz se proyecta por su vinculación con el cuerpo sobre una esencia preexistente que acompaña originalmente a otro ser, al ser del mundo. El hombre es un ser distinto del ser del mundo, pero que ilumina la esencia del mundo, convirtiéndola gracias a la vinculación donal alma-cuerpo en mundo humano. Este mundo humano es físico y suprafísico, es *physis* iluminada y ordenada según la iluminación natural del hombre. Su funcionamiento independiente es

relativo, está condicionado por el ser y por la esencia del mundo. Por eso digo que el mundo humano es, según su naturaleza, un peculiar mundo *dentro* del mundo.

c) La vinculación natural hombre-hombre.

En cuanto que *ex nihilo* o sin precedente, el alma natural de cada hombre es por creación una novedad absoluta, y, por el don de la vinculación, principio de un cuerpo y de un mundo propios. Pero como, en su calidad de organismo biológicamente desarrollado, el cuerpo no es una creación, deberá derivar de ciertos antecedentes mundanos. Para su expresividad, la esencia del hombre depende, pues, de la esencia y del ser del mundo. Pero, a su vez, esta dependencia es transformada por la expresividad en *relativa* independencia, o sea, en una forma peculiar de dependencia propiamente humana.

La dependencia esencial del hombre, en cuanto que alma vinculada a un cuerpo, respecto de la esencia del mundo tiene su primera evidencia en el carácter genéticamente derivado del cuerpo. En efecto, el cuerpo antropeo ha sido preparado por la *universio*, es decir, por la propia tendencia de la esencia del mundo hacia su ser. Aunque ese cuerpo sólo llega a ser *humano* cuando es unido a un nuevo principio (el alma), el cuerpo humanizado por el alma conserva naturalmente aquella potencia biológica en que se vierte la *universio* dentro de la vida, a saber, la potencia reproductiva. Como he señalado en una nota anterior, lo que suele llamarse «evolución» no es verdaderamente otra cosa que la ampliación de la causalidad eficiente a *potencia eficiente* por la influencia de la causa final. La *universio* en el reino de la vida es ampliada cuando la causa final hace surgir una diversidad ordenada de causalidades eficientes; dicho en palabras más llanas: cuando se diversifican y ordenan los códigos genéticos, que son modos de la potencia eficiente. Ahora bien, el código genético es inseparable de la especie, y la especie es inseparable de la reproducción biológica.

La reproducción biológica permite y produce una multiplicación de individuos. Si bien la multiplicación de individuos es, a primera vista, una dispersión de la unidad (especie), vista en cambio desde la altura de la

universio orgánica, dicha multiplicación es el medio para alcanzar una unidad más alta: la individualidad. La individuación es cierto grado de unidad, dentro de la pluralidad, más alto que la especie, en la medida en que su unidad es más *diferenciada* que la específica: la multiplicación de unidades individuales dentro de la especie despliega una pluralidad de unidades vitales ya no compartibles. Los individuos siendo más plurales son, a la vez, más cercanos a la unidad hacia la que tiende la esencia del mundo; son, pues, ciertos términos de la *universio* dentro de la pluri-unidad de la vida.

Como acabo de señalar, la reproducción posibilita y vehicula el proceso orgánico que tiende a la individuación biológica, pero de manera tal que los individuos mantienen en su diferencialidad una semejanza y conexión basadas en la dotación de la especie. Los individuos son diferencias dentro de la unidad específica, la cual, a su vez, es una diferenciación dentro de la unidad de la vida, que también es diferencial dentro de la *universio*. Como vemos, en el mundo físico la unidad es inseparable de la diferenciación, y por tanto de la di-versidad. Todas las unidades lo son relativamente a diferenciaciones menores y a inestabilidades mayores.

Pues bien, al quedar donalmente vinculada a un cuerpo, la luz del alma colma y perfecciona esa tendencia cósmica hacia la unidad, haciendo del cuerpo una unidad (relativamente) independiente y nueva que integra con el alma la esencia del hombre. Pero de modo inexorable tal vinculación potencia conjuntamente a las dos dimensiones de la vida orgánica: unidad y diversidad. La esencia del hombre no sólo goza de una individualidad orgánica más intensa, sino también de una especificidad orgánica más intensa. Me explico.

La esencialización humana, o independización relativa propia de la especie y del individuo humanos, lleva consigo una peculiar síntesis de ambos. Por un lado, la especie queda diversificada en tipos humanos. Los tipos humanos son intermedios entre la especie y el individuo y permiten una articulación de éstos en lo que se llama sociedad. En el reino animal, no existe una tipología, existen variedades o subespecies y ciertas organizaciones que a veces se confunden con la sociedad. Una colmena no es una sociedad, sino un reparto *genético* de las funciones de la vida animal en individuos distintos, de manera que, en vez de las abejas sueltas, el individuo orgánico completo es la colmena. Una manada de lobos es un organización (funcional) de individuos orgánicos completos para cumplir

las funciones vitales de acuerdo con sus instintos. En cambio, la tipología humana es resultado de una potenciación de la individualidad (corporal) por el alma, gracias a la cual la especie es transformada en sociedad, que es una variedad conjuntable de tipos humanos capaces de crear mundos objetivos diversos (civilizaciones y culturas).

Por otro lado, la individualidad orgánica, al ser convertida en dimensión esencial del hombre y ser independizada relativamente de la *universio*, invierte su posición respecto del mundo animal. El individuo, en vez de ser medio para la especie que lo edita y soporta, se vuelve soporte de la especie, y la convierte en medio suyo, previa tipificación. E igual que la individualidad es convertida por la vinculación alma-cuerpo en una dimensión esencial (que no existencial) del hombre, también por esa vinculación el alma -término directo de una creación- independiza la unidad específica que se despliega mediante la reproducción, y abre la posibilidad de una relación más estrecha entre los individuos, convirtiendo la especie en posibilidad de relación social.

El individuo humano ya no depende de la especie. La presencia de la especie en el individuo animal son los instintos, o sea, la información genética desencadenada en conducta respecto de la información proveniente del medio externo. En el hombre existen tendencias, no instintos. La diferencia estriba en que las tendencias no desencadenan conductas determinadas necesariamente por la especie. El alma otorga al cuerpo independencia respecto de la especie. Pero entonces la dependencia respecto del mundo, que seguimos conservando, se transforma en dependencia respecto de otros hombres. Nacemos de otros hombres de manera no instintiva, y dependemos de los otros hombres para desarrollarnos como hombres, puesto que los instintos han sido eliminados. El ejemplo de los niños selváticos es elocuente al respecto. De igual manera, la tipología humana que deriva de nuestra dotación somática necesita, para su desarrollo, de la vida social. La relación y dependencia entre los seres humanos es mucho más estrecha que las de los animales, porque a éstos los madura la especie, mientras que a nosotros nos madura la sociedad. El desarrollo del cuerpo como cuerpo humano y la maduración de nuestra esencia dependen de la vida en sociedad.

La vinculación hombre-hombre no es, por consiguiente, resultado de la dependencia respecto de la especie, como en los animales, sino resultado de la independencia introducida por el alma al ser vinculada al cuerpo. Por su esencia, no por su ser, el hombre es *naturalmente* social.

Pero esa independencia ha de ser entendida como independencia relativa, según se aclaró ya en el capítulo precedente.

2. La vinculación destinal.

La consideración *separada* de las vinculaciones naturales (respecto de la vinculación destinal), aunque es propuesta con pretensión de verdad, debe ser entendida como una *consideración conjetural*, puesto que nunca ha existido un *homo sapiens sapiens* con solas vinculaciones naturales, o sea, meramente natural: el hombre -no hablo de homínidos, antropoides, o de posibles antecedentes del cuerpo humano-, todo hombre, está vinculado destinalmente a Dios. Pero es conveniente considerar de modo conjetural la realidad de un hombre no vinculado destinalmente, para poder señalar lo que añade la llamada destinal a la creación del alma y a la formación del cuerpo¹⁹⁷. Desde luego, debe quedar claro ya desde el principio que la llamada destinal no quita nada de lo anteriormente atribuido como perteneciente al ser y a la esencia del hombre, sino que los conserva elevándolos¹⁹⁸. Precisamente la especial complejidad del hombre deriva de la tremenda ampliación de su ser y de su esencia naturales que introduce la llamada destinal.

Dicha ampliación es congruente, puesto que siendo la distancia entre Dios y la criatura incomparablemente mayor que la existe entre la criatura y la nada¹⁹⁹, la llamada destinal no modifica ni crea, sino que *eleva* tanto

¹⁹⁷ La conjetura afecta únicamente a la consideración como independiente de lo que es sólo *una parte* de la realidad del hombre, su naturaleza. Es conjetura, porque se parte de los datos reales del hombre conocido, pero con el fin de establecer lo que podría ser, aunque no exista, un humanoide meramente natural. No se trata, pues, de que las descripciones hechas acerca del hombre en el apartado anterior sean conjeturales, no: son reales. Lo conjetural es sólo la consideración separada, es decir, como si hubiera existido o pudiese existir alguna vez un ser humanoide con solas vinculaciones naturales.

¹⁹⁸ Esta elevación que conserva no debe entenderse, al modo hegeliano, en el plano del pensamiento. Tampoco se trata de un proceso, aunque su descripción pueda parecerlo: formación del cuerpo, creación del alma y elevación de ambos son simultáneos, cfr. I. Falgueras, *La integración destinal de la complejidad humana*, en Actas del IV Congreso Internacional de la S.I.T.A. sobre "*El problema del hombre y el misterio de Jesucristo*", celebrado en Barcelona del 24 al 27 de septiembre de 1997 (de próxima aparición).

¹⁹⁹ La distancia entre ser y no-ser es abismal, absoluta, pero es menos que una diferencia real, porque el no-ser no es. Entre el ser y la nada no existe otra diferencia que la que media entre el ser y el mero pensar, porque la nada pura es sólo pensada, no real. Esa diferencia no es falsa, pero tampoco es real, ya que incluso la diferencia entre el ser y el mero pensar es también una diferencia sólo pensada, no real. En Dios el no-ser no tiene lugar alguno. La única existencia real del no-ser tiene lugar en la criatura, cuyo comienzo o novedad radical implica no haber sido antes nunca. El comenzar de la criatura es, pues, a la vez su acercamiento y su distancia de la nada. Por tanto, la mayor diferencia real es la propia criatura respecto de Dios. No cabe mayor distancia real que la existente entre la diferencia real y la identidad real.

la esencia como el ser del hombre meramente naturales. Elevar es más que crear, no sólo porque implica crear, sino porque es vincular intrínsecamente con Dios. La llamada *destinal* es vinculante para el hombre, pero es completamente donal o gratuita por parte de Dios. En este sentido, la elevación presupone (en orden de donación) el ser y la esencia, o sea, presupone la creación y la formación. La creación *a parte creaturae* es una novedad diferencial cuyo antecedente es la nada, en cambio la elevación es una inclusión en el ámbito de la amplitud irrestricta o de la plenitud del ser (divino). Esta inclusión es, para una criatura, mucho más perfeccionante que lo pueda ser cualquier creación o formación, dado que el término de la llamada es la trascendencia divina, la perfección trascendental, y al mismo tiempo es más unificante que cualquier donación concreada.

La vinculación de que hablamos es una metavinculación, o sea, una vinculación que transforma todas las anteriores e incluso el ser del hombre, pues aporta un radical perfeccionamiento de la creación del hombre, inasequible para la naturaleza humana, que aumenta su potencia por encima de su acto de ser creado, y que hace al hombre *partícipe* de la vida irrestricta o divina. La noción de *participación* tiene su lugar adecuado aquí, no en la metafísica, pues la creación hace surgir lo diferente, mientras que la llamada abre una comunidad de vida.

Bajo el nombre de *vinculación destinal* queda, pues, acogida y corregida la noción de *religación* zubiriana. De acuerdo con Zubiri, “la religación es una dimensión no de la naturaleza como tal naturaleza, sino de la naturaleza en cuanto personizada”, cosa que acepto, si se entiende en el sentido de que –según lo expuesto– la religación del hombre con Dios va más allá de su dependencia de él por creación. Pero, en contra de lo que propone Zubiri, la religación no es respectiva “al poder de lo real como

fundamento que la hace ser”²⁰⁰. Dios no es fundamento del hombre, sino su destino: el hombre está vinculado con él como con un futuro que no se desfuturiza. Dios no es el poder de lo real, sino el creador de realidades dotadas de poderes. Como creador, es omnipotente, pero no es el poder de lo real, sino el poder de suscitar realidades sin precedente real alguno. Digo que no es el poder de lo real, primero porque Dios no es poder, o lo que es igual, el poder no es ninguno de los nombres propios de Dios²⁰¹; pero, además, porque Dios no es en ningún sentido «-de» (o relativo) respecto de nada, ni siquiera respecto de la realidad, dado que Él es la realidad plena (no en sentido zubiriano). Zubiri no ha captado que la noción de poder no es trascendental (acto) y no atañe a la vida de Dios *ad intra*. La idea de entender a Dios sólo como poder es de Ockham, y está en el origen de los, por ella justificados, desvaríos modernos en torno a Dios. Si el hombre está realmente religado, lo está en virtud de la elevación o llamada destinal, la cual no es precisamente una religación al *poder* de lo real, sino a la *vida* de la realidad trascendental plena, que no es un abstracto (y físico) «de suyo». El «de suyo» no abarca ni es lo radical del hombre, menos aún abarca o es lo radical de Dios.

Pero entremos en la cuestión. Para empezar, la llamada destinal vinculante dota al hombre de un acto trascendental adicional. En toda creación el acto trascendental es el acto de ser creado (el movimiento en el mundo; el alma como acto cognoscente en el hombre natural). La esencia indica, analizando y expresando, respectivamente, la dependencia donal del ser creado respecto de Dios. En el caso de la vinculación destinal lo que se incrementa es la dependencia respecto de Dios y se incrementa por una participación potencial en el dar divino. El hombre recibe por la elevación la capacidad de dar el dar *recibiéndolo libremente*.

Para ello la llamada incrementa o perfecciona ante todo la receptividad de la criatura. Para los seres creados la receptividad es

²⁰⁰ *Hombre y Dios*, Alianza Editorial, Sociedad de Autores, Madrid, 1984, 115-116. Podría decirse que Dios es, para Zubiri, el «de» del «de suyo», el «ex» de lo «ex se», una parte de la trascendentalidad de lo real.

²⁰¹ Los nombres propios de Dios son Yahvé (yo soy), *Logos* o Palabra y Amor. El nombre de omnipotente es una denominación extrínseca (Cfr. I.Falgueras, *Esbozo de una Filosofía trascendental* (I), Cuadernos de Anuario Filosófico, Pamplona 1996, 86-87).

puramente pasiva: como no tienen antecedente, tampoco tienen receptividad activa alguna, sino que todo lo que son les es meramente dado, y es por ellos recibido sin condición previa alguna ni posibilidad de aceptación.

El incremento de la receptividad aportado por la vinculación destinal reside en la dotación de una receptividad activa. Pero la receptividad activa es propia del acto trascendental de entender. Por tanto, la llamada destinal nos otorga de entrada el acto trascendental de entender. Éste es un acto trascendental con que se amplía en la elevación el acto trascendental propio de la creación que es el ser.

Para exponer esta novedad aportada por la vinculación destinal en el plano trascendental, me voy a servir de la distinción entre conocer, entender y saber. Normalmente se suelen usar de modo promiscuo, como términos sinónimos, pero cabe notar en ellos matices diferenciales que pueden ser útiles para la tarea que he acometido. Partiré de la clásica comparación con la luz. Se suele distinguir la luz en el foco, la luz en el medio y la luz en el término²⁰². En el foco, la luz es claridad deslumbrante, iluminación que no puede ser mirada ni vista, pero que permite conocer lo iluminado por ella. En el medio, la luz es transparencia que deja ver la propia luz e incluso el medio en que trasparece. En el término, la luz es color y calor, contacto que transforma lo iluminado y vibra con él, fundiéndose en interior penetración y vivificación de lo iluminado. Si trasladamos la metáfora, conocer es un iluminar y clarificar deslumbrantes que presentan lo conocido, pero no se dejan ver a sí mismos por cegadores. Entender es trasparecer, esto es, un recibir la iluminación y claridad tal que *la* muestra al mismo tiempo que se muestra como trasparecer; entender es hacerse imagen, pues lo propio de la imagen es mostrar la luz originante, pero sin ocultar que su luz no es la originante, por lo que se muestra como recipiente activo de la primera. El entender es *lumen de lumine*: es luz que procede y muestra la luz de que procede, precisamente como distinta de su luz. Por último, el saber es

²⁰² Santo Tomás distingue *lux* y *lumen* (aparte de *radius* y *splendor*): la *lux* (como el calor) es la cualidad activa de los cuerpos celestes, mientras que el *lumen* es el acto de lo diáfano o transparente, o sea, la *lux* en cuanto que recibida en un cuerpo diáfano iluminado (*In II Sent.*, 13, 1, 3 c; *In II De anima*, lc. 14, n. 7). Pero además distingue entre *lux* y *color*, siendo éste último la propia luz en cuanto que está en la extremidad de lo diáfano terminado (*In I Sent.*, 17, 1, 1, c). El calor y la *lux* se diferencian porque aquél tiene opuesto, mientras que la *lux* no (*In II De anima*, lc. 14, n. 23), pero la *lux* es siempre (en lo que de ella depende) causa efectiva de calor (*In II Sent.* 15, 1, 2, ad 5).

aquella penetración y examen por dentro de la realidad por el que se escruta y degusta lo iluminado y trasparente, de manera que con ello se pondera y pone cada iluminado en su sitio: saber es juzgar ordenando *intrínsecamente* lo conocido y entendido. Si se me permite recurrir de nuevo metafóricamente al lenguaje cotidiano, conocer es ver, entender es darse cuenta y saber es juzgar.

