

LEONARDO POLO

## LO RADICAL Y LA LIBERTAD

Edición, prólogo y notas de Rafael Corazón

*Cuadernos de Anuario Filosófico*

CUADERNOS DE ANUARIO FILOSÓFICO • SERIE UNIVERSITARIA

Angel Luis González

DIRECTOR

Rubén Pereda

SECRETARIO

ISSN 1137-2176

Depósito Legal: NA xxxx -xxxx

Pamplona

Nº 179: Leonardo Polo, *Lo radical y la libertad*.

Edición, prólogo y notas de Rafael Corazón

© 2005. Leonardo Polo.

**Redacción, administración y petición de ejemplares**

CUADERNOS DE ANUARIO FILOSÓFICO

Departamento de Filosofía

Universidad de Navarra

31080 Pamplona (Spain)

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

E-mail: [cuadernos@unav.es](mailto:cuadernos@unav.es)

Teléfono: 948 42 56 00 (ext. 2316)

Fax: 948 42 56 36

SERVICIO DE PUBLICACIONES DE LA UNIVERSIDAD DE NAVARRA. S.A.

EUROGRAF. S.L. Polígono industrial. Calle O, nº 31. Mutilva Baja. Navarra

## ÍNDICE

PRÓLOGO (Rafael Corazón) .....	5
INTRODUCCIÓN.....	9
EL RADICAL MODERNO .....	11
EL RADICAL CLÁSICO .....	33
EL RADICAL CRISTIANO.....	57



## PRÓLOGO

El escrito recogido en este volumen –*Lo radical y la libertad*– es un resumen de los apuntes de unas clases que, con el título genérico de *Reflexiones sobre la libertad*, Leonardo Polo impartió en la Universidad Panamericana de México el año 1990. Como puede verse, el título con el que aparece este texto se ajusta al contenido del curso impartido. El tema es la libertad, pero enfocada desde el punto de vista de la historia del pensamiento, a partir de lo que, en cada época, se ha considerado como lo radical en el hombre. La libertad se estudia, podría decirse, teniendo en cuenta las diversas antropologías: qué ha dado de sí cada una de ellas respecto de la libertad humana.

En algunos artículos publicados –especialmente en *La radicalidad de la persona*, incluido en *La persona humana y su crecimiento*, 2ª ed. Eunsa, Pamplona 1999– Polo trata explícitamente sobre las concepciones de lo radical que, a lo largo de la historia, han centrado tanto el estudio de la realidad –la metafísica–, como del hombre –la antropología–. Ahora, en este curso, hace ver cómo se ha entendido la libertad desde cada uno de ellos. Podría interpretarse, por eso, que la relación entre lo radical y la libertad es sólo colateral, adjetiva. No es así, pues en la antropología trascendental que Polo propone, la libertad es un trascendental personal, o dicho de otro modo, la libertad y la persona coinciden. Aquí, por tanto, se contiene un desarrollo importante, no realizado antes, de la antropología poliana a partir de la libertad trascendental.

La tesis central es que, tanto el pensamiento clásico como el moderno, entienden la libertad esencial en alguna de sus vertientes –libertad pragmática y libertad moral–, pero ninguna ha descubierto el sentido radical de la libertad, que sólo aparece con el cristianismo.

Aunque muchas ideas contenidas en este curso hayan sido tratadas anteriormente, la novedad está en el enfoque y la unidad que ahora reciben al ilustrar un trascendental personal que, según Polo, “puede entenderse como la actividad que anima la búsqueda, porque tanto la búsqueda de réplica como la búsqueda de aceptación son activamente libres” (*Antropología trascendental*, I, 2ª ed., Eunsa, Pamplona, 226).

Polo distingue tres grandes épocas y, por tanto, tres radicales: el clásico, el moderno y el cristiano. El primero es el acto entendido como actualidad, el segundo lo que él llama el “principio del resultado” y el cristiano la persona. Desde su punto de vista los tres son ciertos, pero como no pueden ser igualmente radicales –lo verdaderamente radical no puede ser múltiple–, se tratará de orde-

narlos y hacerlos compatibles entre sí, o sea, jerarquizarlos. Esto hace que el orden de la exposición se altere: no será un orden histórico sino jerárquico.

El radical moderno –el “principio del resultado”- tiene sus antecedentes en un error teológico, en una herejía del cristianismo. El pesimismo antropológico protestante, el supuesto de que la naturaleza humana está corrompida y no puede ser sanada, es el sustrato en el que ha germinado la idea de que el hombre es una nada que ha de llenarse de contenido si quiere llegar a ser algo, o lo que es lo mismo, salvarse a sí mismo.

¿Qué libertad se prima desde este planteamiento? Necesariamente la libertad pragmática: el hombre es el producto de sí mismo. Esto significa que de entrada es nada, pura indeterminación, vacío. Así surge la concepción de la libertad como espontaneidad y autonomía. Sin embargo, aunque la capacidad de producir es innegable, la libertad no puede residir en la nada. Además de reducir al hombre a un ser necesitante, pura miseria en su origen, esta antropología olvida que el producto es obra del hombre y que la persona está destinada a trascenderse.

El afán de dominar, de poseer la naturaleza, incluida la naturaleza humana, de controlar el mundo, ha llevado a sustituir la verdad por la certeza. Se busca la seguridad en lo que el hombre tiene de temporal y contingente. Lo que el hombre llegue a ser deberá ser su propia obra. De ahí el nombre de “principio del resultado”. La consecuencia, que sufrimos a diario, es la disgregación de lo radical en la diversidad de productos, sin que sea posible armonizarlos: racionalismo, economicismo, politicismo, moralismo, etc., se superponen dando lugar a una situación de caos y confusión, de desorden, que ha precipitado en el descontrol de los medios, que se han transformado en fines a los que se subordina, como medio a su servicio, el propio hombre. Por eso, a pesar del triunfo de la técnica, se ha extendido una conciencia de crisis generalizada. Heidegger, el existencialismo, Husserl, la Escuela de Frankfurt..., son ejemplos concretos de teorías críticas sobre la modernidad. En la práctica esta situación, que lleva a renunciar a metas altas y a largo plazo, se manifiesta en el tedio, el hedonismo, la codicia y la corrupción a gran escala, así como en no valorar la virtud de la fidelidad, la capacidad de amar más, de *querer-querer-más*. En resumen, a perder lo que, con una terminología sugerente, Polo llama la “nostalgia de futuro”.

En el pensamiento griego la naturaleza tiene consistencia propia: el fundamento asiste en presente y la dota de estabilidad y fijeza; pero también el hombre posee, gracias al conocimiento, esa misma fijeza y consistencia. La coordinación entre ambos “en sí”, su unidad, dio origen, en Aristóteles, a la noción de acto. El acto de conocer presenta en presente, es actual, y en él lo conocido se hace uno con el intelecto. Lo radical humano se sitúa, por eso, en la actualidad, en el conocimiento, gracias al cual el hombre puede conducir su propia vida y crecer como hombre.