Pues bien, el alma humana es *creada* como luz iluminante y vinculada a un cuerpo, con el que forma una expresión objetivante y productiva que ilumina la esencia del mundo, a cambio de ocultarse y ocultar el modo de su vinculación. La llamada destinal conserva esta luz iluminante, pero le añade la intelección como *traspasar*, hacerse otro o recibir activamente. La llamada destinal no le da al alma el poder de iluminar la esencia del mundo, que ya tiene, pero sí el de dejar traspasar habitualmente –esto es, por la línea del acto intelectual, no por la del objeto de conocimiento- el ser del mundo y, así, entenderlo. Es el ser del mundo el que, como inteligible en acto, se muestra al alma elevada por la llamada, no es el alma la que ilumina el ser del mundo. Pero el alma elevada por la llamada no podría entender el ser del mundo, si ella no traspasara ni se entendiera a sí con intelección habitual²⁰³ como transparente. La transparencia del alma es precisamente su autotrascendimiento o hacerse otra. Así pues, la llamada destinal eleva al alma, dotándola de transparencia y haciéndola imagen de Dios, en cuanto que queda abierta a un crecimiento irrestricto, si bien sólo irrestricto en potencia, o como autotrascendimiento habitual. Si no fuera por la llamada destinal, el entendimiento humano no sería transparente, no podría entender habitualmente los primeros principios ni entenderse a sí mismo (habitualmente) como crecimiento irrestricto o autotrascendimiento²⁰⁴.

Esta elevación afecta al alma en el plano del conocimiento natural²⁰⁵. La transparencia afecta al acto iluminante natural de conocer sin *suprimirlo*,

²⁰³ Hábito equivale a acto de intelección creciente. Tomás de Aquino dice que el hábito es “*medium inter puram potentiam et actum completum*” (ST III, 11, 5 c). Como entre el acto y la potencia no cabe otra realidad intermedia si no es el acto-potencial o la potencia-activa, el hábito es aquel acto potencial (distinto del ser-con y del entender) cuya potencia es superior al acto, esto es, la repercusión de la libertad en el conocimiento, tal como se explica más adelante.

²⁰⁴ Adviértase que todo este libro es el ejercicio de lo que estoy proponiendo ahora. Sería imposible investigarse a sí mismo, si nuestro entender no fuera transparente.

²⁰⁵ Usando los términos del modo explicado, el alma es cognoscente por creación e inteligente por elevación. Esto no significa que, hablando en términos ordinarios, Dios no pueda crear seres inteligentes que no estén destinados o llamados a la visión beatífica (Cfr. Pio XII, *Humani generis*, Enchiridion Symbolorum, Denzinger-Schönmetzger, Herder, ³⁴1967, 3891); antes bien, ya hemos visto que por naturaleza el hombre es inteligente en sentido ordinario (entendimiento agente) en virtud de la creación. Pero la inclusión en el ámbito de la amplitud irrestricta es don gratuito divino que corresponde a la llamada destinal de Dios y se corresponde con la capacidad de autotrascendimiento y, por tanto, con la transparencia del entender (en sentido fuerte).

sino respetando su *modus*, a saber, en la forma de *hábitos operativos* que dejan traslucir la operación cognoscitiva (oculta) junto con su objeto (mostrado). Los hábitos operativos son el puente tendido por el acto donado de entender entre dicho acto y el acto de conocer, esto es, entre el entendimiento destinal y el conocimiento natural. Precisamente cuando el alma se autotrasciende y deja que se muestre el ser del mundo, es cuando puede surgir la pugna entre la principalidad de éste y la prioridad de aquélla. Como la persona humana sigue siendo iluminadora por su alma, y por la transparencia de su espíritu entiende el principio hacia el que radicalmente tiende la esencia del mundo, puede ahora advertir la competencia entre ambas prioridades respecto de la esencia del mundo: la iluminadora (alma) y la inteligible en acto (ser del mundo). En consecuencia, propongo que el autotrascendimiento -y la posibilidad del abandono del límite²⁰⁶- es don de la llamada destinal que eleva al alma; y, en cambio, que la actividad expresiva, conciencia o conocimiento presencializante es la actividad natural del alma en cuanto que creada. Asimismo, propongo que la pugna²⁰⁷ entre la presencia y los principios causales, e incluso con el ser del mundo, acontece en virtud de la elevación del alma, o sea, por la llamada destinal²⁰⁸.

²⁰⁶ Método propuesto para el filosofar por mi maestro, L. Polo, en el *Acceso al Ser*, Pamplona, 1964.

²⁰⁷ Cfr. L. Polo, *Curso de Teoría del Conocimiento*, III, Eunsa, Pamplona, 1988, 322 ss.

²⁰⁸ Si, en nuestra situación, la transparencia del entender no deja traslucir cómo ilumina el alma y cómo se vincula operativamente con el cuerpo, y si ella ha de incurrir en pugna con el ser del mundo, todo eso se debe a la falta de congruencia entre nuestra dotación como criaturas y nuestra dotación como destinados. Esa falta de congruencia puede ser entendida como efecto del pecado de origen. El efecto del pecado original no dañaría, según esto, a la naturaleza del alma, sino a la transparencia de nuestro entender, que es don de la elevación, pero que ejercemos con dificultad por la desobediencia del cuerpo al espíritu. La facilidad para iluminar el mundo, y la dificultad para ejercitar nuestro entendimiento arrojan como resultado la *conversio ad creaturas*. Si se tiene en cuenta, además, que la llamada destinal o elevación lleva consigo una invitación a vivir una vida que no es la propia, y que -por tanto- necesita siempre, para responder adecuadamente, de un auxilio divino (que Dios no niega a nadie, salvo a quien se le resiste), el resultado es que el condicionamiento negativo introducido por nuestra naturaleza, al no ser congruente con nuestro destino, nos dificulta seriamente el descubrir el carácter donal de nuestra intelección y de nuestro ser elevados, y el aceptar e impetrar el auxilio divino para hacer nuestra la elevación.

Por lo tanto, el acto de entender, que mediante la elevación del conocer iluminante del alma natural a intelección traslúcida nos ofrece noticia habitual de los primeros principios y de nosotros mismos, afecta al alma en la forma de una ampliación irrestricta de su capacidad. No por ello su poder iluminador u objetivante es suprimido, pero se queda corto respecto de su capacidad irrestricta, y pasa a formar parte de la esencia del hombre, mientras que el acto de entender viene a convertirse en la *mens* o espíritu²⁰⁹. Evidentemente, este paso de ocupar el lugar más alto a situarse en el plano de la esencia no es una degradación del alma natural, sino el resultado de una elevación, cuyo término ha de ser más alto que su punto de referencia inicial o, de lo contrario, no será una elevación. En pocas palabras, la actividad del alma natural es subsumida como esencia por la actividad del espíritu.

Hasta aquí la dotación trascendental aportada por la llamada vinculante del destino y alguno de sus resultados. Pero, como dije antes, la vinculación destinal afecta incluso al *ser del hombre*. Por un lado, siendo máxima la distancia ente Dios y sus criaturas –que son lo diferente de Dios-, y supuesto que Dios sea el acto puro, la vinculación destinal de una criatura con Dios ha de ser lo más alto de esa criatura. Por otro lado, como el acto es realmente lo primero o más alto en sentido jerárquico, la vinculación destinal de una criatura ha de ser acto. Por lo tanto, el ser o acto primero del hombre y de cualquier criatura elevada será su vinculación con Dios. Lo cual puede expresarse diciendo que el ser de toda criatura elevada ha de revestir la forma de un *co-ser* o de un *ser-con*²¹⁰. Decir «co-ser» o «ser-con» equivale a indicar que el ser de la criatura elevada es antes que nada referencia a Dios.

El ser de la criatura vinculada al destino, o elevada, es aquel en el que la dependencia de Dios, propia de toda criatura, es activada directamente por él, incrementando hasta tal punto la dependencia²¹¹ que ésta no queda ya relegada al plano esencial, sino hecha *acto de ser*.

²⁰⁹ Tomás de Aquino dice abiertamente: “*Anima enim humana non est capax peccati, neque gratiae justificantis, nisi per mentem*” (ST III, 5, 4 c). Esto implica que la mente es el alma elevada o llamada destinalmente a ver a Dios, cosa que ninguna criatura puede ni hacer ni desear por su propia naturaleza (ST I, 12, 6 c: “*Facultas autem videndi Deum non competit intellectui creato secundum suam naturam...ubi major est caritas, ibi est maius desiderium. Unde qui plus habebit de caritate perfectius Deum videbit*”). El deseo de ver a Dios nace de la llamada destinal, no de la naturaleza creada del alma, y se cumple con la gracia.

²¹⁰ Cfr. L. Polo, *Presente y futuro del hombre*, Rialp, Madrid, 1993, 157 ss.

²¹¹ Siendo Dios dar puro, cuanto más se depende de él, más acto se tiene.

Según lo dicho, la vinculación destinal otorga al hombre dos actos nuevos: el acto de entender y el de ser-con. El acto de entender es la elevación de la potencia natural del hombre al rango de receptividad activa irrestricta. El acto de ser-con es la anteposición jerárquica de la referencia al referente humano. Esta última observación significa que la iniciativa de la llamada no es del referente humano y que, por eso, la llamada vinculante es lo más alto del ser vinculado. Dicho con otras palabras: en el hombre elevado la potencia es superior al acto y la referencia al referente humano.

El ser-con no es aquí el *mit-sein* de Heidegger, sino la intimidad. La real antecendencia jerárquica de la llamada destinal respecto del hombre implica que el ser del hombre no es idéntico consigo, sino que en él existe un trasfondo más original y radical que él. El ser del hombre es, pues, espacioso, es una interioridad abierta por la llamada del destino, la cual, siendo superior, es más íntima a él que él: *intimior intimo meo, superior summo meo*²¹². Esta apertura interior en referencia al destino que nos llama es la que nos hace habitación habitada y permite una vía infinita hacia dentro del hombre. Por la elevación, el hombre se relaciona con el Origen de manera directa y activa, no por mera dependencia pasiva, sino por activa instigación a una dependencia superior. Dicho de otro modo, la ubicación de todo lo creado en la inmensidad divina, en la que vivimos, nos movemos y existimos, es convertida por la llamada en una activa relación con ella²¹³.

El acto de entender es una ampliación de la potencialidad del alma cognoscente que la hace traslúcida o *irrestricta receptividad activa*. El ser-con o la coexistencia es una ampliación del ser del hombre que lo convierte en intimidad o habitación habitada. Las dos ampliaciones son congruentes, de manera que la intimidad es inhabitación de la Verdad en el hombre, y el acto de entender es capacitación del hombre para recibir el ser irrestricto. Vista la congruencia de ambas ampliaciones, la tentación más espontánea sería la de identificar, ahora, el ser del hombre con la *mens*, pero la realidad es mucho más compleja. La *mens* como actividad inteligente traslúcida es ciertamente trascendental, lo mismo que el ser-con del hombre, pero no se identifican entre sí.

²¹² Agustín de Hipona, *Confesiones* III, 6,11, PL 32, 688.

²¹³ Aunque el texto paulino de AA 17, 28 hace referencia al hombre, me atrevo a proponerlo para toda criatura con un matiz diferencial: el hombre vive, se mueve y existe en Dios activamente, mientras que la criatura mundo vive, se mueve y existe en Dios pasivamente.

Como lo que trato de decir es difícil, me esforzaré por ser lo más claro posible. El ser de toda criatura es acto potencial, por lo que el ser del hombre creado (alma) es acto potencial. La llamada destinal recae sobre el acto potencial del ser creado: lo activo del ser queda convertido por ella en potencia irrestricta de lo superior (destino), y lo potencial del ser queda convertido en acto superior con respecto al acto creado. En el caso del hombre, cuyo acto de ser natural es el alma, la llamada destinal recaerá tanto sobre lo activo como sobre lo potencial del alma. Lo activo del alma es convertido realmente en potencia de lo superior, es decir, recibe donal, pero pasivamente y sin consulta previa, una capacitación que la hace habitáculo, intimidad, ser-con. Lo potencial del alma es convertido en acto superior al acto natural del alma, esto es, recibe donal, pero pasivamente y sin consulta previa, una activación tal que la hace irrestrictamente traslúcida. Y del mismo modo que todo acto potencial creado es un acto inidéntico, ambas ampliaciones, aun siendo congruentes entre sí, son también inidénticas.

Sin embargo el incremento de la complejidad no se detiene ahí. Por ser Dios la compatibilidad pura, una vinculación con él no eliminará, antes por el contrario, potenciará todas las otras vinculaciones. Obviamente, la afectada en primer lugar será la vinculación alma-cuerpo, o sea, la esencia del hombre natural. Lo cual implica que la elevación o llamada destinal no transforma sólo el ser natural del hombre, sino también su *esencia natural*. Esta incidencia se concreta como una ampliación irrestricta de la esencia del hombre natural: la unión alma-cuerpo resulta también hecha *capax Dei*.

Es claro que, al consistir la elevación en una ampliación de la potencia de la criatura para recibir lo irrestricto, la llamada destinal puede afectar no ya al alma, sino al hombre natural entero, que –como se vió- había sido creado en su ser y en su esencia, es decir, como alma y vinculación. La vinculación destinal afecta a todas las otras vinculaciones derivadas, pero primera y principalmente a la vinculación alma-cuerpo. Por la llamada, el cuerpo humano es hecho también *capax Dei*. Ni el alma meramente creada es naturalmente *capax Dei* ni, menos aún, el cuerpo formado por el alma. La elevación convierte el condicionamiento corporal en ocasión de destinación. Eso no significa que el cuerpo pierda nada, sólo que incrementa irrestrictamente su dinamismo o potencialidad activa. Por la llamada el cuerpo no está meramente vinculado con el alma natural, sino que lo está con el destino, junto con el alma potenciada -lo que

tampoco significa que el alma pierda su índole propia, pues la capacitación divina del cuerpo es hecha mediante la capacitación divina del alma (ahora espíritu). La vinculación del cuerpo al destino por medio del espíritu convierte su vinculación natural en semejanza de Dios.

Imagen y semejanza son diferentes. Una y otra implican parecido. La diferencia estriba en la aproximación o fidelidad del parecido. Para que algo sea imagen tiene que existir un parecido más alto o perfecto con aquello de lo que es imagen: una comunidad personal²¹⁴. La semejanza, en cambio, implica un parecido más remoto, menos perfecto: la semejanza es comunidad genérica²¹⁵. Los actos trascendentales del hombre (ser-con y entender) son imágenes de Dios. La esencia elevada es semejanza de Dios.

Esta elevación de la esencia no la destruye, sino que la potencia irrestrictamente. Y puesto que la esencia es la fecundidad de la criatura, es decir, aquel don por el que la dependencia del creador se trueca en riqueza propia e independencia de todo lo demás, la potenciación correspondiente se hace real como *condicionamiento positivo* de la destinación propia a la actividad expresiva conjunta de cuerpo y espíritu. Para que la respuesta a la llamada destinal sea aceptable o esté a su altura, el hombre tiene que hacerla pasar por su actividad expresiva espíritu-corporal. Dicho brevemente, lo que hacemos condiciona intrínsecamente nuestra destinación²¹⁶. Este peculiar condicionamiento positivo es la raíz de lo que

²¹⁴ Según Tomás de Aquino «imago» viene de «imitare» (*In I Sent.* 1, 28, 2, 1 c; *ST I*, 35, 1 obj.3). Al margen de la etimología, la indicación es poderosa, por cuanto puede hacer recaer el parecido no en la mera apariencia, sino en la actividad. Si el hombre es imagen de Dios es porque puede imitarlo. Por lo tanto, en cuanto que en ellos reside primordialmente la imitación, la libertad del ser-con y del entender trascendentales son su comunidad personal con Dios. Tres son, según Tomás, los modos en que el hombre puede ser imagen de Dios: por su aptitud para conocer y amar a Dios, por conocer y amar (en hábito o en acto) a Dios de modo imperfecto en esta vida, y por conocerlo y amarlo de modo perfecto en la vida futura (*ST I*, 93, 4 c). Como es patente esos modos se corresponden con la libertad dotacional, con la libertad ejercida y con la libertad sancionada.

²¹⁵ La semejanza es una conveniencia o comunidad no en la actividad, sino en la forma (Cfr. *De Veritate* 8, 8 c). Todos los hombres somos semejantes entre nosotros por razón de la comunidad de especie, que es una comunidad formal. En cuanto a Dios, somos semejantes a Él por razón de consanguineidad: “*ipsius enim et genus sumus*” (*AA* 17, vv. 28 y 29). Este texto puede indicar una comunidad con Dios por razón de haber sido llamados a participar del ámbito de la amplitud irrestricta, que es su género de vida. En la medida en que la *esencia* del hombre participa de esa vida, existe una comunidad de forma, que no de actividad, del hombre con Dios, a la que se le puede llamar restrictivamente semejanza (la expresión no es una imitación de Dios, pero al ser destinada se asemeja como perfeccionamiento formal del mundo y de los otros al resultado donal de la actividad de Dios en las criaturas).

²¹⁶ Es lo que he llamado, en el c. II, precedencia del obrar al ser. Como consecuencia de ello, si la vinculación natural alma-cuerpo no llevaba consigo transferencia del uno al otro, la elevación de la esencia del hombre sí exige una mutua transferencia, a la que en ese mismo capítulo denominé espiritualización del cuerpo y corporeización del espíritu.

se llama moral. Hacer pasar por el cuerpo toda la vida del espíritu, ésa es la insoslayable exigencia destinal del hombre elevado. Los actos trascendentales que conforman el ser del hombre quedan, pues, vinculados a la esencia, la cual, sin dejar de ser esencia, pasa a ejercer una función más elevada.

Doy por implícitamente indicado que la propia vinculación alma-cuerpo es elevada a vinculación espíritu-cuerpo, en la que el cuerpo es puesto potencialmente a la altura de los actos del espíritu, es decir, es convertido en *capax Dei*. Esta conversión no implica la pérdida de su natural sentido (la expresión), pero sí la subordinación de la misma a la llamada, lo cual en vez de restringirla la expande. Vinculada al destino, la expresión -sin dejar de serlo- no será ya mera expresión, sino apertura de posibilidades para la destinación. Más en concreto, la expresión revestirá ahora la forma de un poseer o tener.

Volviendo a la descripción aristotélica del hombre como *zoon logon ejei*, o animal que tiene razón, cabe entender, tal como hace mi maestro L. Polo²¹⁷, que lo central es el *ejei*, y eso modifica la intelección del hombre, pues aunque en ella el sujeto siga siendo «animal» y el complemento «razón», la vinculación o nexo entre ambos reviste la forma de un *tener*, que sería la intersección activa de ambos. No se trataría de que «animal» tenga a «razón», ni «razón» tenga a «animal», ni de que el cuerpo tenga al alma o el alma al cuerpo, sino de que la esencia del hombre sería precisamente un tener racional y corporal; o, en otras palabras, se trata de que la vinculación de espíritu, o alma elevada, y cuerpo se ejerce como un tener dispositivo (voluntad).

Ahora bien, el tener como actividad real es más complejo que el ser del mundo. Desde luego, tener y ser no son lo mismo. Pero no sólo porque si no se es, no se puede tener, sino porque, además, *tener* es una actividad distinta de *ser*: el ser no tiene, es; el tener es la recepción activa del ser²¹⁸. El tener implica una novedad respecto del ser del mundo. En efecto, mientras que entre el ser y la esencia del mundo no existe un nexo o vinculación, sino que la esencia es ella misma la que se vincula al ser (tendiendo a hacerse uno con él) y, a la vez, lo que despliega la

²¹⁷ *Tener y dar*, en *Estudios sobre la Encíclica Laborem exercens*, B.A.C., Madrid, 1987, 202-203.

²¹⁸ Cfr. I.Falgueras, *Esbozo de una filosofía trascendental* (I), 60-62.

vinculación del ser al creador, en cambio el tener humano, como actividad real, implica una vinculación intrínseca, una dimensión dual en sentido no existencial ni tampoco meramente social, sino esencial. La vinculación del espíritu con el cuerpo es la de una recepción activa tal que ambos dan lugar a un dinamismo conjunto irrestricto: el dominio sobre la esencia del mundo.

Como es lógico, las vinculaciones derivadas, hombre-mundo y hombre-hombre quedarán también derivadamente afectadas por la llamada destinal en el mismo sentido que la vinculación esencial. La vinculación con el mundo, al ser mediada por un cuerpo destinado, es también mejorada, por cuanto no es el hombre el que se asocia al mundo -como ocurre al hombre natural-, sino que es el mundo el que queda asociado al hombre como persona. Los fines del hombre quedan radicalmente afectados. El fin del hombre no será ya sólo iluminar la esencia del mundo mediante la construcción de un mundo propio, sino destinarse y destinar su mundo a lo irrestricto, asociando la esencia del mundo a esa destinación. Y como su acto de transparecer le permite entender el ser del mundo, también éste queda asociado a la destinación del hombre. Por consiguiente, la vinculación hombre-mundo es convertida por la llamada destinal en habitación.

También la vinculación con los otros hombres queda radicalmente elevada por la llamada. La genealogía natural como iluminación del carácter genérico del hombre y del mundo humano se convierte ahora en relación interpersonal, o de seres e inteligencias destinadas. El tener es llamado a ser un cotener, o un tener comunitario (familiar y social).

3. La unidad de las vinculaciones.

Parece conveniente terminar este capítulo aportando una mayor transparencia al problema de la unidad del hombre. Tal como ha quedado descrito, el hombre es una realidad integrada por dos actos trascendentales inidénticos, el ser-con y el acto de entender, y con una vinculación esencial, destinalmente insoslayable y condicionante, en la que están

incluidas las otras vinculaciones naturales. No es, pues, dudoso que la unidad del hombre sea problemática.

Para hacer frente al problema procederé de arriba abajo, como parece pertinente. La unidad del hombre nace de la llamada *destinal*. Por esa llamada *destinal* todo el hombre (actos trascendentales y esencia) está en potencia respecto de Dios, de manera que en nosotros existe realmente una potencia mayor que el acto: *ser capaces de Dios* -siendo Dios irrestricto- lleva consigo mucha mayor perfección que ser creado, porque esa capacidad es irrestricta, mientras que toda diferencia creada es restringida. Utilizando terminología tomista, se puede decir que los términos de una creación son infinitos en una línea, pero los términos de una elevación son infinitos *potencialmente* en todas las líneas de la realidad, como Dios es el infinito en todos los sentidos²¹⁹. El dato a atender ahora es, por consiguiente, la superioridad en el hombre de la potencia sobre el acto.

Históricamente se ha interpretado esa superioridad como una prioridad entre facultades. Al entender que la potencia es la voluntad y el entendimiento es el acto, la cuestión tradicional ha sido: ¿Qué es prioritario, el entendimiento o la voluntad? Duns Scotto²²⁰, que entendió bien la superioridad de la potencia sobre el acto en la realidad última del hombre, la tradujo como prioridad de la voluntad sobre el entendimiento, y trasladó esa prioridad a la metafísica, de manera que, confundiendo hombre y mundo -o antropología y metafísica-, propuso también en metafísica la antecendencia de la potencia sobre el acto, doctrina ésta que comparte por entero la filosofía moderna.

Lo primero que ha de aclararse es que los medievales aciertan al apuntar que la cuestión tiene que ver con un problema de prioridades, pero que no lo hacen cuando la entienden como un problema de prioridades predicamentales, o entre facultades humanas. El problema queda todavía más distorsionado cuando se lo extrapola del hombre al mundo, con confusión de antropología y metafísica.

Tal como me sale al paso, el problema es ciertamente más difícil y complejo que su formulación medieval, pero, al mismo tiempo, es menos confuso, puesto que no se trata de un problema metafísico, sino

²¹⁹ ST III, 10, 3 ad 3.

²²⁰ Cfr. L. Polo, *La voluntad y sus actos* (I), Cuadernos de Anuario Filosófico, Pamplona, 1998, 38-39.

estrictamente antropológico, y tampoco de un problema psicológico, sino trascendental. En metafísica la potencia es siempre jerárquicamente posterior al acto; en la antropología, al revés: por estar destinado a lo irrestricto, siempre es más lo que puede ser el hombre que lo que es. La gran incógnita a resolver es la de qué realidad le puede corresponder a una potencia que sea superior al acto.

Los medievales también sugirieron vías de solución. En concreto, Tomás de Aquino distinguió entre *voluntas ut natura* y *voluntas ut ratio*²²¹. Aunque referida a la voluntad, esto es, a una facultad del alma, la sugerencia tomista podría trasladarse a mis planteamientos en estos términos: existen dos potencias diferentes en el hombre, una potencia que nos vincula a lo irrestricto -la cual es superior o jerárquicamente anterior al acto de ser y de entender humanos- y otra que está vinculada a nuestros actos trascendentales -la cual es inferior o jerárquicamente posterior a ellos-. La *voluntas ut natura*, tal como la ha sabido entender mi maestro, L. Polo, es una relación trascendental²²². Naturalmente, si es trascendental, esa relación no es un accidente, pero tampoco una unidad cerrada. Los filósofos sistemáticos modernos han pensado la relación trascendental como círculo en el que la esencia remite trascendentalmente al ser y el ser a la esencia. El resultado es siempre la *causa sui*, o la autogénesis -inicial o final- de voluntad y entendimiento o de sujeto y objeto. Pensada así, la relación trascendental es inaceptable por incongruente: una autorrelación trascendental es insostenible tanto como punto de partida cuanto como punto de llegada, porque justamente o no sería relación o no sería *trascendental*, esto es, irrestrictamente abierta y común (o compartida) por todos, sino que sería excluyente y clausurante²²³. La relación sólo puede ser realmente trascendental en el hombre -y en cualquier criatura elevada-,

²²¹ ST III, 18, 1 ad 3; 3 c; 4 c; 5 c. Esa distinción está incluida en otra anterior, a saber: la voluntad como potencia y la voluntad como acto de la potencia (movimiento). La voluntad como potencia tiene que ver con la sensibilidad, y la voluntad como acto se divide en *voluntas ut natura* y *voluntas ut ratio*.

²²² *La voluntad y sus actos* (I), 35 ss.

²²³ En rigor, carecería de conversión (cfr. I.Falgueras, *Esbozo de una filosofía trascendental* (I), 35 ss). Las relaciones personales intratrinitarias son trascendentales, porque son actos que se intercomunican íntegramente sin confusión y sin pérdida. En las meras criaturas no puede haber relación trascendental, porque entre ser y esencia existe diferencia y, por tanto, no intercomunicación. Pero en las criaturas elevadas, justo por ser imágenes de Dios, puede darse la relación trascendental, sólo que no es la intercomunicación íntegra de sus actos, sino una intercomunicación potencial.

si es potencia y si es irrestricta. La relación trascendental en el hombre es potencialidad sin restricción.

Aunque no me parece aceptable la denominación de *voluntas ut natura* por ocultar tras la psicología su índole trascendental, si no se entiende literalmente, su sugerencia es plenamente aceptable: la relación trascendental o potencialidad irrestricta es *libertad*. El problema de la superioridad de la potencia sobre el acto se centra en que no pudiendo existir la potencia sin el acto, una potencialidad irrestricta parece ser una potencia sin acto. En realidad, la potencia irrestricta denominada libertad es una relación trascendental porque está distendida entre dos polos activos, entre el acto divino que nos llama y los actos trascendentales del ser-con y del entender humanos. No es que carezca de apoyos activos, antes al contrario, lo propio de la relación trascendental es que ella establece un nexo entre actos, uno de los cuales es puro, y los otros acto-potenciales. De ahí que, siendo ella una potenciación irrestricta de los actos-potenciales desde la llamada del acto puro, pueda ser superior a ellos, pero no como acto, sino como potencia.

Si se acepta lo que acabo de proponer, la solución al problema de la unidad del ser humano parece quedar expedita. Veamos primero cómo afecta la libertad a la unidad de los actos.

¿Cómo pueden ser uno *dos* actos trascendentales? ¿Cómo conjuntar dos actos trascendentales *inidénticos*? La solución radica en la libertad. La libertad no es ni la voluntad ni un acto trascendental distinto del ser-con o del entender, sino la *conversión* de ambos actos trascendentales por el lado de la potencialidad destinal del ser humano. La libertad es la irrestricta potencialidad del hombre, fruto directo de la llamada destinal y superior a ambos actos, por cuanto es la *capacitas Dei*. Por libertad entiendo, pues, lo más alto del hombre, la persona. Aunque obviamente a la libertad a que me refiero es a la *libertad trascendental*, no es ella un nuevo acto a añadir, sino la superior potencialidad común a aquéllos actos. Si el hombre que cada uno somos no es una mera dualidad de actos, eso se debe a que ambos actos, el ser-con y el entender, son potencialmente irrestrictos e inevitablemente libres. Ambos actos están referidos de modo intrínseco y radical - o vinculados dotacionalmente- al destino como actos distintos, y por ello tienen en común el ser relacionamente irrestrictos o libres. Sin embargo, al darse su unidad o conversión sólo en el orden de la

potencialidad, dicha conversión no es idéntica, porque, como se sigue de la propia noción²²⁴, la unidad de una potencia nunca puede ser idéntica, sólo la conversión de los trascendentales puros es una identidad, dado que sólo ellos son *actos puros*. La conversión, por tanto, de actos trascendentales por el lado de su potencialidad ha de ser, forzosamente, una conversión sin identidad. Ahora bien, una conversión sin identidad quiere decir que es una conversión cuyo ajuste puede ser creciente o decreciente, nunca acabado, porque su congruencia perfecta está por venir²²⁵.

Pero veamos ahora cómo afecta la relación trascendental a la esencia. Puesto que la llamada *destinal* afecta a todo el hombre, afecta también a la esencia humana, a la que eleva a *condición positiva* de los actos trascendentales. Precisamente que la libertad y la persona sean relación o potencia trascendental, en el sentido propuesto, hace más fácilmente inteligible el condicionamiento del ser (*ser-con* y entender) del hombre por su esencia. La esencia es, indiscutiblemente, potencia, pero como lo más alto del hombre es también potencial, aunque sean potencias distintas, una potenciación superior de la esencia por la libertad *destinal* hace posible que la esencia condicione a los actos trascendentales del hombre, justo en la medida en que ellos deben crecer. Lo que hacemos, que se sitúa en el plano esencial, condiciona a lo que vamos llegando a ser (en nuestro co-ser y entender), e, indirectamente, a lo que seremos (en intimidad e intelección). No existe identidad entre lo que vamos llegando a ser y lo que seremos. Esto último nos lo otorga la sanción del destino; a nosotros tan sólo nos cabe merecer o preparar esa sanción según lo que vamos llegando a ser (en intimidad e intelección)²²⁶. Mas ¿qué quiere decir «lo que vamos llegando a ser»? Pues que los actos trascendentales que somos no están consumados, sino que admiten crecimiento o decrecimiento gracias a la superioridad potencial de la libertad y según la condición de la

²²⁴ La potencia siempre remite o está adherida a un acto, razón por la que no puede ser idéntica.

²²⁵ Conviene tener en cuenta, además, que la sanción del destino tampoco acaba con la libertad, sólo estabiliza definitivamente su relación de congruencia o incongruencia con el destino.

²²⁶ La complicación lingüística de lo que propongo podría desviar la atención respecto de aquello a lo que ahora estoy llamando la atención, que es la consideración del ser y la esencia humanos. Para dejar alguna constancia de esa complejidad he añadido *entre paréntesis* referencias a los actos trascendentales (*ser-con* y entender), pero he omitido las que se refieren a la esencia, porque la complejidad de las expresiones lingüísticas (y nocionales) sería excesiva. Cuando hablo, pues, del ser del hombre a secas, este término debe ser entendido como la unidad en la potencia trascendental de los dos actos trascendentales antes detallados.

operatividad esencial. Sin embargo, insisto, lo que vamos llegando a ser no es nuestro verdadero ser. Lo que vamos llegando a ser es histórico, no en el sentido temporal ordinario, sino en el sentido estricto de la historia, esto es, como acontecer de la libertad. Lo que verdaderamente seremos resultará de la sanción del destino, que tan sólo puede ser *merecida*, no obtenida, por la activación que hayamos hecho de nuestra potencialidad esencial en orden al destino.

Según lo que acaba de ser expuesto, cabe diferenciar entre la libertad dotacional, la libertad ejercida o en ejercicio, y la libertad integral. La libertad como relación trascendental o potencialidad irrestricta, que es conversión inidéntica de los actos trascendentales, es dotacional, es el primer don, plenamente congruente con la llamada destinal. En virtud de ello no podemos renunciar a ser potencialmente infinitos, o mejor, irrestrictos, pues la libertad dotacional es la inclusión en el ámbito de la amplitud irrestricta.