Con esta antropología de base, la libertad que se destaca es la libertad moral: la perfección intrínseca, la adquisición de virtudes y el logro de la armonía interior. Como los actos lo son del hombre, están en sus manos, la libertad se entiende como *causa sui*, en el sentido de *causa sibi*. La ética utilitarista moderna, que no valora más que el resultado, no tenía cabida en Grecia. Lo decisivo era, en cambio, ser hombre en los propios actos, crecer como hombre, ser lo que se es por naturaleza.

Aquí el futuro no se desfuturiza, puesto que siempre es posible ir a más, pero en cambio no se valora la libertad pragmática que, por el contrario, se ve como una ingerencia en un dominio ajeno -la naturaleza-, propio de los dioses, pues el hombre es *causa sui* pero no del mundo. Olvida, pues, que producir también da lugar a hábitos morales, más aún, que la coordinación y jerarquización del trabajo y de los productos depende de ellos. Por eso este radical compromete el valor de la ética que defiende: al separar la *praxis* y la *poiesis* -el *facere* y el *agere*-, la producción y la organización del trabajo, la economía y la solidaridad carecen de una dimensión ética intrínseca; la valoración ética les viene de fuera, de su relación con la virtud de la justicia.

El radical cristiano es la persona. En él se armonizan el *facere* y el *agere* y la libertad se abre a la trascendencia, a otras personas y en último término a Dios. Trascenderse es destinarse efusivamente. De este modo los dos radicales anteriores pueden asumirse y jerarquizarse sin renunciar a ellos: crecimiento y armonía interior, cultura, producción, esperanza, innovación y progreso, constituyen el don que la persona hace de sí misma y, por ella, del mundo.

La libertad queda caracterizada como comienzo sin antecedentes, sin condiciones previas (criatura), un discontinuo de comienzos libres, novedad. No se trata ya del dominio sobre los propios actos -y menos aún sobre los productos-, sino de la capacidad de destinarse, de trascenderse, de donarse efusivamente. La persona humana sólo depende del Creador -aunque esté situada en la historia y sus posibilidades factivas sean finitas-, dependencia que no sólo no le resta libertad sino que es su origen, pues es libre y debe manifestarse en la constitución -esencial- del don que ha de darle como agradecimiento al don que ella misma es. Se comprende así que entender la libertad como autonomía, independencia, indeterminación, etc., es anularla, porque aísla a la persona y la condena a la soledad, a la nada. En cambio, como incoación, como recomienzo que siempre quiere más, que se autotrasciende y destina, se abre al futuro sin desfuturizarlo.

Por otro lado, el respeto a la libertad de los demás lleva consigo, en la sociedad, la necesidad de compartir el poder y la información, para que pueda organizarse sin tiranías, lo que supondría el fin de la convivencia; en definitiva, el principio de subsidiariedad -el respeto a la libertad de las personas y los grupos sociales-, se manifiesta no como un límite a la libertad, sino como una de sus manifestaciones más importantes en el plano de la coexistencia con los demás.

Quizás pocas veces se ha propuesto una visión tan positiva, tan provocativa y tan entusiasta de la libertad; quizás porque nunca se la ha considerado en su radicalidad, o sea, como un trascendental personal, como el ser, el co-ser de la persona.

Rafael Corazón

## INTRODUCCIÓN

La libertad es una característica del ser humano, una dimensión extraordinariamente alta e incluso, diríamos, extraordinariamente diferencial. Si consideramos el resto de la realidad de este universo, el único que es libre es el hombre. Por otra parte, también es claro que aunque muchos aspectos de la libertad humana han sido averiguados, investigados, tratados, a lo largo de la historia del pensamiento, también en la práctica, a lo largo de la historia de la humanidad han sido conculcados, ha habido esclavos, regímenes políticos absolutistas o totalitarios y, por otra parte, tampoco el ser humano es siempre fiel a su libertad: muchas veces se esclaviza a sí mismo o se limita, se acepta o lleva a cabo su condición de ser humano de una manera limitada. En suma, se trata de un asunto que tiene un alto interés teórico y una importancia práctica enorme.

También hay que tener en cuenta que la teoría y la práctica están muy unidas, porque una mala teoría da lugar a una mala práctica, y a veces las malas prácticas oscurecen la teoría. De manera que tener una clara noción de la libertad humana es tarea importante, pero también es difícil.

Entre los varios procedimientos para afrontar el asunto podríamos acudir a la historia. Quizá sea una manera más interesante desde el punto de vista de la formación filosófica y hay que tenerlo en cuenta; el filósofo necesita conocer la historia de la filosofía.

El modo de afrontar esto históricamente puede ser el siguiente. Sostengo la tesis de que la libertad es una noción trascendental. Eso no quiere decir que la libertad sea solamente trascendental, o que el hombre la ejerza sólo en sentido trascendental; la libertad se comunica a dimensiones del ser humano que no son trascendentales. Por ejemplo la libertad de elección de suyo no lo es; elegir entre viajar en automóvil o en avión es un ejercicio de la libertad, pero no es trascendental. Ahí el hombre se juega poco, no pone todo su ser. Pero radicalmente, la libertad es trascendental y eso significa que es una dimensión del ser humano que es personal. El hombre es persona. Por tanto, la noción más radical y más alta de la libertad, la libertad por antonomasia, es la libertad personal. Pero el hombre no tiene sólo libertad personal, sino que puede ejercer la libertad en ámbitos más reducidos o de menos relevancia.

La comprensión de la libertad y la manera como se propugna o como se intenta practicar, el alcance que se le concede, depende de cómo se entienda lo radical en el hombre y esto nos lleva directamente a la historia del pensamiento humano, más incluso que a la historia de la filosofía, porque aquí interviene

también la teología y otras dimensiones culturales. La radicalidad humana no se ha entendido siempre del mismo modo. En lo que respecta a Occidente, puede decirse que ha habido tres versiones de lo radical humano. Y esas versiones admiten variantes, pero en definitiva son tres: el radical clásico, el radical cristiano (lo radical en el hombre como es descubierto en el cristianismo) y el radical moderno. Según esas tres maneras de enfocar o de acentuar lo más importante en el hombre, lo más alto, lo realmente decisivo (la palabra decisivo tiene que ver con la libertad) surgen estos tres enfoques de lo radical. En principio no es falso ninguno. Evidentemente el cristiano es verdadero, pero los otros dos también, pero hay que verlos como compatibles. Reitero la afirmación de que los tres son verdaderos, no sólo el cristiano, sino que lo que han acentuado los clásicos y los modernos son dimensiones ciertas, aunque si son diversas, y ciertamente lo son, hay que ver cómo se coordinan, habrá que encontrar su compatibilidad. Ahora bien, siempre que se procede a una ordenación o se establece una compatibilidad entre visiones de lo radical en el hombre que son distintas, es precisa una jerarquización. Para que visiones de lo radical, si son distintas, sean compatibles, es menester que una sea más radical que otra. Hay que ordenarlas, hay que verlas como compatibles: ver en qué se distinguen y cómo se puede tener en cuenta a todas; pero como se trata de visiones de lo radical, estrictamente las tres no pueden ser radicales, una será estrictamente radical y las otras serán también importantes, pero no estrictamente radicales. Así es como se pueden compatibilizar.