La libertad ejercida es aquella libertad dotacional *de la que se apropian* los actos trascendentales al activar nuestra esencia, pues si ellos no activan la potencia esencial no pueden hacer suyo el don de la *capacitas Dei*. En la diferencia entre estas dos libertades, una irrestricta, otra condicionada, estriba la posibilidad de ir llegando a ser de forma congruente o incongruente con la irrestricción del destino. El condicionamiento del crecimiento por la esencia, que arroja como resultado *lo que vamos siendo*, ofrece la ocasión de que nuestros actos trascendentales puedan detener su caminar potencial hacia el destino y puedan querer cobrar en acto su propio ser. Esto implica establecer como medida de nuestro ser la potencialidad de la esencia activada por los actos trascendentales, en vez de la potencialidad irrestricta a que estamos llamados. Los actos trascendentales, cuyo crecimiento está condicionado por la esencia, pueden darse por satisfechos con un incremento logrado y dejar de tender hacia el destino, con lo que su crecimiento se convierte en decrecimiento, en la medida en que es incongruente con el ámbito de la amplitud irrestricta que lo abarca y en el que está incluido. Este es el riesgo de la libertad antes de ser sancionada, y su posible paradoja radical.

El modo en que la libertad ejercida concuerda con la dotacional es el trascendimiento. La activación de nuestra esencia de manera congruente con la capacidad irrestricta que es la persona o libertad consiste en rebasar cada limitación y referir cada acto propio al destino. Trascender es, como se especificó en el capítulo precedente, ejercer la libertad como libertad-de

y libertad-para. La diferencia, no obstante, entre la libertad dotacional y la ejercida estriba en el carácter inagotablemente irrestricto de la libertad dotacional y en el carácter relativo de la superación de las restricciones que nos salen al paso de la libertad ejercida, o sea, entre el carácter trascendental de la primera y el carácter predicamental de la segunda. Pero existe un punto de inflexión en que, antes de su sanción por el destino, la libertad ejercida y la dotacional se ajustan, de manera que la diferencia trascendental-predicamental queda congruencializada, ese momento crucial de la libertad lo realiza el *autotrascendimiento*.

El autotrascendimiento es el modo en que la persona supera su esencia e incluso sus propios actos trascendentales en aras del ser destinal futuro. Se trata de una activación de la libertad dotacional por parte del destino, de tal índole que nuestros actos trascendentales se convierten en potencias irrestrictas y se reconocen activamente como tales respecto del destino. Aunque dicha activación no anula el condicionamiento de los actos trascendentales por la esencia, invierte su sentido, siendo ahora los actos trascendentales los que, arrastrando consigo a la esencia, convierten ese condicionamiento en rendimiento pleno. Si se me permite, a título de ilustración, recurrir a una analogía, acontece aquí algo parecido a lo que sugiere san Pablo respecto de la ley y la fe: el justo cumple por la fe la esencia de la ley sin estar sometido a ella²²⁷. La ley es análoga al condicionamiento esencial, la fe al autotrascendimiento. La fe no quebranta la ley, sino que la cumple, pero con plena libertad de espíritu; el autotrascendimiento no elimina la esencia, sino que la plenifica. Y de modo análogo a lo que acontece en el caso de la fe, cuya iniciativa parte de Dios, la iniciativa del autotrascendimiento viene del destino, pero el que hace suya esa iniciativa vive una vida superior y queda liberado de los condicionamientos como condicionamientos, convirtiéndolos en rendimientos perfectos.

El autotrascendimiento es una invitación o don del destino al que se puede responder congruente o incongruientemente, pero al que no se puede no responder²²⁸. Por un lado, la invitación es en nosotros un

²²⁷ Gal 5, 16-25. “*Quod si spiritu ducimini, non estis sub lege*” (Ibid. 18-19); “*Adversus hujusmodi (fructus Spiritus) non est lex*” (Ibid. 23-24) “*Justus ex fide vivit*” (Gal 3, 6); “*fides per dilectionem operatur*” (Gal 5, 6). “*Legem ergo destruimus per fidem? Absit; sed legem statuimus*” (Rom 3, 31).

²²⁸ Esta última característica deja claro que la vinculación con el destino afecta radicalmente al ser humano, y que nuestra relación satisfactoria de autotrascendimiento sólo puede ser cumplida con la ayuda del propio destino. Sin el auxilio de Dios no se puede cumplir el proyecto humano, pero tampoco el de ninguna otra criatura elevada. Pues si el objetivo es estar a la altura del destino que nos trasciende, nuestra capacidad de autotrascendimiento o del destino ha de ser activada desde él para que alcance su altura, que no es la nuestra. El pecado original no destruye la naturaleza humana, antes bien nos deja con nuestra sola naturaleza y una llamada a la que sólo podemos responder potencialmente, no en acto.

autotrascendimiento incoado: todo hombre se autotrasciende dotacionalmente. Por otro, no todo hombre ejerce congruentemente el autotrascendimiento. La respuesta a la invitación puede ser una aceptación activa o un rechazo activo del autotrascendimiento. Para ambas respuestas es preciso autotrascenderse, pero el sentido del autotrascendimiento es por completo diferente en cada caso. Si la respuesta es la cerrazón a lo irrestricto, entonces lo supremo del hombre queda constituido como el yo, o sea como la confusión -con pretensión de identidad- entre la esencia y los actos trascendentales humanos. Si la respuesta es la apertura a lo irrestricto, entonces la persona o libertad se desarrolla como superior al yo humano, no sólo al yo esencial, sino a los actos trascendentales del hombre, precisamente por su relación activa con el destino.

La respuesta negativa consiste en intentar actualizar, mediante la activación de nuestra esencia, nuestra potencialidad infinita *en una totalidad*, lo que la cierra a lo irrestricto. La respuesta positiva consiste en *crecer sin totalizaciones*, en ejercer la potencialidad irrestricta como potencialidad insaturable por nuestra esencia, permaneciendo abiertos a lo irrestricto. Esta antinómica posibilidad es intrínseca e insoslayable a la libertad. En ambos casos nos trascendemos, pero el modo en que nos trascendamos es justamente responsabilidad propia de cada uno. Precisamente esa posibilidad de cerrazón o apertura, de congruencia o incongruencia, respecto del destino confirma con certeza que la conversión o unidad de los actos trascendentales humanos es, como ya se dijo, inidéntica. El autotrascendimiento conlleva la imposibilidad de la identidad. Tanto el autotrascendimiento congruente como el incongruente da lugar a una unidad inidéntica (crecimiento, decrecimiento), porque la conversión de los actos trascendentales que aportan remiten al acto divino,

que es su destino: la unidad integral del hombre radica directamente en Dios²²⁹.

En resumen: la unidad del hombre *viene dada por* la vinculación destinal, en cuanto que libertad dotacional, pero requiere una apropiación o recepción activa, que está condicionada por la activación que se haga de la propia esencia desde la libertad ejercida. En tanto esté activo dicho condicionamiento²³⁰, la unidad *integral* no estará todavía alcanzada, ni por tanto lo que seremos y entenderemos. En esa medida, si la esencia y los actos trascendentales se encaminan congruentemente hacia el destino, tendremos la esperanza de alcanzarla en el futuro, como una unidad superior incluso a nuestros actos trascendentales. Pero si la queremos obtener ya, obtendremos una unidad esencial, que es inferior a nuestros actos trascendentales, e incongruente con la irrestricción de la unidad a la que estamos llamados. De esta manera, trascendiéndonos de modo congruente o incongruente, nos disponemos a recibir la sanción del destino, que nos otorgará la conversión estable y congruente de nuestros actos de coexistir y entender, y el rendimiento perfecto y estable de nuestra esencia. Por lo tanto, la unidad integral es resultado de la activación -por parte del destino (Dios)- de nuestra capacidad potencial respecto de él²³¹.

Todo lo que acabo de decir sobre la libertad puede ser trasladado a la persona. Se es persona dotacionalmente como término de una llamada destinal; se es persona en ejercicio o *per se una*, siempre que el *per se* se distinga de lo *a se* y de lo *ex se*. El *per se*, bien entendido, ya excluye lo *in se*, en la medida en que remite a la actividad, pero debe ser distinguido de lo *a se* (Origen) y de lo *ex se* (suficiencia): el *per se* de la persona humana no es originario ni suficiente (o de suyo), sino activa recepción (o

²²⁹ Esto debe ser entendido correctamente. No se trata sólo de que *al final* sea Dios el que nos haga ser, sino de que desde la prioridad de su llamada lo que vamos siendo en todo momento sólo será congruente con la libertad dotacional merced a la gracia auxiliante del que llama.

²³⁰ El condicionamiento mencionado está activo mientras no se produzca la sanción del destino.

²³¹ Cuando hablo de elevación y de Dios no debe entenderse que estoy refiriéndome a la fe cristiana, sino a la condición sobrenatural humana. La gracia de Cristo es más que llamada destinal, es sobreabundante y sobreeminente: es una sobreelevación por encima de la elevación o dignidad del hombre.

rechazo), apropiación subordinada (o excluyente) de la llamada destinal. Por último, se es persona integralmente por sanción del destino.

Queda, por tanto, al menos suficientemente esbozada la cuestión a que debía responder este último capítulo: que la unidad dotacional o inicial del hombre es la unidad de una vinculación plural jerarquizada cuyo ápice es la vinculación destinal, la cual no anula, sino que potencia, las vinculaciones naturales. Pero, por ello mismo, son diferentes entre sí la unidad dotacional, la unidad que cada hombre va llegando a ser y la unidad integral de toda su complejidad. La unidad dotacional es recibida sin consulta ni apropiación. La unidad que vamos llegando a ser la obtiene nuestro ser mediante el ejercicio en libertad de sus potencias esenciales. La unidad integral, en cambio, no podrá ser obtenida por nuestras obras, tan sólo podrá ser merecida por ellas, y tendrá lugar en un futuro metahistórico.

CONCLUSIÓN FINAL

Este libro se abrió con la afirmación de que la antropología filosófica era un saber problemático. Llegado ahora a su final, debería estar en condiciones de poder exponer los sentidos precisos de dicha problematicidad, y de matizar su propuesta de solución.

Todas las grandes divisiones de la filosofía, que se especifican por sus temas (mundo, hombre y Dios), están afectadas por problemas propios. Así, la teología racional tiene como especial problema su propio tema: Dios. Dios no comparece. Los saberes humanos restantes tienen todos a la vista su tema; es más, resulta imposible definirlos y distinguirlos como saberes si no es, entre otras cosas, por su tema: la física, las matemáticas, la economía, etc. versan sobre contenidos patentes. La teología racional no. Precisamente la tarea de la teología racional o filosófica consiste en buscar su tema, no porque no lo tenga, sino porque no comparece. Como es coherente, si el tema es lo que se ha de dilucidar, el método de la teología racional ha de ser peculiar, deberá amoldarse al futuro hallazgo del tema, pero de manera que respete su carácter de no compareciente, es decir, de futuro.

La filosofía de la naturaleza, a diferencia de la teología racional, tiene claro su tema: el mundo físico. Pero lo problemático para ella es que lo que nos aparece del mundo es intrínsecamente parcial y está falto de explicación, por lo que no puede coincidir con lo que el mundo es. Consecuentemente, su tarea será averiguar lo que el mundo es y establecer

la conexión entre lo que aparece y lo que es. El método en este caso partirá de las apariencias, pero habrá de ir rebasándolas hasta encontrar el ser, que es anterior a ellas, y explicar su conexión.

La antropología filosófica tiene, si cabe, más claro aún su tema: nosotros mismos. No parece que en ella sean especialmente problemáticas las apariencias, porque en principio lo que nos aparece debe adecuarse a lo que somos. Pero su especial problema es que, siendo, no somos todavía lo que seremos, somos seres en crecimiento: ella ha de intentar averiguar qué es lo que somos dotacionalmente y, sobre todo, qué es lo que podemos ser, mas esa averiguación está intrínsecamente unida a lo que vamos siendo. Método y tema se entremezclan en la antropología de forma que resulta amenazada su posibilidad como saber. Esto ha de ser explicado con más detalle.

Por método no entiendo un conjunto de reglas o recetas de comportamiento intelectual o práctico. Se trata de un equívoco elemental que ha de ser evitado. El método a que me refiero es la propia actividad humana que busca los temas y obtiene los resultados, sean intelectuales, morales o productivos, así como inventa las reglas del procedimiento. El método es lo aportado por el hombre en todo saber, filosófico, científico o vulgar.

Pues bien, es requisito del saber humano que tema y método estén bien diferenciados, de manera que no se confunda lo que se estudia con el estudiar, o mejor, con el modo en que se lo estudia. Los medievales llamaban al uno objeto material, y al otro objeto formal. Confundir el método con el tema es confundir la intelección con la realidad inteligida. Lo especial de este problema en el caso del hombre es que lo aportado por nosotros, nuestra actividad humana, está afectada precisamente por el grado de crecimiento que uno haya alcanzado. Dicho más exactamente, el problema consiste en que los métodos son creaciones humanas, son la aportación activa del que hace la filosofía, la ciencia, la cultura, el saber e, incluso, su experiencia.

Ahora bien, la investigación filosófica, versa sobre la realidad, y eso presupone que la realidad (lo *investigandum*) es previa a la investigación, o de lo contrario la investigación caería en el vacío, sería imaginaria. Pero la investigación como tal es obra del hombre, y la investigación es metódica. Así que, por un lado, la investigación metódica debe adecuarse a la realidad (del hombre), y, por otro, la realidad del hombre incluye lo

que vamos llegando a ser y, en esa sola medida, es obra del hombre. Por donde se puede adivinar que la obra metódica del hombre y el hombre que vamos siendo están especialmente coimplicados, y que ambos afectan al estudio de la realidad del hombre.

Así pues, el problema de la antropología filosófica es un problema metódico-temático: el de administrar sapiencialmente la coimplicación método-tema en la investigación sobre el hombre. El método está tan vinculado con el hombre, que lo que vamos siendo nos va proporcionando una noción del hombre y puede ocultarnos algunas de nuestras posibilidades, es decir, lo que podemos y debemos ser. Como dice el refrán: “piensa el ladrón que todos son de su condición”. El que tiene en su vida como supremo fin el placer cree que todos los demás hombres son igual que él, como puede advertirse fácilmente en los incontinentes que no pueden pensar que los demás sean continentes, sino sólo que disimulan bien su incontinencia. Lo mismo acontece al que tiene como fin supremo de su vida el poder, el dinero o la gloria: proyecta sobre los demás una incontrolable sospecha o envidia, etc. Por tanto, el primer obstáculo a superar es la parcialidad subjetiva.

Esta parcialidad consiste en que todo ser humano maduro tiene una cierta noción del hombre. Pero como los grados del desarrollo humano son infinitos, existen muchas nociones del hombre. Cuando esas nociones no han sido sometidas a examen, o no son fruto de la investigación, son meros *prejuicios*. Por eso, tiene sentido empezar la antropología filosófica deshaciendo prejuicios. Ése era una de las funciones de los lemas con que empecé esta obra. Todos ellos animan al hombre a ir más allá de sus prejuicios. En especial, el «¡trasciéndete a ti mismo!» agustiniano quería poner de relieve que lo que hemos llegado a ser y a saber (lo sido y sabido) no satura lo que podemos ser y saber: siempre podemos ser y saber más y mejor lo ya sido y sabido. La noción de hombre que tengamos será siempre insuficiente. De ahí que haya que investigar qué *podemos* y *debemos* ser. No podemos quedarnos en la idea que cada uno particularmente tenemos del hombre, o de lo contrario nunca sabremos lo que podemos ser ni, por consiguiente, la realidad íntegra del hombre.

Para hacer frente a la parcialidad subjetiva de los prejuicios, algunos pretenden hacer de la antropología una ciencia objetiva, pero la imparcialidad que se requiere no es, desde luego, la de la objetividad. La objetividad no es suficiente en el caso del hombre, porque ella es fruto del método humano, y por cierto de un método que oculta precisamente a su autor y a su carácter metódico profundo. Si se pretende estudiar al hombre

como si fuera un objeto surgen sinsentidos o paradojas como las que he descrito en los capítulos II y III. Nuestro buen Ramón y Cajal dijo que el alma no existía, porque diseccionando el cerebro no aparecía nada que no fuera cerebro. Su método era el bisturí, la tintura y el microscopio. Pretender que el alma, que lo ha inventado y los ha convertido en método para estudiar el cerebro, haya de aparecer bajo la acción del bisturí, de la tintura y del microscopio es pretender que sólo sea real lo que cae bajo la acción de su invento y método, dejándose entonces fuera de la realidad precisamente al inventor e investigador.

Se trata de un problema parecido al planteado por los físicos cuánticos: los instrumentos macrofísicos son demasiado toscos para poder estudiar el mundo microfísico, por lo que condicionan los resultados a obtener, de manera que nuestro conocimiento del mundo físico alcanza sólo al comportamiento físico probable. En el caso del hombre, la objetivación es un método demasiado tosco para descubrir al autor de los métodos. Nos puede servir sólo para conocer la conducta externa probable de los hombres, pero nunca para saber quién es y cómo se metodiza el hombre. En realidad, el conocimiento así obtenido es menos que probable, porque lo propio del hombre es la innovación y la libertad.

Los métodos objetivantes predeterminan los resultados que se obtienen mediante ellos. Aplicar al hombre los métodos que el hombre ha inventado para estudiar objetos es incoherente, porque, como digo, el objeto es determinado por el método, pero el método es inventado por el hombre. El *objeto* «hombre» será siempre determinado por el hombre que lo estudia, según el método objetivante ingeniado para su estudio. Dicho de modo más llamativo: los deterministas se determinan a sí mismos. Al decidir (sin predeterminación alguna) que sólo es real lo objetivo o lo material, se predeterminan a sí mismos como objetos o como materia. Esta aclaración saca a la luz la incongruencia de los objetivistas y deterministas, y otro obstáculo para la antropología como saber: se trata ahora de otro tipo de parcialidad (la parcialidad objetiva), que se deja fuera lo más propio del hombre.

Para estudiar al hombre ha de utilizarse un método que no predetermine al hombre, sino que tenga en cuenta que el propio hombre es el creador de métodos, pero que, al mismo tiempo, introduzca la distancia suficiente entre el método y el hombre como para no caer en parcialidad ni subjetiva ni objetiva.

Esta última exigencia incluye entre sus referentes a una posibilidad distinta, que fue introducida por la filosofía crítica y que tiene su cima en Hegel. Antes he dicho que, de una manera acrítica, todo hombre se forma prejudicativamente una idea del «hombre» a partir del hombre que él mismo va llegando a ser. En la filosofía trascendental de los idealistas alemanes se intenta establecer de modo ponderadamente razonado, y por tanto no acrítico, que es el sujeto quien determina al objeto (giro copernicano) y que sujeto y método coinciden. En Kant la afinidad entre sujeto y método se muestra en que el conocimiento del yo sirve de puente entre el conocimiento del mundo y el pensamiento de Dios -es decir, entre el conocer inmediato parcial y el pensar mediato omnímodo-, y en esa medida la antropología es la posibilidad de cierta sistematicidad en el saber. En Fichte la coincidencia de sujeto y método es más clara, ya que todo en el saber procede deductivamente a partir de la intuición intelectual del yo soy.

Pero quien lo enunció de una manera expresa y articulada fue Hegel, el cual entendió que el sujeto era precisamente método. El método es lo último que aparece cuando se empieza por la objetividad pura (comienzo absoluto), y para que aparezca es preciso todo un proceso (dialéctico) de negaciones, hasta llegar al negar mismo, que es el poder del Sujeto absoluto y eterno, o Idea absoluta. Sin embargo, cuando se alcanza el método, la negación cesa y adviene la contemplación, el cuarto momento. Se produce una trasmutación semejante a la del *cogito* cartesiano, que, habiendo sido descubierto mediante el ejercicio del poder de dudar, es en sí mismo la imposibilidad de dudar, la certeza. De modo paralelo, el método es alcanzado mediante el poder de la negación, pero cuando se lo alcanza no es negación alguna, sino la presencia total de la contemplación. Esa incongruencia entre lo que se encuentra y el modo como se lo encuentra debe alertarnos acerca de los equívocos implícitos en una identificación entre método y sujeto.

Sin duda, Hegel ha sabido ver la conexión entre método y sujeto, pero la ha querido verter en la forma de una identidad, que en consecuencia no puede ser como debiera, es decir, *simple*, sino compleja: la identidad sujeto-objeto. El método sería la identidad de sujeto y objeto, y la identidad sería metódica o subjetiva. En la *Ciencia de la lógica* el poder de la subjetividad es capaz de saturar la objetividad vacía previa, determinándola y haciéndose a sí misma objetiva o determinándose como el activo negar («*in-*») que determina la indeterminación. Después, una

vez abandonada la objetividad elemental por la libre alienación de la Idea, es capaz de recrearla, subjetivándose desde la exterioridad misma del espacio y el tiempo, o resucitando su poder negativo hasta llegar a reconstituir en el Espíritu absoluto la objetividad plena, perdida en la alienación, junto con la subjetividad contempladora.

La propuesta hegeliana tiene graves e insolubles inconvenientes. Está claro que si el método es la identidad de sujeto y objeto -en cuanto que puesta por el sujeto-, no es verdadera identidad simple, aunque pretende serlo por la actividad metódica del sujeto. Sujeto y objeto no *son* idénticos, son unidos (pretendidamente) en identidad por la actividad identificadora del sujeto, cuyo poder de identificación es el método, pero que justamente al alcanzar esa identificación se disuelve como método. En consonancia con ello, no basta con la mera identidad de sujeto y objeto, sino que es precisa una *identidad* de la identidad de sujeto y objeto, que ya no es metódica (negadora), sino contemplativa.

Además, la propuesta hegeliana tiene el grave inconveniente de que si el método posterga su aparición al final, el sujeto-método sólo se puede conocer cuando ambos están acabados, de manera que la única dinamización que le queda es volver al comienzo, por lo que su proceso es retornante. La idea absoluta es la determinación plena del comienzo absoluto u objetividad vacía. El sujeto absoluto es la recuperación de la determinación subjetiva y de la objetividad llena. La identidad metódica final es menos que el hombre, dado que el proceso es circular: su avance absoluto es un retroceso absoluto. En el hombre real cabe el proceso progrediente al infinito, en el sujeto-método hegeliano, no. El método hegeliano es la *historicidad eterna* de la divinidad, pero una historia eterna no es historia alguna, como dice Schelling²³².

Por otro lado, la postergación cognoscitiva del método al final del saber separa al hombre del método, lo que implica que no somos nosotros los que hacemos el método ni los cognoscentes, sino Dios. Por tanto, el sujeto absoluto *no es el hombre*. El hombre es disuelto en Dios. Hegel no aceptó el «¡sé tú!» del joven Schelling, su filosofía más bien se inclinó hacia el disuélvete en lo absoluto, esto es, hacia la anulación de la antropología como saber en el saber absoluto²³³. Pero, he aquí la sorpresa,

²³² *Lecciones munitenses para la Historia de la Filosofía Moderna*, trad. esp. L. de Santiago, Edinford, Málaga, 1993, 248-249.

²³³ E incluso para el último Schelling, es el Sujeto absoluto o Dios quien se hace libremente método, el método de las potencias.

justamente el hombre llamado Hegel pretende haber alcanzado y expuesto el saber absoluto. De nuevo tenemos delante la incongruencia.

Por lo demás, es claro que ni el Dios real ni el saber absoluto hegeliano necesitan método, somos los seres humanos los que lo necesitamos para saber. Así pues, en vez de reconocer que la conexión método-tema es humana, Hegel la ha proyectado en Dios, pero de una manera que es incluso insuficientemente humana.

En definitiva, tanto los objetivistas científicos como los subjetivistas críticos terminan anulando al hombre, concretamente al hombre autor de la antropología filosófica. Los primeros porque lo ignoran o se lo dejan fuera; los segundos porque *disuelven* el saber antropológico en el saber divino.

Ahora bien, lo que en manera alguna puede ser una antropología filosófica es una negación del hombre-que-intenta-hacer antropología filosófica, o sea, que intenta saber acerca de sí. Cabe que a alguien se le ocurra *poner en duda* la antropología filosófica como saber -aun eso sería también antropología filosófica (débilmente o mal hecha)-, pero lo que no se puede hacer sin manifiesto absurdo es negar o no tomar en cuenta al que intenta hacer y hace la antropología, así como la posibilidad de ese intento. Quien niegue la posibilidad de la antropología filosófica la está afirmando, dado que su tesis implica algún saber sobre el hombre.

La antropología filosófica no puede ser reduccionista, ni en sentido objetivista ni en sentido subjetivista, so pena de caer en incongruencias metódicas que anulen su valor racional. Su tarea ha de ser sobre todo respetar la grandeza integral del hombre, su peculiar dignidad.

El problema central de la antropología, el de la coimplicación de método y tema, sólo puede ser resuelto si el hombre *no* es el método, pero *tiene que ver* con el método.

Como Hegel supo entender, el problema del método humano es que ha de *mediar* sin separar. En el pensamiento de Hegel, que se mueve entre opuestos antinómicos, eso implica que, al final, el método se ha de elidir entre los extremos, de manera que al disolverse no quede incrustado como un tercero entre los opuestos que ha de unir. En el fondo, aunque no en el detalle, para él lo que se disuelve del método es precisamente el pensar humano, el método antitético humano, para que de él pueda surgir una contemplación total, que no es ya humana. A pesar de ello, insisto, Hegel ha sabido darse cuenta de que los métodos humanos plantean el grave

problema de la mediación con la realidad: no nos basta con pensar bien, hemos de intentar alcanzar la realidad de lo que buscamos, hemos de salvar la distancia entre el pensamiento y la realidad. Pero no se trata, como se propuso Hegel, de que la filosofía deje de ser el *amor por el saber*, para convertirse en el *saber efectivo*²³⁴, es decir, no se trata de anular la diferencia entre nuestro entendimiento y la realidad, sino de que nuestro saber, siendo distinto de la realidad conocida, verse directamente sobre ella y salve la distancia coincidiendo *congruientemente* con ella.

Desde luego, el hombre no es método, porque no puede mediar directamente su destino, esto es, porque no puede superar la separación que introduce su potencia trascendental -es decir, lo más alto de su realidad- respecto del acto puro destinal. Es más bien éste el que se acerca al hombre y el que sanciona su verdad o falsedad.

Pero el hombre *tiene que ver intrínsecamente* con el método. Tener que ver intrínsecamente implica no serlo, pero necesitarlo. La mediación es necesaria para el hombre. El hombre es investigador nato, buscador de la verdad, pero no es la verdad ni *el camino* a la verdad. El hombre, como sugiere Antonio Machado²³⁵, es más bien un caminante que un camino, es un *hacedor de caminos*, un *hacedor de métodos*.

Ese *tener que ver intrínsecamente* con el método se realiza, en mi propuesta, como autotrascendimiento. Autotrascenderse es *hacerse método* la propia persona. Si nos hemos de hacer, es que *no somos* método, salvo en potencia. Si nos podemos hacer método será con la ayuda del destino, que es quien activa nuestra potencialidad irrestricta. Como la potencia tiene que ver intrínsecamente con el acto, el hombre en cuanto que llamado o elevado tiene que ver intrínsecamente con el método, pero no es método en acto. *Tener que ver con el método* implica tener una meta intrínseca que nos trasciende, de manera que por trascendernos resulta directamente inalcanzable a nuestro operar, mas por ser meta nos vincula necesariamente a ella en la forma de tener que buscarla haciendo camino. Todo lo cual quiere decir que el hombre no es

²³⁴ *Phänomenologie des Geistes*, Vorrede, HW 3, 14.

²³⁵ "Caminante, son tus huellas / el camino, y nada más; / caminante no hay camino, / se hace camino al andar. / Al andar se hace camino, / y al volver la vista atrás / se ve la senda que nunca / se ha de volver a pisar. / Caminante, no hay camino, / sino estelas en la mar". *Poesías Completas*, editor M. Alvar, Espasa Calpe, Madrid, 141989, 239-240. Naturalmente, en mi propuesta el "caminante no hay camino" significa que el hombre no es camino, pero no la inexistencia de todo camino.

suficientemente uno por dotación ni es suficientemente metódico en su ir llegando a ser. Eso no significa que la complejidad humana esté falta inicialmente de toda unidad, aunque la unidad dotacional no es la unidad que seremos ni la que vamos llegando a ser; ni tampoco significa que lo que vamos llegando a ser carezca de método, sólo significa que los métodos que vamos haciendo se dirigen de modo meramente potencial a su meta. Pero, en tanto que nos autotrascendemos, cabe que la unidad que metódicamente vayamos llegando a ser vaya integrando a la unidad dotacional, y merezca alcanzar una unidad integral por la sanción futura del destino.

De modo paralelo, el problema central de la antropología filosófica encuentra una posibilidad para su resolución. El hombre puede saber acerca de sí mismo, *si se autotrasciende*. El autotrascendimiento marca una distancia suficiente entre lo que somos por dotación, lo que vamos llegando a ser y saber, y lo que seremos y sabremos, de manera que nuestro saber pueda ser congruente o incongruente con lo que somos, vamos siendo y seremos.

Para los clásicos, más realistas que metódicos, el hombre debe atenerse a su realidad, conocerse a sí mismo, dando por supuesto que él es de una manera fija y quieta, una substancia. Los modernos, más metódicos que realistas, entienden que el hombre puede o bien ser lo que quiera él, o bien lo que quiera en él una voluntad superior. Pero, según entiendo, ni el hombre es substancia, ni puede ser cualquier cosa, ni es manipulado por ninguna voluntad superior.

El hombre tiene que ver con el método trascendiendo y autotrascendiéndose. Para trascender requiere unos referentes a los que trascender, y para autotrascenderse requiere un ámbito irrestricto en el que poder trascenderse. Cualquier afirmación o pregunta que hagamos sobre el hombre es paradoja irresoluble o sinsentido absoluto, si el que la hace no se distancia intelectualmente de lo que es o está siendo. Mas para eso hace falta que vaya más allá de sí y que, a la vez, su ir más allá sea transparente, esto es: que deje ver el más acá y su propio ir más allá, así como el albor de lo que queda por ver. Requisitos ambos que remiten a un ámbito de amplitud irrestricta, es decir, que no excluya nada y en el que *pueda* caminar sin restricciones.

El hombre no es un caminante en llano ni sobre la mar, sino que está vinculado a realidades inferiores y superiores a él mismo, por lo que su

caminar puede ser ascendente o descendente, pero no plano. La realidad del hombre no es, pues, estática ni es absolutamente indefinida ni está manipulada, sino una activa tensión entre referentes no reductibles, aunque sí ordenables y, por tanto, aptos para una unidad jerárquica.

Por ser nuestro caminar no plano, cabe diferenciar entre método y tema en el estudio del hombre, aunque ambos estén necesariamente relacionados. De una parte, debe advertirse que nuestra vinculación con el destino es más metódica que temática. Como el destino nos trasciende, su tematización no puede ser lo primero, sino que depende del modo en que *nos hagamos método*, esto es, del modo como nos autotranscendamos. En cambio, respecto de los demás referentes (el cuerpo, el mundo, los otros hombres) la tematización se adelanta a su libre metodización por parte del hombre: los conocemos antes de conocernos adecuadamente y de advertir nuestros métodos²³⁶. En la antropología filosófica las relaciones entre método y tema son, pues, más complejas que en la metafísica, pero eso no impide su ordenación unificante. Siendo lo más alto del hombre su vinculación con el destino, será ésta la que configure el grado de desarrollo y de unidad que libremente se va alcanzando en todas las demás. No me estoy refiriendo al simple dato de que los métodos condicionen los resultados teóricos y prácticos de la vida de cada hombre, cosa obvia, sino a una especial antecendencia del método respecto del tema en la antropología. En realidad no nos llegamos a conocer como personas y libertad más que cuando nos autotranscendemos. Autotranscenderse es reconocer metódicamente que nuestro referente principal nos sobrepasa, pero al autotranscendernos podemos tematizarnos adecuadamente, es decir, podemos superar la confusión entre método y tema, establecer una distancia entre el hombre como tema y el hombre como metodización.

De modo paralelo a la afirmación que hice de la antecendencia jerárquica de la potencia sobre el acto en el hombre, así afirmo ahora la antecendencia jerárquica del método que nos hacemos sobre los temas humanos y sobre el hombre que llegamos a ser. El dicho pascaliano de que el hombre sobrepasa infinitamente al hombre tiene como implícito la prioridad jerárquica del método sobre el tema, pues el sobrepasar alude al método y lo sobrepasado al tema: el hombre metodizante desborda y modela al hombre tematizado.

²³⁶ Lo cual no quiere decir que los conozcamos ametódicamente, sino que en su conocimiento el método queda inicialmente oculto, resultando en cambio plenamente manifiesto lo temático.

En esa misma medida, la antropología filosófica es un saber metódica y temáticamente abierto: no puede reducirse a saber *sólo* lo que somos ni lo que vamos siendo, porque nunca estamos terminados, sino que *además y por encima de todo* ha de saber lo que podemos ser. De esta manera se evita tanto la predeterminación metódica objetivante, como la postergación (metódica) subjetiva, según la cual mientras no se llegue a ser totalmente no se sabe *nada* acerca de sí, y también se evita la desorientación de los eternos retornos y de las libertades sin meta. Que el hombre tenga que ver con el método quiere decir que tiene referentes obligados, pero ninguna predeterminación en su respecto. El autotrascendimiento es la libertad de *hacerse método*, no una autodeterminación objetivante ni subjetivante, sino la libertad de destinarse a lo irrestricto. *Hacerse método es futurizarse*, hacer de lo que podemos ser la guía de lo que somos y de lo que vamos siendo.