Lo mejor sería empezar con la interpretación moderna de la libertad, que tiene que ver con cómo se interpreta lo radical humano en la edad moderna. Quizá, aunque sea la última, sea la que tenemos más cerca o la que está en el ambiente, la que influye o ha influido más en estos siglos. Por tanto, aunque es el radical más impropriadamente tal, no es incorrecto, las dimensiones que saca a luz no son falsas, son reales, pero no es radical sino que deriva del radical cristiano y hay que compatibilizarlo con el radical clásico, porque de lo contrario el radical moderno se queda en el aire. Voy a empezar intentando describir el radical moderno, cómo se entiende la libertad en esta manera de entender lo radical en el hombre.

## EL RADICAL MODERNO

El radical moderno se puede llamar el “principio del resultado”. Lo radical en el hombre es el resultado. A primera vista puede parecer extraño, pero no lo es tanto. El principio del resultado viene porque uno de los pensadores más importantes de la edad moderna emplea esta palabra –resultado-, concretamente Hegel. Hegel dice que el Absoluto es el resultado (frase que también puede resultar enigmática, pero no lo es). ¿Qué se destaca cuando se dice esto, en dónde se detiene la atención? Cuando se dice que el Absoluto es el resultado se destaca una dimensión importante, a saber, que el hombre es un ser capaz de producir o como se dice ahora, de innovar y de crear. Este carácter creativo del que hoy se habla, incluso en el orden económico y empresarial, la innovación, la creación, el diseño, en fin, todas estas cosas que aparecen en torno a las nuevas formas de organización empresarial que existen en los países más punteros, no hacen sino acentuar que el hombre es un ser que produce. No simplemente un ser que actúa, que se mueve, un ser que se conduce, o se comporta, como hace un animal. El animal no produce, no hay resultados de su acción atribuibles a esa acción que sean suficientemente entitativos, reales. La capacidad productiva del hombre es patente y en estos momentos vivimos en un mundo suscitado por la actividad humana. En gran parte en esto se distingue una cultura agraria de una cultura urbana: en la ciudad casi todo es producto humano. A todo esto se le llama técnica, o se habla del hombre como *homo faber*: la cultura, el arte, pues el arte en sentido moderno es producción. También en el planteamiento político es característico del pensamiento moderno la interpretación de la organización del Estado como resultado. Es el planteamiento de Hobbes en el *Leviathan*: el Estado es consecuencia de un contrato humano, el Estado no existe si los hombres no se ponen de acuerdo, el Estado es una creación humana. Hobbes, que es nominalista, dice que el Estado no es real, es una creación humana, una ficción (ficción viene de *finjo* y no significa solamente fingir, sino hacer, aunque aquello que se haga no sea enteramente real sino que puede ser un símbolo, etc.).

La tecnología, la política, el arte, el mismo progreso del ser humano, de cada uno, también se ve en términos de resultado. La ética moderna en gran parte es consecuencialista: las consecuencias determinan el valor ético de las acciones. Es evidente que esto es fijarse también en los resultados. La pedagogía, es decir, la idea tan típica del pensamiento romántico alemán, la idea de formación, se entiende de un modo artístico: el hombre es producto de sí mismo. Nietzsche dice también algo parecido cuando considera que la metafísica es metafísica del

artista, la metafísica que se hace con un martillo: la producción del superhombre. En el tercer libro de *Así habló Zaratustra* dice: Dios no existe porque no lo podemos producir, en cambio al superhombre sí lo podemos producir, por tanto debemos apuntar al superhombre. La filosofía nietzscheana es una filosofía de la producción, una filosofía del resultado. El vitalismo de Nietzsche no es evolucionismo simplemente, la historia de la formación de la vida es historia de la producción y en este orden también está la voluntad de poder.

En Kant también es central la noción de producción. La prioridad espontánea del pensamiento es productora de objeto y el objeto es el resultado; lo pensado es el resultado. En el pragmatismo también aparece. El pragmatismo es una escuela de filósofos modernos en los que el tema del resultado también es notable. Y en el marxismo está expuesto de un modo completamente desnudo, hasta tal punto el resultado es lo primario, lo radical; si a un hombre se le priva de los resultados de su actividad queda en una situación de pura miseria, un puro miserable. La noción de alienación tal como la utiliza Marx exige que lo radical en el hombre sea el resultado. Si la alienación es lo peor que le puede pasar a un ser humano, tiene ese carácter de desgracia total, depende de la producción: uno es alienado de lo que ha producido: expropiación. Otras muchas nociones que aparecen en Marx, por ejemplo la noción de proletario, tampoco es concebible más que en la interpretación del hombre como productor. El producto es lo verdaderamente importante, aquello sin lo cual el hombre no es hombre, no llega a ser hombre. Lo humano está condensado en el producto, lo humano no es algo antecedente, no es una naturaleza, lo humano es lo producido, lo terminal, el resultado. Por tanto, el principio del resultado es la visión moderna de lo radical.

Insisto que en cualquier rama del saber se advierte que el principio del resultado va teniendo más relevancia; se considera que el hombre es el resultado de su actividad y si se le quita su actividad no queda nada. El hombre es susceptible de un estado de miseria absoluta porque lo humano está en el resultado. Todo el valor -estas filosofías son filosofías del valor, la misma filosofía de Nietzsche es una filosofía del valor, *Más allá del bien y del mal* es una forma equivocada de hablar del valor- está en la producción en tanto que ahí es donde el hombre se puede contemplar y solamente ahí.

Esta visión de lo radical, si se la toma aislada, si se la considera separada o rechazando, excluyendo los otros radicales, el clásico y el cristiano, da lugar a la interpretación del punto de arranque...: el dinamismo humano, que no es el hombre porque el hombre es el producto, es la indeterminación, el vacío. El hombre considerado *a priori* está vacío. Al desplegar su dinamismo, entonces logra contenido y esos contenidos son justamente lo humano, lo verdaderamente radical, porque el punto de arranque está vacío, es indeterminado. También lo dice Hegel: el comienzo es la indeterminación del ser y ser es indeterminación; como es sabido, así empieza la *Ciencia de la lógica*. En Sartre está la misma

idea: ¿qué es la libertad? La nada, *L'Être et le néant*. Pero si esa nada se despliega, de ahí arranca un dinamismo productivo, ese vacío se llena. Por tanto, el valor que tiene el producto se corresponde con lo que Hegel llama la recuperación: el producto es importante porque llena el vacío inicial, pero solamente lo llena si es apropiado; por eso dice Marx que si al hombre se le expropia se queda en situación de pura miseria. Con otros términos se podría decir que en su arranque el hombre es un puro necesitar, un ser necesitante: el hombre de entrada necesita. Necesita de tal manera que solamente tiene suficiencia como hombre en la medida en que recupera. ¿Pero recupera qué? Sus productos. De aquí surge la idea de que la libertad es indeterminación.