Cuando digo que el hombre se puede hacer método, quizá retorne cierta dificultad que ha aparecido a lo largo de esta obra varias veces: ¿cómo es que nos preguntamos por la persona, si no existe *la* persona, sino personas? ¿cómo es que hablamos del yo, si el yo es por definición aquello que es diferente en cada hombre? ¿cómo pretendo decir algo real sobre el hombre, si *el* hombre es una abstracción? En efecto, la antropología filosófica tiene que hablar de *la* persona, *del* yo y *del* hombre, pero al hacerlo así parece precisamente olvidarse de la realidad, ya que no existe la persona, ni el yo ni el hombre, sino personas, yoes y hombres irreductibles. Por tanto, parece estar afectada por un grave problema, el de tener que hablar en abstracto de un tema que por su misma índole no es en absoluto abstracto, hasta el punto de que parece que no debiera existir para los hombres nada en común. La antropología sería un saber filosófico imposible, sólo debería ser posible la *egología* o el saber sobre sí mismo. Tal dificultad pone en cuestión la posibilidad de la congruencia entre el método y el tema.

Esa dificultad no es tenida en cuenta, en general, por los filósofos. Y aunque puede ser una dificultad real de congruencia, no lo es en mi propuesta. En ella quizá las palabras den pie a ciertos malentendidos, pero no deben ser confundidos los equívocos lingüísticos con los nocionales. Aunque los términos usados parezcan abstractos, el trascender y el autotrascendimiento son, tal como han sido expuestos, el ejercicio de la libertad de cada uno, por lo que las nociones de yo, persona u hombre no son en absoluto abstractas, ni predeterminadas, pero tampoco

meramente subjetivas, pues la libertad tiene referentes vinculantes insoslayables: el –de y el –para.

En la antropología filosófica puede no existir confusión entre el hombre como tema y el hombre como metodizador, aunque ambos estén muy estrechamente ligados. La condición de viabilidad de la antropología filosófica es que en ella el método que nos hagamos sea capaz de unificar las vinculaciones que tematizamos. Por esa razón la antropología filosófica no puede pretender imitar ni a la metafísica ni a la física, ni a las ciencias, sino que su método ha de ser un método abierto. La forma de unidad a que ha de aspirar el hombre en su ser, en su obrar y en su saber es la unidad metódica, a saber, la *congruencia*²³⁷ entre sus vinculaciones, lo que no es poco, ya que la congruencia es justamente el signo y la garantía de la verdad.

Se encierra aquí un no pequeño misterio. El hombre está llamado destinalmente por la verdad, y su vinculación con la verdad requiere la característica de ésta: la congruencia. El hombre no está llamado destinalmente al ser -del que no carece- ni está llamado *inmediatamente* a la felicidad. Por eso ni el hombre puede realizarse ni puede anularse. No se trata de llegar a ser el que se es: tarea sin sentido, porque, si ya se es, no queda nada por hacer, y si no se es, nada se puede hacer. Tampoco se trata de anularse a sí mismo, porque, al margen del radical pesimismo que la autoanulación supone respecto de la felicidad, eso supondría que se es de entrada y que nuestro hacer puede aniquilar nuestro ser: pero si somos sin habernos hecho, difícilmente podrá aniquilarnos nuestro hacer. La llamada destinal incide en nosotros directamente como invitación vinculante a realizar la verdad en nuestra vida, lo cual tiene como premio la felicidad. La tarea que da sentido a la vida terrena del hombre es alcanzar la congruencia de lo que va siendo con lo que es dotacionalmente y con lo que la llamada destinal pide de él.

Esto supuesto, es decir, si la vinculación destinal es una vinculación con la verdad, entonces no es de extrañar que tema y método se puedan asociar sin confusión, pero íntimamente, en la antropología filosófica. La verdad que realizamos al investigar y al vivir es la persona humana que vamos llegando a ser cada uno. Y lo que vamos llegando a ser es lo que

²³⁷ También J. Chozas en su *Manual de Antropología filosófica* (17-18) apunta a la congruencia entre método y tema, pero se desliza hacia la congruencia entre los contenidos del saber, mientras que aquí se propone la congruencia entre el modo de entender y de ser humanos.

nos permite ir perfilando lo que somos dotacionalmente con respecto a lo que podemos ser. La antropología filosófica es viable como investigación metodizante que versa sobre lo que somos dotacionalmente, sobre lo que se va llegando a ser, y acerca de lo que *podemos y debemos ser*. Una investigación semejante no puede pretender *determinar* objetiva ni subjetivamente lo que cada hombre va a ser ni tan siquiera lo que es, pero menos aún puede pretenderse en algún momento acabada como saber humano.

Siendo más metódica que temática, la antropología filosófica no puede constituir –y menos aún la cultural, o las ciencias sociales- un saber *suficiente* sobre el hombre, pero *puede y debe* ser un saber *congruente* con el hombre. Ser congruente con el hombre es señalar su enorme complejidad sin reduccionismos y estudiarla con un método que sea adecuado a la condición de autor de los métodos que le compete al hombre. Ése método es, en mi propuesta, el «¡trasciéndete a ti mismo!», en la medida en que incluye y sobrepasa al «¡conócete (inobjetivamente) a ti mismo!» y al «¡sé (destinalmente) tú!».

ÍNDICE DE AUTORES Y MATERIAS

- Abandono del límite, 153. Véase Método,
Autotrascendimiento
- Ad extra, ad intra.
- Adaptación
- Acrítico
- Acto:
trascendental, 36-37, 63, 150, 151.
Véase Trascendentales.
puro,
potencial
- Agatón,
- Alain de Lille
- Agustín de Hipona
- Albedrío. Véase, Libertad
- Alma. Véase Conocimiento, Iluminación,
Persona, Principio, Vinculación natural,
Cuerpo, Expresión
-*quoddammodo omnia*
- Alteridad,. Véase Diferencia, Intelección
-trascendental, 57-61. Véase Diferencia,
Persona,
-lógica
- Ámbito (de amplitud irrestricta). Véase Dios,
Destino, Infinito, Irrestricto,
- Ameba
- Amo. Véase Señor
- Amor, amar
-trascendental, 59
-*Amor fati*
-sin amor yo soy nada, 77
- Ámbito de amplitud irrestricta. Véase Infinito,
Dios, Libertad
- Análisis, analítico
- Ángel
- Animal. Véase Vida, Crecimiento,
Adaptación, Hombre
- Annihilatio mundi*
- Antecedencia. Véase Prioridad.
- Antehistoria
- Antinomia(s), antinómico. Véase Paradoja,
Contradicción.
- Antropoides
- Antropología
-filosófica, 104
problematicidad,
no suficiencia como saber, 7?, 105,
171, 175, 177, 181.
-cultural
- Apertura
Trascendental 36-37
- Arbitrariedad
- Arbitrio. Véase Libertad
- Aristóteles,
- Arte
- Átomo, atómico
bomba a.
supraatómico
- A se
- Autenticidad, auténtico
- Autoconciencia. Véase Yo
- Autocrítica
- Autogénesis. Véase Causa sui, Clausura,
Incongruencia
- Autolegislación,
- Autolibertad
- Autolimitación
- Autonarración
- Autoposesión, 62
- Autoposición
- Autoproducción, 53.
- Autorrealización, 6, 53.
- Autotrascendimiento, autotrascendencia.
Véase Lema, Método, Distinción método-
tema, Persona humana, Trascendencia
-dotacional
-ejercido

congruente con lo irrestricto	negativo	
incongruente con lo irrestricto	positivo	
-sancionado	no determinación	
Auxilio, auxiliante. Véase Gracia	Congruencia.	Véase Verdad,
Avatar(es)	Autotrascendimiento, Método	
Azar	Conjetura,	
Bacon, F.,	Conocer:	
Biología, biólogos, biológico	sentido promiscuo,	
Biotipo	sentido matizado. Véase Iluminación,	
Berkeley	Alma, Conciencia, Pensamiento.	
Bestimmung	Contingencia	
Boecio, A.,	física,	
Bolnow, O.	metafísica	
Brahma	antropológica	
Bruno, G.		
Buber, M.,	Contradicción	
Buda	Control	
Caba, A.	Conversión	
Calor	-de los trascendentales	
Capacidad	humanos. Véase Libertad	
capax Dei,	divinos	
c. gratiae	- <i>conversio ad creaturas</i>	
c. peccati	Corresponsabilidad, corresponsable, 106,	
c. de toda diferencia	107, 109, 121. Véase Responsabilidad,	
Causa(s)	Moral.	
-sui	Cosa. Véase, Objeto, Objetivación	
-final	Cosmos. Véase Mundo	
-eficiente,	Creación,	
-formal	Crecimiento:	
-material	-orgánico	
Célula(s)	características:	
Ciencias humanas	iniciativa,	
Científicos,	control,	
biólogos	rendimiento,	
etnólogos	tipos de cr.:	
físicos	en tiempo propio (protozoico),	
físicos cuánticos	según la reproducción (en extensión	
químicos	o vegetal)	
Cientificismo,	según la plenificación (en información	
Civilización	o animal)	
Clausura,	- <i>libre</i> ,	
Código genético	características:	
Coexistencia, coexistir. Véase Ser-con, Verdad	autonomía,	
con Dios,	autoperfeccionamiento,	
con el mundo	transparencia	
con los otros		
Cohabitar, cohabitación		
Color	Cristiano(s)	
Complejidad, complejo,	Cualidades ocultas,	
Comunidad, Véase Unidad	Cuerpo:	
sentido	orgánico,	
principio. Véase Intelecto	formado,	
culminación. Véase Amor	elevado	
Concausalidad	corporeización del espíritu	
Conciencia	no se trasfunde al alma	
Condición, condicionamiento		

Cultura(s)
 Choza, J.,
 Dar, darse.
 dar el dar. Véase Dios, Recibir
 dar dones. Véase Mundo
 Demócrito
 Dependencia. Véase
 relativa independencia,
 respecto de Dios
 Descartes, R.,
 Desechos
 Deseo. Véase Voluntad
 -de ver a Dios

 Destino, destinal. Véase Dios
 Destinación, destinar. Véase Libertad,
 Persona humana
 Bestimmung

 Determinar, determinación
 Determinismo, Deterministas
 Dialéctica
 Diferencia(s). Véase Alteridad
 máxima
 trascendental, 60-62, 66, 67.
 predicamental
 Dignidad
 Dilthey, W.,
 Dinamismo. Véase Potencia
 Dios: Véase Llamada destinal, Futuro,
 Elevación, Religación, Libertad.
 creador,
 omnisciente, 40
 omnipotente, 150
 destino

 Distancia
 ser-nada
 máxima: Dios-criatura. Véase Diferencia
 Distinción
 método-tema. Véase Método
 real ser-esencia, 138
 Dominio
 Don. Véase
 Dueño. Véase Señor,
 Ecología
 Economía (económico)
 Egoísmo, egoísta
 cerrarse a lo irrestricto,
 quedarse en el Yo . Véase Autolimitación,
 Incongruencia

 Egología
 Ehrhard, F.-K.
 Elección. Véase Libertad
 Elevación: Véase Dios, Llamada destinal

 del alma,
 del cuerpo,
 del hombre.
 Emancipación
 Empirismo, empírico
 Enérgeia. Véase Acto
 Engels, F.,
 Entender, intelección, intelecto:
 hacerse otro, Véase, Comunidad
 receptividad activa,
 trasparencia
 darse cuenta
 acto trascendental divino,
 acto trascendental humano
 Entropía
 Error o falsedad
 Esencia
 -del mundo
 -del hombre
 natural
 elevada
 Especie
 Esperanza
 Espinosa, B.,
 Espíritu,
 espiritualización del cuerpo
 Estoicismo
 Exponerse, exposición,
 Expresión, expresar. Véase Vinculación
 cuerpo-alma, Esencia (natural) del
 hombre
Ex se
 Evolución. Véase *Universio*
 Falgueras Salinas, I., 79, 190, 197, 210, 215.
 Fecundidad
 Felicidad, 91, 137. Véase Fin, Voluntas ut
 natura
 Fenómeno (Phänomenon)
 Filología
 Filosofía
 Filosofía analítica
 Filosofía del lenguaje
 Filosofía de la naturaleza, 169
 Filosofía trascendental 173
 Fin(es)
 -no es causa final
 fin último
 Fischer-Schreiber, I.,
 Físico,
 Feuerbach, L.,
 Fichte, J.G.
 Fieri. Véase
 Fin(es)
 Física, físicos,
 Formación, formado
 Foucault, M.
 Frege, G.,

Friedrichs, K.,
 Futuro, futurización
 no desfuturizable
 Foucault, M.,
 Freud, S.,
 Fundamento
 Galeno
 Gehlen, A.
 Gentile, G.,
Gestalt
 Gilberto de la Porrée
 Gobernante. Véase
 Gobierno
 -en sentido orgánico
 -en sentido político
 Gracia. Véase Dar, Don
 de la elevación o sobrenatural, 167
 de Cristo o sobreeminente, 167
 Gramática
 Gualterio de s. Víctor
 Guardini, R.,
 Guzzo, A.
 Haber. Véase Conciencia, Presencia mental,
 Iluminación
 Habitar, habitación.
 mundana,
 trascendental.
 Habitat
 Hábito(s), habitual. Véase
 Hacerse otro. Véase Alteridad, alteración
 activa
 Heereboorg, A.,
 Hegel, G.W.F.,
 Heidegger, M.,
 Hermenéutica
Holon, 129
 Hipótesis
 Historia, historicidad, histórico
 como ciencia,
 como realidad
 Hobbes, T.
 Hombre, humano,
 insuficiencia, 177
 Homo homini lupus
 Hume, D.,
 Identidad
 simple o de Dios,
 compleja (sujeto-objeto), Véase *Causa sui*.
 problema de la identificación. Véase
 Reconocimiento
 Imagen
 Imaginación
 Imposible
 Inautenticidad, inauténtico
 Incongruencia
 Independencia
 Inidentidad. Véase, Complejidad, Unidad
 Incomunicabilidad
 Incongruencia. Véase Paradoja
 Individuo, individualidad
 Inefable
 Infinito Véase Irrestricto
 Información, 22, 23, 132-134, 147
 Interna, externa, 133.
 Iniciativa
 en el ser vivo
 en la llamada
 trascendental, 37
 Inmanencia, inmanente
 Inmortalidad
 Inmutar, inmutación, 46, 47. Véase
 Pensamiento.
 Instrumento
 Integración, 12?, 63-66, 73, 122, 123, 124,
 125, 127, 164, 168, 177. Véase
 Autotrascendimiento, Libertad, Unidad
 Inteligencia, intelecto, inteligir, inteligente.
 Véase , Irrepetibilidad, irrepetible
 Entender
 -inteligencia artificial
 Inteligible
 -en potencia,
 -en acto.
 Inteligido
 Intimidad. Véase Habitación trascendental,
 Origen
 Irreductibilidad, irreductible, 10, 21, 57, 59,
 60, 62, 64-65, 67, 70, 88, 108, 123, 124,
 178, 179, 181. Véase: Alteridad,
 Complejidad, Persona.
 Irrepetibilidad, irrepetible
 Irrestricto
 Jaeger, W.
 Jerarquía, jerárquico, jerarquización, 39, 65,
 96, 106, 127-128, 154-155, 161, 178.
 Véase Primacía, Prioridad, Superioridad
 Kant, I.,
 Kierkegaard, S.,
Kinesis
 Leibniz, G.
 Lejeune, J., 132
 Lema(s)
 -noción
 -l. técnico: "llega a ser el que eres"
 -l. filosóficos:
 "conócete a ti mismo"
 "sé tu"
 "trasciéndete a ti mismo"
 -falso l.: "anúlate a ti mismo"
 Lenguaje
 -origen imaginativo
 -y filosofía
 -problemas. Véase Paradojas

- Lévinas, E.
- Libertad, 6, 12, 13, 29, 44, 52, 53, 54, 55, 56, 57, 61, 62, 64, 65, 66, 67, 71, 74, 80, 81-83, 85, 91, 92-125, 127, 152, 157, 162-168, 172, 178, 179.. Véase Llamada destinal, Dios, Autotrascendimiento, Mal, Paradoja, Persona, Historia, Unidad, Trascendencia, Contingencia, Yo.
- descripción:
 carácter no absoluto,
 relacionalidad,
 l. -de
 l.-para
- l. en el orden del ser,
 l. trascendental o dotacional
 l. integral o sancionada,
- l. en el orden predicamental, diversas formas o manifestaciones:
- punto de inflexión:
 l. en ejercicio destinal o como autotrascendimiento
- noción
 crecimiento del crecimiento
 inclusión en el ámbito de lo irrestricto
 potencia trascendental
- características:
 l.-de
 l.-para
- formas:
 l. de elección o *a necessitate (causali) - ad dominationem*
 l. de arbitrio o *a mundo (fundamento) - ad habitationem*
 l. cívica o *a finibus - ad cohabitationem*
 l. política o *a coactione externa - ad solidaritatem*
 l. *a coactione interna - ad destinationem*
 l. *ab omni limitatione - ad destinationem*
 = trascendental o destinal, 56, 118, 162, 164. Véase Autotrascendimiento
- grados:
 inicial o dotacional
 ejercida
 sancionada
- Limitación(es), limitar, 10, 28, 38, 52, 56, 103, 109-118, 120-121, 131, 164. Véase Libertad, Trascendencia, Posibilidad, Límite, Autotrascendimiento, Superar.
- Límite(s), 20, 29,44, 48, 49, 51, 52, 56, 66, 69. 108, 109, 110-113, 117, 153. Véase Limitación.
 -l. interno/externo, 52.
 -distinción límite/limitación, 109.
 -detección, 110, 112, 113.
- Llamada destinal, 53, 54-56, 57, 58-60, 64-68, 108, 117-119, 124, 128, 148-160, 162-164, 165, 167-168, 180. Véase Capacidad de Dios, Destino, Iniciativa, Elevación, Libertad, Vinculación, Vinculante.
- Locke, J., 49, 78.
- Lógica, lógicos, 91, 100, 111, 112.
- Lógico, 25, 27, 57, 58, 60, 81, 82, 83, 86, 114, 115, 124.
- Lutero, luteranismo, 85, 114.
- Luz, 39, 76, 77, 132-134, 137, 141, 143, 144, 146, 152.
 -en el foco, 151-152. Véase Iluminación, Conocer, Alma.
 -en el medio, 151. Véase Transparencia, Entender, Mente.
 -en el término, 151-152. Véase Saber, Sabiduría.
 -distinción *lux/lumen*, 151.
Lumen gloriae 137,
Lumen de lumine, 157
- Machado, A., 49, 176.
- Mal (el), malo, 6, 50, 87, 118, 120.
- Malebranche, N., 44, 49, 55, 77, 78, 85, 132.
- Manifestación(es), manifestar, 27, 31, 85, 119, 137, 143, 178. Véase Avatares, Exposiciones, Expresión, Yo.
 -m. del yo (libertad, espíritu, persona), 64, 67-68, 88, 90-95, 98-100, 101, 112, 115, 118, 119, 121-123, 125, 142,
 m. diacrónicas, 88, 90-92, 122.
 m. sincrónicas, 91-92.
- Marcel, G., 65.
- Marx, C., 53, 83.
- Materia, material
 en sentido de tema, 5, 170.
 en sentido físico, 10, 21, 129, 130, 132, 133, 137, 143, 172. Véase Causa material en sentido humano (del producir), 113, 131.
- Materialistas, 10, 172.
- Matrimonio, 41. Véase Comunidad, Intelecto.
- Mediación, mediar, mediato, 30 39, 41, 66, 85, 96, 105, 121, 134, 143, 148, 159, 173, 175, 176.
- Mediatizar, mediatizador, 102, 106.
- Medio
 -como intermediario o puente, 17, 29, 30, 31, 37, 41, 44, 55, 66, 70, 75, 84, 108, 112,

- 113, 114, 119, 143, 146, 147, 151. Véase, Método, Mediación.
- como instrumento o recurso, 17, 43, 44, 55, 56, 70, 75, 84, 98-99, 100-101, 105-107, 108, 111, 115, 118, 143, 147. Véase Instrumento.
 - como envolvente, 98, 99, 130, 147.
 - como elemento, 22
 - como transparencia, 37, 151. Véase Luz
- Mens*, mente, 29, 34, 36, 50, 73, 77-79, 80, 98, 114, 135, 154, 155. Véase Espíritu, Inteligencia.
- Merecer, merecimiento, 65, 66, 71, 88, 163, 164, 168. Véase Sanción, Destino.
- Meta, 8, 29, 53, 63, 117, 176, 177, 179. Véase Fin.
- Metafísica, metafísico, 9, 34, 35, 38, 57, 60, 74, 77-78, 80-81, 83, 85-86, 94-95, 104, 123-124, 135, 149, 160, 161, 178, 180.
- Metáfora, metafórico, 43, 50, 70-71, 87-89, 91, 93, 135, 136, 151, 152.
- Metahistoria, metahistórico, 168.
- Metalinguaje, 111.
- Método, metódico, metodización, 6, 12, 44-46, 66, 69, 82, 153, 169-181. Véase Antropología filosófica
- noción de m.: 170
 - relaciones entre m. y tema:
 - distinción, 169, 170, 172, 178, 180.
 - congruencia, 179-180. Véase Congruencia
 - problema del m.:
 - de todo m., 175-176
 - del m. para la antropología, 170-171, 176-178. Véase Antropología filosófica.
 - relación de m. y hombre:
 - distinción entre *ser m.* y *hacerse m.* o *ser autor de m.*, 175-176.
 - antecedencia del m. al tema en Antropología, 178.
 - tener que ver con el m.
 - hacerse método es futurizarse, 179.
 - problema del m. en relación con la Teología racional y con la Física, 169-170.
 - algunos tipos de m.:
 - m. objetivante, experimental, científico, 46, 69, 171-172, 178.
 - m. analítico, reductivo, 66, 69, 70. Véase Análisis, Reduccionismo
 - m. sistémico, 66.
 - m. antitético, de la negación, 174-175.
 - m. subjetivante, 173-174.
 - m. del abandono del límite, 153.
 - m. del autotrascendimiento, 12, 176-177, 181. Véase Autotrascendimiento.
- Millán Puelles, A., 142.
- Mismidad, 58-60, 78. Véase Objetividad, Objeto, Conciencia, Límite.
- Moliner, M., 70.
- Movimiento, 24, 25, 33, 35, 40, 58, 96, 130, 132, 150, 161.
- transitivo. Véase Kinesis
 - inmanente. Véase Vida.
 - radical. Véase Ser del mundo.
- Moral, 44, 45, 107, 109, 110, 121, 122, 157-158, 170. Véase Libertad, Responsabilidad, Corresponsabilidad, Habitación, Cohabitación, Cuerpo (corporeización del espíritu), Espíritu (espiritualización del cuerpo), Obras.
- raíz de la m.: condicionamiento positivo del ser por la esencia o por las obras, 66, 157-158.
- Mostrar ocultando, ocultar mostrando 84, 85, 134, 136, 137, 139, 140, 141, 144, 152, 153, 178. Véase Expresión, Método objetivante, Conciencia.
- Muerte, 55, 67, 85, 87, 104-105, 108.
- Mundo, mundano, 13, 21-22, 36, 56, 61-64, 66, 67, 81, 82, 83, 84, 85, 87, 88, 90, 93, 94, 95-96, 98, 99, 100, 103, 104, 107, 114, 118, 119, 124, 125, 127, 128, 129, 133, 137, 141, 143, 144, 145, 146, 147, 150, 155, 157, 159, 160, 169, 172. Véase Naturaleza, Creación 1ª, Físico, Necesidad,
- físico:
 - ser, 52, 60, 62-65, 85, 99-101, 115, 131-132, 134, 138-145, 150, 152-153, 158-159.
 - Esencia, 52, 64, 99, 131, 133, 134, 138-146, 152-153, 158-159. Véase Causas, Necesidad final, *Universio*.
 - m. inorgánico, 22, 23.
 - m. orgánico, 134, 137. Véase Vida.
 - m. supraatómico, 133
 - m. microfísico, 172
 - humano (racional, objetivo), 58, 65, 67, 78, 84, 85, 94-104, 105, 106, 107-109, 112, 118, 119, 122, 141-145, 147, 159, 160. Véase Vinculación, Habitación, Coexistencia, Dominio, Señor, Perfeccionar.
- Nada (la), 55, 73, 76, 148-149. Véase Amor, *Annihilatio*, Saber, Ser.
- ex nihilo*, 145. Véase Creación
- Narración, narrativa, 90. Véase Historia, Yo, Avatares, Libertad ejercida.

- Naturaleza, natural, 6-7, 10, 11, 41, 50, 58, 64, 65, 72, 73, 78, 88, 96, 104, 111, 113, 114, 118, 122, 124, 130, 136, 141, 144, 148, 169. Véase Creación, Vinculación, Causa, Físico, *Physis*.
 -del mundo, 104-105, 113, 114, 119, 138, 144, 149. Véase Mundo.
 -del hombre, 58, 64, 79-80, 105, 106, 110, 118, 127-128, 130, 136-140, 144-150, 152-160, 165, 168. Véase Hombre.
 -noción, 128.
- Naturalistas, 10.
- Necesidad(es), 29-30, 40, 60, 76, 81, 82, 108, 109, 117, 124.
 -metafísica, 40, 86
 -física, 61-62, 96-99, 101, 110, 124.
 final, 96-99. Véase Azar
 fatal. Véase *Fatum*.
 -humanas, 97, 104-106, 108, 109, 110. Véase Antinomias.
- Neoplatonismo, neoplatónicos, 10, 72, 129.
- Newton, I., 78
- Nietzsche, Fr., 10, 55, 83, 84, 85, 86, 90, 100
- Niños selváticos, 147
- Noesis noeseos, 25, 30, 71, 138.
- Noticia, noticial, 34-41, 46, 47, 59, 79, 154.
 Véase Acto, Entender.
 -trascendental, 37
- Noumeno(n)*, *nouménico*, 9, 44, 53, 80-81.
- Nutrición, 21-23, 33, 41, 42, 133, 134.
- Objeto, objetividad, objetivo, objetivado, objetivable, 5?, 9?, 10?, 12?, 13?, 18, 25, 30, 44-51, 54, 58, 60, 67, 71, 72, 75-84, 86, 87, 90, 98, 100, 107, 110, 113, 115, 135, 141-144, 152, 153, 161, 170, 171-174, 181. Véase Mismidad, Cosa.
- Objetivación, objetivante, 44-45, 51, 83, 134, 141-143, 152, 154, 172, 179. Véase Conciencia, Expresión, Haber, Pensamiento.
- Objetivismo, objetivista, 45, 50, 67, 172, 175
- Obrar, operar, 26, 55-56, 64, 68, 70, 102, 124, 157, 168, 170-171, 176, 180.
- Occidente, 48
- Ockham, G., 43, 150.
- Omniposibilidad (-pensabilidad), 37, 78
- Omnitud, 38, 42.
- Operación(es), operatividad, 18-25, 28, 32-34, 36-38, 40-41, 50-51, 52, 54, 64, 66, 68, 115, 153, 164, 165. Véase Acto, Vida, Crecimiento, Reproducción, Plenificación, Entender, Hábito(s), Conocer, Conciencia.
- Organismo, orgánico, 19-23, 44-46, 64, 67, 68, 72, 73, 95-99, 105, 110, 119, 129-134, 138, 145-147. Véase Vida, Ser(es) vivos.
- Ortega y Gasset, J., 6?, 72, 73, 89, 98, 188
- Pablo, san, 55, 111, 155, 157, 165.
- Pacto, 106. Véase Política, Sociedad.
- Palabra(s), 17-18, 150, 179. Véase Lenguaje, Filosofía Analítica.
 -externa / interna, 17-18.
- Paradoja(s), 110, 111-114, 120, 122, 164, 172, 175, 177. Véase Contradicción, Antinomias, Incongruencia.
 -noción, 112.
 -lógicas, 111-114
 -existencial, 120
 inevitabilidad, 120
 -pura o radical, 120, 164. Véase Mal.
 -origen, y solución, 112, 114, 120, 177.
- Participación, participar, 57, 59, 95, 137, 149-150, 157.
- Pascal, B., 54, 120, 178.
- Pasión(es), 62
 pasión inútil, 116, 119
- Pasividad, pasivo, padecer, 26-27, 29, 35-36, 38, 39, 142, 151, 155,-156.
- Patí*, 35, 38. Véase Entender, Pasividad.
- Pensamiento, pensar, pensado, 8, 9, 15, 17, 26, 30, 31, 40, 41, 43, 44-51, 71, 75, 76, 77, 79, 80, 82, 84, 85, 86, 90, 97, 100, 103, 108, 114, 128, 129, 132, 134, 135, 143, 148, 161, 171, 173, 175, 176. Véase Entender, Haber, Iluminación, Expresión.
 -no inmuta la realidad, 46-50.
 -lo pensado no piensa. Véase Yo pensado.
 -piensa el ladrón que todos son de su condición, 171
- Per accidens*, 58
- Pecado de origen, 67, 104, 153, 165.
- Perfección, perfecto, 7, 25, 27, 28, 31, 32, 34, 35, 36, 37, 38, 39, 40, 41, 94, 102, 103, 135, 154, 157, 163, 165, 167.
 p. trascendental, 149
- Perfeccionar, perfeccionamiento, perfectivo, 24, 33, 44, 56, 64, 66, 67, 102, 144, 146, 149, 150, 157, 160.
- Perplejidad, perplejo, 75, 76, 79, 82, 110.
 Véase Paradoja, Antinomias, Límite, Superación, Trascendimiento.
- Per se*, perseidad, 74, 123, 124, 167
Per se una, 74, 123, 167.
- Persona(s), personalidad, personal
 -divinas, 36, 161.

- humana, 10, 12, 14, 43-68, 72-74, 77, 79, 80, 81, 88-91, 93, 97, 102, 106, 107, 108, 110, 115, 119, 123, 124, 127, 153, 157, 159, 162-168, 176, 178, 179, 180.
 - descripción negativa, 43-51:
 - no es medio o instrumento,
 - no es objeto ni relativa al objeto
 - no es conciencia ni autoconciencia
 - descripción positiva, 51-61:
 - Véase Autotrascendimiento, Apertura, Irrestricto, Libertad, Futuro, Destinación, Alteridad, Irreductibilidad, intimidad, Subsistencia, Diferencia trascendental, Coexistencia.
 - unidad o integración (destinal) del hombre, 61-68. Véase Conversión, Destino, *Per se una*, Sanción.
 - dimensión comunitaria. Véase Comunidad, Cohabitación.
 - exposición personal. Véase Exponerse, Historia.
- Physis*, 28, 144. Véase Naturaleza, Físico
- Platón, platonismo, platónicos, 72, 77, 98, 129, 140.
- Plenificación, plenificar, 19, 21-23, 165
- Pieper, J., 59.
- Píndaro, 6, 7, 9.
- Pío XII, 152
- Poder (el), 29, 44, 53, 55, 75-78, 82-84, 86, 87, 90, 100, 102, 104-108, 119, 120, 149-150, 154, 171, 173-174.
 - divino, 44, 149-150. Véase Soberano, Señor, Poder.
 - humano:
 - práctico, 99-100, 104-107. Véase Voluntad de poder, Dominio, Política, Señor, Soberano, Gobernante.
 - de iluminar, 152, 154
 - de dudar, negar o del negativo, 75-78, 82, 173-174
 - trascendedor, 52, 64, 108, 115, 120, 171, 177. (No coincide con la potencia trascendental)
- Poincaré, J.H., 111.
- Política, político, 44, 86, 106, 109, 120-121, 137
- Polo, L., 18, 33, 34, 49, 60, 66, 77, 119, 133, 137, 153, 154, 158, 160, 161.
- Póngidos, 97. Véase Vida sensitiva.
- Posible, posibilidad
- Posmodernos
- Potencia, potencialidad, potencial, 25, 31, 35, 38, 55, 64, 90, 119, 127, 131-133, 137-143, 145, 150, 155-156, 158, 160-161, 163, 165, 167-168, 174, 176-177. Véase Acto potencial.
 - inferior al acto,
 - en el mundo (metafísica), 63, 160, 164
 - en el hombre, 161-164.
 - superior al acto (en el hombre), 63, 149, 152, 155-156, 160-164, 178
 - activa 127, 131, 137, 139-140, 156
 - pasiva. Véase Pasividad.
 - trascendental o irrestricta (infinita), 52, 55, 117, 152, 156, 160, 162-166, 176. Véase Libertad, Relación trascendental.
 - formal, 119, 133, 137
 - eficiente, 133-134, 137, 145
 - final, 119
 - del alma, 36
- Potenciación, potenciar, 134, 141, 146, 147, 149, 150, 156, 157, 162, 163, 168.
- Precepto, preceptiva, 57, 67, 112.
- Predestinación, 53
- Predeterminación, predeterminar, 8, 45, 52-53, 57, 90, 99, 100, 110, 118, 130, 136, 147, 172, 179.
- Premoción física, 53.
- Presencia mental, 65, 98, 100, 153, 173. Véase Conciencia, Objeto, Límite mental, Totalización.
- Principio(s), principalidades, 9, 19, 20, 21, 26, 29, 30, 32, 34, 38, 43, 44, 49, 53, 54, 71, 72, 77-79, 81-82, 86, 100, 102, 123, 130-134, 137-145, 152, 153, 154.
 - p. antrópico, 100, 113.
 - primeros p., 132, 152, 154.
 - de razón suficiente, 47, 54.
- Primacía, 53-55. Véase Iniciativa, Prioridad.
- Primordial, 65, 157. Véase Prioridad, Principio.
- Prioridad, 29, 53, 90, 153, 155, 160, 167, 178. Véase Jerarquía, Superioridad, Principio.
- primum logicum/ metaphisicum, 34
- Producción, producir, productor, productivo, 19, 27, 28, 31, 40, 41, 42, 43, 44, 46, 47, 50, 53, 79, 80, 87, 98-100, 105, 110, 113, 121, 131, 142, 152, 170. Véase Trabajo, Expresión.
- Producto, 21, 99, 104, 105, 111, 113, 114, 115, 137, 142, 144.
- Proposición(es), 5, 91, 128.
- Propuesta(s), proponer, 8, 11, 14, 25, 28, 33, 34, 36, 37, 38, 39, 41, 42, 43, 49, 50, 51, 52, 53, 54, 57, 60, 62, 65, 67, 68, 71, 72,