La interpretación de la libertad como indeterminación es la que corresponde con esta manera de entender al hombre: lo radical es el resultado. Como es una indeterminación, en definitiva está abierta a cualquier cosa. Una libertad como indeterminación es capaz de todo en términos de libertad, y su determinación no viene más que del producto, de lo que se ha realizado como consecuencia del despliegue dinámico. Para un clásico esto sería una petición de principio: ¿cómo es posible que del vacío salga un contenido?, ¿cómo es posible que lo radical en el hombre sea el producto? Eso que he producido debe tener un antecedente que sea su causa y como la causa es anterior al efecto, esa sería la interpretación causalista de la producción y del producto. Pero a mi modo de ver, causar y producir no son lo mismo. Precisamente por esto este radical no es falso. Si dijéramos: se está admitiendo que el hombre hace algo, pero lo hace creándolo *ex novo* desde un vacío absoluto, que hay un efecto superior a la causa, sería un absurdo. El radical clásico que admite que la naturaleza humana no es un vacío, sino que lo radical está en el hombre y no en el resultado, sería incompatible. Es decir, si tiene razón uno, el otro no. Desde el radical clásico sólo se puede refutar al moderno porque si hay producto tiene que haber un antecedente tan importante como el producto, porque de otro modo sale del vacío. Ahí falta explicación, tenemos un déficit explicativo desde un planteamiento causal, porque no hay efecto sin causa y el efecto tiene que estar precontenido en la causa.

Cuando se refuta de esta manera al radical moderno se malinterpreta la producción, porque producir no es causar, es algo distinto. Si dijéramos que lo único que vale es un pensamiento causalista, entonces el radical moderno es falso, ya que en modo alguno el resultado puede ser lo radical. Pero si distinguimos producir y causar, si no reducimos producir a causar, entonces hay que decir que no cabe duda de que el hombre tiene necesidades y hay que tener en cuenta las necesidades humanas. Aunque el hombre no sea una pura indeterminación, tiene necesidades, y si no produjera se moriría. Pero a la vez hay que decir que el producto no es simplemente efecto, porque la causa no necesita al efecto. Lo característico de la causa es no necesitar efecto. La realidad de la causa no de-

pende de la realidad del efecto, puesto que es anterior, y como anterior es suficiente y el efecto es derivado. Es evidente que el efecto está precontenido en la causa y no es necesitado por la causa porque forma parte de ella, aunque no esté destacado.

Cuando se trata de productos esto no es aplicable: no hay tal autosuficiencia del hombre respecto de sus productos porque entonces serían efectos, no productos. Por otra parte, también es claro (estoy haciendo de abogado del radical moderno, porque no puede apoyarse solamente en la idea de necesidad; el hombre produce mucho más que lo que necesita y produce no sólo en atención a la necesidad) que si el hombre fuese una causa y todo lo que hiciera después no fuese más que un despliegue de lo que está en la causa, entonces el hombre no podría encontrar nada nuevo, no podría ser inventor. El invento dejaría de serlo en el mismo momento en que ya estuviese precontenido en una situación anterior; pero el invento es una novedad o no es un invento.

Si la causa es superior al efecto, el hombre no inventaría nada, en la vida humana no podría tener lugar la novedad, el hombre no podría descubrir nada. Estaríamos en una situación parecida a lo que le sucede a la mónada de Leibniz: el despliegue dinámico de la mónada es el despliegue analítico del contenido de la mónada. Eso quiere decir que en el despliegue analítico de la mónada, de la existencia de la mónada, la mónada no encuentra nada nuevo, ya estaba todo ahí. No puede ser así, no habría manera de explicar entonces por qué ha hecho falta tan larga historia para producir cada vez más. ¿Por qué el automóvil, el motor de explosión, no se inventó en el siglo V antes de Cristo si estaba precontenido? Pero es evidente que no solamente no está precontenido, sino que exige ser descubierto. La temporalidad del hombre es así, el hombre en el tiempo tiene mucho de inventivo. Esto quiere decir que el hombre, como punto de partida, en su pura anterioridad antecedente, no es un ser terminado, sino un ser que a través de su propio despliegue operativo logra cosas que antes no existían, ni en él ni fuera de él. Es evidente que los aviones no salen de los árboles, salen de las fábricas humanas. No hay ningún árbol que dé aviones. Aristóteles decía: si en una mesa aparece una hoja, se deberá no a la mesa, sino a la madera que es la causa material<sup>1</sup>.

No es lo mismo producir que causar, no se pueden reducir. Al menos en el orden humano no se puede reducir la producción a la causación. En el orden divino no hay producción. Dios no produce ni tampoco causa, sino que crea *ex nihilo*. Pero en el caso del hombre la productividad es innegable, y la productividad implica novedad y, evidentemente, la idea de causa y efecto no es aplicable ahí.

---

<sup>1</sup> Cfr. ARISTÓTELES, *Física*, II, 1, 193 a 9-18.

Podríamos añadir otra observación. Cuando Aristóteles describe la prudencia pone de relieve una serie de dimensiones de esta virtud, el consejo, la circunspección (el mirar en torno), pero hay una característica de la prudencia que se expone pocas veces y es la capacidad de enfrentarse con lo imprevisto. Si ante lo imprevisto el hombre se desconcierta enteramente es que es imprudente. Esta capacidad humana de enfrentarse con lo imprevisto, con aquello de lo que no tiene ninguna experiencia y al consultar a sí mismo no encuentra su clave, es la *solertia* y es una dimensión de la prudencia<sup>2</sup>. El hombre que no sabe enfrentarse con lo inesperado, lo nuevo, lo que aparece por primera vez, se derrumba. Pues es evidente que en el proceso productivo humano tiene lugar lo inesperado. No es que el hombre se encuentre ante lo inesperado, sino que el hombre produce lo inesperado.

Para poner un ejemplo, en los programas de las computadoras siempre aparece algo que no estaba previsto por quien lo programó. Y sucede no porque uno no los utilice bien, sino porque su funcionamiento es tal que da más de sí de lo que previeron el ingeniero que lo construyó y el que diseñó el programa. Es evidente que la computadora es un producto humano y ahí acontece lo inesperado, es como si el computador fuese capaz de reorganizarse estructuralmente y dar una salida que no estaba prevista.

Desde el radical clásico hay que decir que la equivocación del radical moderno no está en que el hombre no produzca, no en que producir sea causal, sino en que lo inesperado puede ser entendido, que el hombre tiene capacidad para encontrar la verdad por primera vez. Pero eso es una capacidad humana, no un vacío humano, que exige que la naturaleza humana sea mucho más que una causa. El alma es en cierta medida todas las cosas (*psyché pos pánta*) dice Aristóteles<sup>3</sup>, ese *pos* es el conocimiento. Si el alma puede hacerse todas las cosas, el conocimiento no tiene carácter causal, porque si fuera causal no podría conocer más que lo que procede de él, por decirlo así. Pero el alma entitativamente no es todo, como realidad no es todo; cognoscitivamente sí, pero el conocimiento no es causal, es inventivo. Consultando al ser del alma no es como el alma es todas las cosas, sino abriéndose a lo distinto de ella. Si el conocimiento es esta apertura según la cual se va más allá de la pura consistencia óptica, entonces es evidente que ahí no se puede hablar de causación, pero tampoco de producción. Es evidente la capacidad humana de encontrarse con lo inesperado y no desconcertarse sino de entenderlo.

No es adecuado, por tanto, refutar la noción de productividad en función de un pensamiento causalista. Es decir, hay algo en el hombre que si nos limitára-

---

<sup>2</sup> Cfr. *Ética a Nicómaco*, VI, 5, 1140 a 22-1140 b; *Ética a Eudemo*, VIII, 1, 1246 a 25-1246 b.

<sup>3</sup> *De Anima*, III, 8, 431 b 21.

mos a entenderlo causalmente no lo averiguaríamos y es puesto de manifiesto cuando se acentúa el radical moderno: la productividad humana. Ahora hay que decir qué descubrieron los clásicos que pueda enlazar con la productividad y es compatible con ella. Pero, insisto, considerar que son dos interpretaciones del hombre incompatibles es un error argumentativo del modelo causalista. El modelo causalista no es muy adecuado para explicar la acción humana. En efecto, la noción de producción no agota la dinámica humana. Tampoco la noción de producción alcanza lo que ocurre cuando el hombre actúa. ¿Qué significa que el hombre es agente y cómo actúa el hombre?, ¿causando?, ¿produciendo desde la indeterminación? La equivocación del radical moderno es creer que es un radical completo, porque en ese caso hay que sentar que la antecedencia humana es el puro necesitar, la pura indeterminación, y la libertad no es más que indeterminación o la nada, como dice Sartre.

Sacar a relucir que el hombre es productivo, sacar a relucir la productividad humana, es arrojar una luz sobre el ser humano como ser activo con las peculiaridades que tiene la productividad humana y que tienen que ver con la libertad. Hay que sostener que el radical moderno aislado es insuficiente, es decir, que tiene que apelar a una noción complementaria, pero lo que tiene de malo es aislarlo, olvidarse de los otros radicales. Que el radical moderno acentúa la importancia de la productividad humana es innegable y hoy hay que decirlo, porque el radical moderno, en estos momentos, está en crisis. Que esté en crisis se debe a que si se quiere funcionar sólo con él se hace insuficiente, pero no por eso hay que renunciar a él. La crisis no puede querer decir que se han equivocado los modernos y, consecuentemente, caer en una situación de escepticismo. Hay que decir por qué el radical moderno podía caer en crisis, como ha caído y dar razón del porqué de esa crisis.

La crisis del radical moderno del hombre, que se suele llamar la postmodernidad, expresa una desconfianza, un abandono de los proyectos modernos; esa situación, en definitiva, obedece a lo siguiente: que el absoluto es el resultado, o que hay que destacar la productividad del hombre y cifrarla no en la producción sino en lo producido; esto tiene un problema latente, interno, que se ha ido agigantando, y es que las distintas líneas dinámicas de actividad humana por las que se puede producir, se desunen, pueden caer en una disgregación y eso es lo que ha ocurrido. ¿Por qué? Porque lo que le falta al radical moderno es coherencia interna. Es evidente que en la medida en que el hombre produce y produce cada vez más, se encuentra en un mundo cada vez más complejo. Pero esa complejidad no es unitaria, es una complejidad a la que le falta coordinación porque como los resultados son distintos, tenemos una disgregación interna. Es decir, la disgregación es lo que tiene de insuficiente el radical moderno cuando se olvidan los otros radicales.

La productividad de la Edad Moderna, lo que se llama el progreso, ha ido a parar a una situación en que las distintas líneas de desarrollo de la productividad humana se separan unas de las otras y no se coordinan bien entre sí, pues no se tiene ningún criterio para esa coordinación porque como el antecedente es el vacío, desde la indeterminación es imposible. La producción humana no se entiende bien con la noción de 'causa-efecto', pero tampoco con la idea de que la antecendencia es el vacío, porque aunque la antecendencia humana no sea causa, que daría lugar a efectos, no a productos, sí que tendría que ser el criterio de armonización, de coordinación de los distintos logros humanos. Pero lo que ha pasado en la Edad Moderna es una situación de desintegración en la que las distintas líneas de progreso con las que esa libertad indeterminada se ha querido realizar, se han diversificado y su confluencia se ha hecho problemática.

Cuando se acentúa la productividad en una dimensión aparece el economismo. Cuando se acentúa en otra dimensión, el racionalismo. Cuando se acentúa en otra dimensión resulta el moralismo moderno, el eticismo. Cuando se acentúa otra, el politicismo. Todo eso para el moderno son productos. La sociedad es producto también, surge por contrato...; vivimos en un mundo técnico, la política, la razón, todo son dimensiones productivas. Pues bien, en la confluencia de todas esas interpretaciones productivistas se da una discordancia, es decir, en vez de ayudarse unas a otras, se estorban y se desnaturalizan. Esta es la situación en la que estamos y por eso no se sabe qué hacer y entra en crisis el mismo radical. Pero la culpa la tiene el haberlo aislado, ésa es la razón por la que se ha entrado en crisis. Para algunos el absoluto, el resultado, es la política. Para otros la economía. Para otros, la razón. Para otros es la ética. ¿Qué pasa? Se ha partido, se ha dividido. ¿Qué es lo verdaderamente importante en la productividad, lo político, lo económico, lo ético? Si lo más importante es lo económico, lo es a costa de lo político y de lo ético. Si es lo político, lo es a costa de lo económico y de lo ético. La confluencia de los distintos factores de un mundo construido, inventado, producido, que es enormemente complejo, y cada vez más complejo, es una confluencia problemática: cada uno de los factores entra en colisión con los otros y aparecen situaciones enormemente problemáticas que no se sabe cómo afrontar. Ahora lo inédito, aquello a lo que habría que aplicar la prudencia, la *solertia*, es lo problemático, la agudización de lo problemático, de lo problemático en la funcionalidad, en la coordinación de todos estos factores. El resultado como absoluto se ha disgregado en una serie de resultados especializados y estamos empantanados en unos problemas que no sabemos resolver. Precisamente por eso hay quienes rechazan el radical moderno. Por ejemplo, los ecologistas radicales declaran que la tecnología no es procedente, pues destruimos el planeta; el hombre no es viable si seguimos con la tecnología. Los liberales, por su parte, afirman: fuera el Estado, puesto que el Estado estropea el mercado. Los políticos dicen: no, intervengo, porque el mercado solo tampoco es suficiente, pero al intervenir también creo caos. Entonces,