- 79, 81, 83, 84, 86, 89, 91, 94, 95, 103, 106, 111, 118, 122, 124, 125, 135, 144, 149, 152, 153, 155, 162, 163, 169, 174, 176, 179, 180, 181.
- Noción de propuesta, 91.
- Proyecto, 10, 41, 56, 62-63, 66, 84, 85, 165.
- Psicoanálisis, 114
- Psicología (Ciencia), 44, 72
- Psicología, psicológico, 78, 161, 162.
- Racionalidad, racional, 44, 58, 61, 68, 72, 82, 91, 128-129, 138-140, 158, 169, 175.
Véase Razón.
- Racionalismo, racionalista, 49, 132.
- Ramón y Cajal, S., 172
- Ramsey, F. P., 111
- Racionalidad, racional, 44, 58, 61, 68, 72, 82, 91, 128-129, 138-140, 158, 169, 175.
- Racionalismo, 49, 132.
- Razón, 30, 53, 62, 77, 80-81, 124, 130-132, 134, 137, 140, 158. Véase Alma, Logos.
- Realidad, real, 5, 6, 9, 11, 14, 29, 30, 32, 35, 38, 39, 40, 41, 43-47, 50-52, 53, 55, 58, 59, 62, 66, 67, 69, 70, 72-76, 78, 79, 80, 86, 88-91, 93, 98, 100, 104, 109, 113, 114, 115, 118, 120, 124, 127, 128, 131, 132, 133, 135, 136, 140, 142, 148, 149-150, 152, 154, -161, 170-172, 174-179.
Véase, Existencia, Ser, Esencia, Resistencia.
- Realizar, realización, 5, 9, 20, 45, 60, 87, 97, 103, 165, 180.
- Realistas, 177.
- Recibir, recepción, receptividad, 22, 23, 36-39, 46, 56, 66, 139-141, 150-152, 155-156, 158-159, 167, 168. Véase Acto, Dar, Destino, Don
-pasivo, 46, 150-151.
-activo, 36-39, 56, 151, 155, 158, 159, 167.
- Reconocer, reconocimiento (en el sentido de admitir la realidad), 6, 8, 12, 13, 50, 51, 60, 79, 82, 83, 91, 110, 112, 114-116, 130, 165, 175 178.
-problema del r. (en el sentido de identificar), 60, 67-68.
- Reduccionismo, 45, 68, 92, 175, 181. Véase Objetivismo, Cientificismo.
- Reducir, reducción, 9, 21, 22, 25, 31, 34, 37, 44, 45, 49, 50, 58, 64, 67, 68, 70, 71, 73-81, 83, 86, 114, 123, 124, 138, 140, 179.
Véase Análisis, Paradoja.
-axioma de la reducibilidad, 111.
- Referencia, referente(s), 18, 35-36, 50, 52, 54, 55, 56, 62, 63, 65, 79, 82, 84, 86, 94-95, 103, 107, 109, 116-117, 119-122, 124, 127, 131, 136, 144, 154-155, 163, 173, 177-180. Véase Relación, Vinculación, Vinculante, Libertad.
-referente de/para, 94, 116, 121, 124, 177-178, 180.
- Relación, relacionalidad, relacional, 21, 22, 23, 34, 44, 52, 54, 58, 60, 62, 64-67, 72, 77, 78, 85, 87, 93, 94, 95, 101, 103, 108 117-120, 123, 127, 147, 155, 159, 163, 165, 166, 178. Véase Coexistencia, Complejidad, Vinculación(es), Vinculante.
-r. trascendental, 161-164
- Religación, 149-150.
- Rendimiento, 19-20, 22, 37, 102, 165, 167.
- Renouvier, Ch., 65.
- Reproducción, 19-23, 130, 133, 134, 145, 146, 147.
externa, interna, 22
imaginativa, 23
conocimiento como reproducción, 29.
- Resistencia, 104.
- Respuesta, responder, 54-55, 60, 66, 108, 117-119, 153, 157, 165-166. Véase Responsabilidad, Llamada, Destino, Libertad.
- Responsabilidad, responsable, 56, 57, 93, 107-110, 119, 121, 122, 124, 166. Véase Libertad, Persona, Autotrascendimiento, Moral.
- Reversibilidad, revertir, 90, 92, 115.
- Russell, B., 111
- Saber(es), 5-8, 10, 23, 28-33, 45, 46, 48, 74-86, 92, 112, 115, 151-152, 169-181.
-distinción respecto de conocer y entender, 151-152.
-o se sabe todo o no se sabe nada, 32.
- Sabiduría, 10, 48, 94. Véase Occidente, Superioridad, Saber.
- Sancionar, sancionado, sancional, 54, 56, 61, 157, 164, 176. Véase Mérito.
- Sartre, J.P., 50, 55, 93, 116, 134.
- Scheler, M., 53, 94, 104.
- Schelling, F.W.J., 8-10, 17, 29, 31, 32, 49, 52, 53, 81-82, 84, 101, 104, 108, 134, 174.
- Schicksal, 86.
- Schopenhauer, A., 83, 99, 100.
- Semejanza, semejantes, 20, 66, 146, 157.
- Sensibilidad, sensible, sentidos, sensitivo, sensorial, 22, 23, 50, 62, 64, 67, 68, 72, 78, 79, 80, 83, 110, 130, 136, 161.

Señor, 102-105.
 Ser. Véase Acto, Existir, Distinción real ser-
 esencia.
 -ser creado, Véase Acto potencial.
 del mundo, 26-27, 52, 60, 62, 63, 84-86,
 99-101, 124, 131-132, 134, 138-145, 152-
 153, 158, 170. Véase Fundamento,
 Persistencia, Inteligible en acto
 del hombre
 ser natural. Véase Alma
 ser elevado. Véase Espíritu, Mens,
 Entender, Libertad, Ser-con.
 -ser de Dios, 39, 40, 52, 119. Véase
 Dios, Identidad.
 distancia ser-nada, 148

Ser(es)
 -creados o naturales,
 vivo(s) u orgánico(s), viviente(s), 6,?,
 7?, 13?, 18-24, 64, 67, 95-97, 110, 129-
 131, 133, 134, 138. Véase Vida.
 -destinados o humanos

Ser-con, Véase Intimidad.
 Sexo, sexualidad, 64, 105, 106, 130.

Sexto Empírico, 128.
 Sinsentido, 40, 62, 116, 172, 177. Véase
 Paradoja

Sistema, sistematicidad, sistematización, 22,
 23, 27-30, 32, 74, 81, 82, 111, 161, 173.
 Sistémico, 66, 122. Véase Método
 Siva, 87?, 88.
 Soberano, 102, 104.
 Sobreelevación, 59, 167. Véase Gracia de
 Cristo.
 Sobrepasar, 54, 81, 110, 112, 178, 181.
 Véase Autotrascendimiento, Superar,
 Trascendencia.
 Superar, superación, 12, 48, 51, 52, 54-56,
 60, 67, 76, 77, 79, 81, 82, 83, 112, 113,
 121, 132, 135, 142, 165, 171, 176, 178.
 Véase Trascendencia.
 Superioridad, superior, 10, 11, 20, 22, 45, 48,
 51, 55, 63, 73, 75-77, 80, 88, 97-99,
 101-103, 105, 107-109, 113, 119, 121,
 122, 123, 128, 130, 138, 139, 144, 152,
 155-156, 160-163, 165-167, 177. Véase
 Prioridad
 Supervivencia, sobrevivir, 49, 103.
 Supraobjetivo (inobjetivo), 14?, 51, 75, 81,
 124, 181. Véase Persona, Yo, Libertad,
 Autotrascendimiento.
 Sociedad, social, 41, 44, 91, 103, 106, 109,
 115, 122, 146-147, 159. Véase Cohabitación.
 Sócrates, 6-/? , 13, 71-72, 115.
 Speciesism, 45

Subsistencia,
 en sentido trascendental, 60-62, 67, 73-
 74. Véase Persona, Libertad.
 en sentido predicamental, 104-105.
 Véase Supervivencia.
 Substancia, substancialidad, substancial, 21,
 22, 30, 31, 34, 36, 38, 45, 50, 58, 60, 62,
 73, 75, 77-78, 80, 85, 89, 121, 123, 124,
 130, 131, 135, 177.
 Suficiencia, 96, 114, 167. Véase, *Ex se*.

Tagore. R., 55.
 Techne, 6, 7 ??
 Tema, tematización, 5?, 6?, 10?, 71, 92, 94,
 124, 169.171, 175, 178-180.
 Tener humano, 142, 158, 159.
 tener dispositivo. Véase Voluntad, Yo.
 tener tiempo propio, 20. Véase Vida.
 Teología, 5?, 169.
 Thomson, J.F., 111
 Tiempo, 19-20, 39, 78, 84, 97-98, 104-106,
 174.
 Tipos humanos, 65, 146, 147.
 Tomás de Aquino, 17, 19, 20, 31, 33, 35, 36,
 38, 39, 58, 74, 77, 137, 151, 152, 154, 157,
 161.
 Totalización, totalizar, totalidad, total, 82, 98,
 142, 166, 173, 175, 179.
 Trabajo, 98, 103, 104, 105. Véase
 Producción, Expresión.
 del negativo, 82.
 Tragedia (radical), 60.
 Transitividad, transitivo, 19, 28, 30. Véase
 Entropía
 Trascendencia, trascendente, trascender, 8?,
 10?, 41, 45, 52, 53-56, 57, 64, 67, 78, 82,
 113, 135
 absoluta o divina, 54, 55, 149
 relativa, 54
 Trascendentales. Véase Conversión
 humanos, 157-167
 mundano. Véase Ser del mundo
 Trascendentalidad, 37, 68 (orden, carácter
 trascendental, etc), 52, 55, 58, 63, 68, 95,
 151, 161, 165.
 Trasparencia, trasparer, trasparente, 23,
 37-40, 85, 151-153, 159, 177. Véase
 Intelección, Entender, Espíritu, Luz en el
 medio, Noticia.
 Tú, 8?, 10?, 12?, 34, 49, 65, 84, 174, 181. *nt*
 Lema
 Unamuno, M., 120
 Unidad
 -idéntica o de Dios. Véase Identidad
 -inidéntica:
 del mundo, 36, 135, 139, 141, 146.
 Véase Universio, Vida orgánica.

- del hombre:
 en el ser:
 inidéntica, compleja, sistémica,
 problemática, 125-129, 136, 166, 180
 del entender 24, 36, 59, 41. Véase
- Entender
 del amar. Véase Amor.
 de cuerpo-alma, 73, 136-141. Véase
- Expresión.
 grados de u.: 127, 168, 177. Véase
 Autotrascendimiento, Libertad.
 inicial o dotacional, 52, 55, 62, 127,
 162, 164-168, 170, 177, 180, 181.
 ejercida. Véase integración
 integral, 127, 164, 167, 168, 175,
 177
 en el saber, 15, 29-31, 80, 82
 en el ser y saber. Véase Congruencia
 u. incongruente, 167
 u. congruente, 180
- Universio*, 133, 134, 143-147. Véase
 Evolución, Esencia del mundo.
- Verdad. 11?, 30, 32, 47, 48, 49, 54, 72, 76,
 79, 92, 112, 113, 176, 180. Véase
 Congruencia, Destino, Filosofía,
 Llamada destinal, Dios.
 -trascendental, 8?, 11?, 12?, 13?, 15?,
 16?, 54, 72, 78, 155, 176, 180
 -predicamental o verdadero, 11?, 27, 29,
 33, 47, 48, 49, 50, 75, 85, 135.
 -pretensión de v., 11?, 47, 91, 148.
- Vicente Arregui, J., 45, 68.
- Vida (en sentido existencial humano) 9?, 50,
 59, 66, 72, 73, 79, 99, 123, 125, 171, 178,
 180.
 - v. orgánica. Véase Ser(es) vivo(s),
 Organismos.
- noción:
 tener tiempo propio, 20. Véase
 Crecimiento
 (según operaciones) tricausalidad, 63,
 130
 (según elemento) coordinación unitaria
 de informaciones, 133
 operaciones, 18-23:
 crecimiento. Véase Crecimiento.
 reproducción. Véase Reproducción,
 Código genético, Sexualidad.
 plenificación o nutrición: fin de la v.
 orgánica. Véase Nutrición.
- elemento. Véase Información, Potencia
 formal
- unidad, 20, 130, 145-146
 específica. Véase Especie
 individual. Véase Individuo
 holística. Véase *Holon*, Ecología,
 Potencia eficiente, *Universio*.
- grados:
 protozoica, 21
 vegetativa, 18, 20-21, 72
 sensitiva (Seres vivos superiores, 22;
 mamíferos superiores, 105). Véase
 Sensibilidad.
- racional. Véase Alma, Conciencia,
 Conocimiento, Expresión, Iluminación
 Luz.
 la vida es el ser para los vivientes, 24,
 138
 la vida es acto, 24, 138
 v. social, 109, 147
- espiritual. Véase Espíritu, Vivir humano.
 noción:
 crecimiento libre, 23-41. Véase
 Crecimiento, Libertad.
 el acto del entendimiento es vida, 24.
 Véase Intelección
 potenciación de la vida orgánica 146.
 Véase Cuerpo
 elevación de la vida racional Véase,
 Elevación, Ser-con, Trasparencia,
 Tener.
- divina o irrestricta, 25, 41, 138, 149, 150,
 165.
- Vinculación(es), vinculado, 14?, 56, 63, 67,
 95, 100, 101, 102, 109, 118-119, 123,
 125, 127, 171, 176-178, 180
 -noción, 127
 - v. extrínsecas, 127
 - v. intrínsecas, 127:
 naturales, 128:
 alma-cuerpo, 129-141. Véase Expresión
 hombre-mundo, 141-145
 hombre-hombre, 145-148
 destinal, a lo irrestricto, metavinculación,
 118, 128, 148-159, 178, 180
 unidad de las v. 159-168.
- Vinculante, 66, 117-119, 149-150, 154, 155,
 180. Véase Llamada destinal.
- Visnú, 70, 87-89, 91
- Vivir humano 50, 55, 59, 66, 90, 94, 99, 101,
 112, 153, 155, 165, 180.
- Voluntad, 10?, 11?, 13?, 28, 29, 31, 59, 65,
 73, 75-78, 81-85, 86, 98, 108, 119, 122,
 158, 160-162, 177

- ut natura*, 118, 161
ut ratio, 118, 161.
 de poder, 83, 84, 86.
 de vivir, 83.
- Wax, M. and R., 48.
 Whitehead, A. N., 111.
 Wittgenstein, L., 112.
- Yo, 10?, 12?, 28, 29, 34, 70-115, 166, 173, 179
 humano:
 -como alma, 71-72, 123
 -como (auto)conciencia, 74-81, 123. Véase Autogénesis, Identidad, Mismidad.
 yo empírico o pensado, 78, 79
 inconsciente, 87
 yo quiero, 9?, 28, 75, 76, 80, 81, 84
 yo pienso, 8?, 28, 29, 80, 84
- como persona o supraobjetivo, 13?, 49, 72, 73, 81, 86, 123
 el yo pensado no piensa, 49, 50
 historicidad o autonarración, 89-92.
 Véase Manifestaciones, Complejidad, Reversibilidad, Contradicción.
 el yo es libertad, 92, 95, 120, 122
 el yo es la forma más alta de libertad-
 de, 124-125.
 el yo es mi esencia, *ibid.*
- yo absoluto o divino, 29, 82
- Zubiri, X., 53, 58, 62, 149-150.