¿cómo coordinar todo eso? La verdad es que no sabemos cómo, porque, insisto, aunque el antecedente de la producción no sea causa, por lo menos debe ser el coordinador. Si el hombre no es causa de lo que produce, por lo menos debe ser el organizador de lo que produce.

Otra cuestión es que la noción causa-efecto no agota la consideración de lo verdaderamente importante desde el punto de vista de su principialidad, porque aparte de una causa eficiente, de una causa de efectos, también se puede decir que hay un principio ordenador, que es la causa final. Ordenar no es efectuar: la causa final no es la causa eficiente. La causa final no produce nada y como decían los modernos, Bacon de Verulamio por ejemplo, la causa final es una virgen, no engendra nada, es estéril<sup>4</sup>. Ese insulto a la causa final se ha pagado carísimo. Si todo lo ponemos en el resultado, tenemos el problema de que el resultado sólo es verdadero resultado si es coherente. Pero si se pone como antecedente el vacío, la indeterminación, ya no hay ningún criterio de ordenación; es patente que no lo hay.

En el supuesto de que todo esté en el resultado y el antecedente sea la indeterminación, no cabe la coordinación del resultado, a no ser que se produzca también la organización. Este es el último ensayo, la tecnoestructura, lo que Galbraith llama la tecnoestructura.

Ahora bien, la tecnoestructura no sirve para gobernar nada, es una organización que, por ser puro producto, se implanta sobre otros productos y al final es parásito de esos productos, se alimentará de ellos. Y al final aparece la corrupción; la tecnoestructura se corrompe por dentro, es la “mordida” inexorablemente. No la mordida mexicana, sino la mordida total, que es lo que ha pasado en la Unión Soviética. La Unión Soviética era un sistema tecnoestructural, la planificación central; al final, si no había paga extra, nadie se movía.

La insuficiencia de este radical no está en que sea falso, sino en que él solo no puede ser gobernado, no puede ser gestionado. Es evidente que no basta con que el hombre produzca, sino que tiene que gestionar su propio producir. Y gestionar su propio producir no puede ser producir otro producto, porque entonces no hay gestión. No es autosuficiente el resultado, y no lo es, no en términos de causa-efecto, sino en términos organizativos, en términos de complejidad gobernable. Estamos en una situación en la que no sabemos cómo gobernar la inmensa civilización tecnológica que hemos construido, y cuando lo intentamos siempre aparece una discordancia y todos se sorprenden, pero ocurre constantemente.

No me gustaría que esto terminara en una especie de marasmo, o debido a que el planteamiento moderno haya entrado en crisis, la gente más tradicional se

---

<sup>4</sup> Cfr. BACON, F., *Novum Organum*, II.

alegrara, porque de la desgracia ajena no se puede uno alegrar; además, esto no es ajeno, porque vivimos en esta sociedad en que han salido tantas espléndidas realizaciones humanas. Es evidente que las realizaciones no lo son todo, y quedarse sólo con esto tenía que terminar mal. Razón de más para buscar la compatibilidad con los otros radicales. Para terminar enunciaría alguna de las observaciones críticas que se hacen hoy y que se han generalizado. No sólo los ecologistas o gente que se automargina, el radicalismo musulmán, etc. No, no son sólo brotes, sino que hoy es casi una tónica. La crítica a la modernidad empezó hacia el año 20, con lo que se llamó *Kulturkrisis*, pero hoy se ha generalizado. La *Kulturkrisis* produjo una literatura irracionalista; en ese movimiento el autor más importante y más inteligente, el que propone algo nuevo, es Heidegger, que ya es una gran figura filosófica. Con el existencialismo, después de la segunda guerra mundial, aumentó la conciencia de que la cosa no funcionaba; una guerra de esas proporciones es indicativa de que la humanidad no sabe hacerse cargo de sus propias realizaciones. Pero últimamente esto se ha generalizado más. Recuérdese, por ejemplo, el último gran libro de Husserl, *La crisis de las ciencias europeas*, es claramente postmoderno y ahí ya hay una serie de argumentos contraponiendo la vida humana a la ciencia, el mundo de la vida a la ciencia. Si la vida humana se quiere plasmar de acuerdo con la ciencia, se pierden una gran cantidad de valores humanos, porque una de las dimensiones que habría que tener en cuenta, y que no son productos, son los sentimientos, la afectividad humana. Esa idea de que el hombre antes de la producción está vacío no es verdad, eso es lo que tiene de falso el principio del resultado. Lo muestra la importancia de la afectividad humana, que no es un producto. La afectividad humana es algo tan íntimo que casi es incomunicable.

Pero también hay otros pensadores que han insistido en el tema y son los autores epigonales de la escuela de Frankfurt; proceden de ahí, pero son críticos; propiamente ya no son frankfurtianos. Uno de los que ha sobresalido en los últimos tiempos es Habermas. Hay también otro autor, que considero que es más sólido, y es Karl Otto Apel. Estos autores recogen una serie de críticas que están en algunos planteamientos pragmatistas y de filósofos del lenguaje, en Wittgenstein, pues constituyen una especie de constelación y ahí confluyen muchas de las corrientes filosóficas de finales del siglo pasado y de este siglo<sup>5</sup>. El segundo Heidegger también está ahí presente, también es tenido en cuenta. Estos pensadores expresan el asunto de una manera muy radical. La primera crítica la dirigen al racionalismo: consideran que la ciencia moderna es enormemente problemática y extienden después esa crítica a las ideologías y a los sistemas políticos, a lo que se suele llamar la filosofía práctica. Esto lo expresan en libros voluminosos, pero el diagnóstico se podría resumir en lo que llaman el

---

<sup>5</sup> Se refiere a los siglos XIX y XX, pues este curso de doctorado es de 1990.

trilema del barón del Münchhausen, que es un personaje de la literatura alemana, mitad fanfarrón, que lleva consigo una cierta carga de ridículo<sup>6</sup>. Aunque el trilema tiene mucha dinamita, tal como lo expresan es un poco curioso. Ese trilema parece que lo formuló por primera vez un kantiano que se llama Fries hacia 1860, y éstos lo han retomado de una manera bastante plástica.

El trilema dice que el barón tiene que atravesar un lago para llegar a un castillo, a un gran objetivo, pero sólo cuenta con sus propios recursos. Entonces no hay más que tres posibilidades. La primera es que el barón pueda hacer pie, lo cual requeriría que el lago fuese poco profundo, pero el hecho es que el lago es profundo y este procedimiento no sirve. La segunda posibilidad es el procedimiento que empleó para salir de una fosa, según narra la literatura, que es tirarse de la coleta. Pero es evidente que no puede atravesar el lago tirándose de la coleta; el principio de inercia lo impide. Tercero, nadar. Pero es el caso que el barón no sabe nadar. De manera que el trilema dibuja tres alternativas, ninguna de las cuales es realizable. De esta forma metafórica se refieren a la situación de la ciencia y también esto tiene una aplicación práctica.

No poder hacer pié, poniéndolo en concepto, quiere decir carecer de fundamento. Esto es lo que le pasa a la ciencia moderna, no tiene fundamento. Acerca del fundamento no dice nada ni sabe nada y la ciencia surge por tradición, como dice Feyerabend<sup>7</sup>, o hay que cambiar de paradigma, como dice Kuhn<sup>8</sup>. ¿Cuál es el fundamento de la ciencia? No se sabe.

Tirarse de la coleta sería tener consistencia interna, ser sistemática. Si la ciencia, aunque no tuviese fundamento, constituyera un cuerpo de doctrina tal que todas las proposiciones o tesis científicas se apoyasen unas a otras, se coordinaran entre sí y constituyeran un sistema, sería suficiente. Pero la ciencia moderna carece de consistencia, y aquí utilizan el teorema de Gödel, según el cual no hay en aritmética un sistema formal consistente. La ciencia ni tiene fundamento ni es sistemática.

Nadar sería la discursividad. En el supuesto de que una teoría científica fallase, sea falsada como dicen los popperianos, saber nadar querría decir que de acuerdo con la racionalidad científica se supiera con qué teoría habría que sustituir o suplir aquella que había sido refutada o falsada. Pero la ciencia no lo tiene, es decir, cuando una teoría es falsada no se sabe con qué teoría se la tiene que suplir, no hay ninguna regla en el cuerpo científico que asegure su discursividad, lo único que cabe es que alguien suficientemente inteligente sustituya

---

<sup>6</sup> Cfr. BÜRGER, G. A., *La aventuras del barón de Münchhausen*, 1788.

<sup>7</sup> Cfr. FEYERABEND, P. K., *Contra el método: esquema de una teoría anarquista del conocimiento*, Ariel, Barcelona, 1974.

<sup>8</sup> Cfr. KUHN, T. S., *La estructura de las revoluciones científicas*, F.C.E., México-Madrid-Buenos Aires, 1975.

eso, pero eso ya no depende de la ciencia. Einstein es una generalización de algunos problemas que no se pueden resolver con la mecánica de Newton, pero de Newton no sale Einstein, no, eso depende de la genialidad de Einstein, pero eso es extracientífico, extralógico. Si la ciencia sigue después de las falsaciones de sus hipótesis es a base de que haya científicos, pero no por una interna legalidad de la ciencia. La ciencia no puede decir con qué teoría se sustituye la teoría que ha sido refutada. No, hay que inventar, descubrir esa nueva teoría y eso corre a cargo de una mente.

Si esto es así, la situación epistemológica de la ciencia es catastrófica. La ciencia moderna, que es un ingrediente de todo el progreso y con la cual se trata también de construir la sociedad moderna, según estos autores, es insuficiente: no tiene fundamento ni es sistemática ni razonable en el sentido de un discurso que pase de una cosa a otra (desde el punto de vista de la *dianoia*, que diría Aristóteles).

Pero eso mismo se podría decir de la práctica; ahí también se podría aplicar el trilema del barón de Münchhausen, porque el radical moderno será todo lo radical que se quiera, pero no es fundamento. ¿Y sobre qué fundamos la organización social? Tampoco, prácticamente, estamos en situación de consistencia sistemática sino al revés, en la situación que describía antes, en una complejidad disgregada. Y en lo que respecta a la discursividad, estamos ante esa falta de sistematicidad y por eso surgen las interferencias: cada proyecto choca con resistencias por parte de otros factores, y hay que abandonarlo porque hay que emplear la energía para resolver las dificultades que la falta de coherencia de los factores ha dado lugar. Hay que dedicarse a resolver dificultades y se pierde el objetivo. En la medida en que la discursividad práctica exige hacer una cosa después de otra, exige un conjunto de medios seriados, y eso también está estropeado por la falta de sistematicidad, porque la sociedad es una complejidad desintegrada. Esa complejidad no permite una racionalidad práctica discursiva, sino que hay que tomar especial atención a las interferencias, a las reacciones de los demás agentes, a los estorbos, a los inconvenientes, y todo eso hace olvidar el objetivo. Los únicos objetivos planteables son a corto plazo. Pero cuando se funciona a corto plazo se aumenta más la desorganización, porque el hombre que funciona a corto plazo rompe la continuidad de su vida, tiene una temporalidad rota; puesto que funciona siempre con objetivos a corto, se le rompe la vida en una serie de fases que carecen de articulación interna. Pero un hombre en estas condiciones suele hacerse hedonista. El que cree que no hay más que resultados a corto, se queda en objetivos de poca entidad. Esta es la crisis de la proyección ética social: crea hombres codiciosos, hombres que renuncian a los altos ideales, se conforman con lo inmediato y se olvidan de lo que ha pasado antes. Cuando se funciona en contabilidad con cuentas de resultados anuales, con balances anuales, se pueden cometer verdaderos desafueros, es decir, si se

prevé que ese año no se va a ganar nada, se disminuye la producción, se despide gente, y se olvida que quizá el año pasado se ganó mucho.

Es evidente que lo económico solo no funciona bien y tampoco lo político. El político también funciona a corto plazo, porque el gobierno en una democracia dura cuatro años, y la mitad de esos cuatro años se dedican a preparar las elecciones, con lo cual el político no hace mucho y además tiende a perpetuarse, es el poder por el poder, y al final ya no se sabe el poder para qué. Entra la neurosis del poder, que es una de las neurosis más graves de la tecnoestructura: no tengo suficiente poder, tengo que mantenerme en el poder, tengo que tener más poder... ¿Y para qué? Para nada, porque como no hay objetivos a largo plazo el poder se hace estéril.

Estos son rasgos de la situación actual y quieren decir que el principio del resultado solo es insuficiente, o que una libertad como indeterminación no es la libertad de verdad. Es una dimensión de la libertad, pero no agota el sentido de la libertad. Una libertad indeterminada es una libertad liberada, una libertad sin trabas, una libertad descargada. Puedo hacer cualquier cosa, estoy indeterminado y para eso tengo que eliminar todos los compromisos; es una *libertad de*, pero no es una *libertad para*. Esta interpretación de la libertad no es suficiente. La búsqueda de otras dimensiones de la libertad más radicales y más profundas habrá que hacerla apelando a otros radicales, pero no nos podemos quedar sólo con el moderno, porque entonces estamos en el trilema del barón de Münchhausen.

En Böhme la divinidad es una búsqueda de forma, una dinámica a la búsqueda de la propia expresión, constitución consistencial. La esencia divina sería también, según esto, puro resultado. Böhme era un hombre iletrado, no tenía formación académica. Era un místico, un hombre preocupado por la Biblia y trató de formular una teología.

Heidegger, en *Ser y tiempo* y en otras obras posteriores, cuando habla de esa especie de alternancia entre la manifestación y el ocultamiento según la cual cree que se puede entender la noción de verdad, plantea lo mismo. La *aletheia* sería quitarse el velo<sup>9</sup>; es una etimología incorrecta, pero así la propone Heidegger. Ese desvelamiento siempre guarda algo oculto; por eso Heidegger dice que siempre se va de lo claro a lo oscuro, si algo es manifiesto, ir hacia su fondo es llegar a la oscuridad. Lo oscuro sugiere la indeterminación, porque la indeterminación es abismal y aquí el abismo todavía no es luz. La luz es lo que se intenta, aquello que despierta la dinámica, hacia la luz, hacia la esencia de la divinidad: es una consistencia resultativa, que se logra como término del deseo divino. Evidentemente esta teología es incorrecta; poner en Dios el deseo es imposible, puesto que el deseo implica imperfección.

<sup>9</sup> Cfr. HEIDEGGER, M., *Ser y tiempo*, § 7, B.

Nietzsche lo advirtió cuando dice que una de las grandes audacias, una de las cosas que él admira en el idealismo alemán, que rechaza por otro lado -la historiología de Hegel es una tontería para él-, una de las grandes hazañas del idealismo alemán es haberse atrevido a poner la negatividad en Dios. Esa idea de Nietzsche es indicativa y, aunque puede verse ya en el caso de Böhme, esa negatividad se supera. Pero también la filosofía de Nietzsche es una superación: la vida se construye con escaleras y columnas, se trata de superar: alcanzar el superhombre. La superación se reitera en la superación y la vida se construye otra vez, la metafísica del artista, las escaleras y columnas. La imagen es muy bonita, Nietzsche domina muy bien el lenguaje poético. En Böhme tenemos un testimonio en el inicio de la Edad Moderna y ligado al movimiento luterano. Böhme es posterior a Lutero. Esto sugiere que quizá una de las explicaciones de que Böhme haya ido por ahí está en Lutero. Es una fuente de inspiración un poco especial, porque no se trata de una aceptación del luteranismo, sino de hacer una antropología desde un pesimismo radical que es el pesimismo luterano. Se dice que si algo se puede esperar del hombre es en términos de resultado, porque lo anterior es la indeterminación, y eso es la dinámica productiva no causal en sentido griego. Aquí la potencia es anterior al acto en todos los sentidos, poniéndolo en clave aristotélica, cosa que Aristóteles negaría, porque en absoluto la potencia no es anterior al acto. Es casi un materialismo, porque la indeterminación es la materia para Aristóteles. La materia es principio de indeterminación o principio indeterminado.

¿Por qué se puede formular una tesis así? ¿Una tesis que excluya la *natura* y se sustituya por una interpretación exclusivamente dinámica en la que lo consustancial esté al final? El *sub-stare* como clave de la realidad no, porque no hay tal *sub-stare*, el comienzo es la indeterminación y el absoluto el resultado. En Lutero hay algo así y es la noción de naturaleza corrompida. El hombre es un ser en el que el pecado no sólo ha obturado algo, ensombrecido la naturaleza, sino que la ha corrompido por completo, hasta tal punto que esa corrupción es irremediable; lo único que puede ocurrir es que Dios se olvide de ella, la tape. Este es el sentido luterano de la justificación, justificación extrínseca, no intrínseca, porque no hay sanación posible de una naturaleza corrompida como es la naturaleza humana. Ahí tenemos un elemento: si la naturaleza es pura corrupción, habrá que prescindir de la naturaleza y poner en su lugar una noción en la que no se pueda hablar de corrupción y apostar todo a lo que se pueda lograr por un dinamismo productivo que se considera solamente en el resultado. Ese dinamismo, si lo consideramos en sí mismo o antes del resultado, si tuviéramos una interpretación entitativa de la producción, tendríamos el mismo problema, porque todo acto humano es corrupto. Si queremos salir del terrible pesimismo de Lutero, que es el hundimiento total del ser humano, hay que prescindir de la naturaleza. *De servo arbitrio*: el hombre es libre, pero es una libertad esclava y

una libertad esclava es una libertad que no se puede librar de la pecaminosidad intrínseca.

Si se ve desde Lutero, la Edad Moderna es una fuga hacia adelante, como se suele decir. Olvidémonos, dejemos la *natura*, porque nos encontramos con la corrupción; apostemos a un fruto que por ser terminal y no hacerle depender ni del dinamismo ni de la prioridad natural, es lo que podemos aceptar como positivo, es el único refugio para lo positivo. Nos libramos del antecedente si decimos que el antecedente es la pura indeterminación, porque la pura indeterminación no es nada corrompible. Esta podría ser una primera manera de entender por qué esto se ha formulado así y por qué la libertad ha sido liberada de su carácter de esclavitud diciendo que es indeterminación. Esto aparece en algunos autores influidos por el pensamiento protestante como es el caso de Rousseau o Freud. Se trataría de encontrar la inocencia en el punto de partida: la pura indeterminación no puede ser culpable, ni pecaminosa, ni santa ni nada, sólo puede desear y proyectarse a la búsqueda que se corresponde con un resultado que está liberado de esa corrupción en el orden de la *natura*, de la principiación en el sentido clásico de la

Lutero de que la naturaleza está corrompida no podemos hacer otra cosa.

Lutero es un hombre profundamente trágico, lo vivió todo de un modo trágico. Nietzsche decía que el idealismo alemán había tenido la osadía de poner la negatividad en Dios; pero eso también está en Lutero, y además es algo que se corresponde con su interpretación de la naturaleza como corrupta o de que la libertad está sometida al pecado y, al mismo tiempo, a nada: *servo arbitrio* y libre examen. O también: el acto de fe hecho a secas sin tener que ver con la razón, según una libertad rotundamente oscura. Algo parecido a lo que sucede en el Kant de la *Razón Práctica*; también está ahí Lutero. La libertad tal como se formula en el imperativo categórico es una interpretación en términos éticos de la libertad luterana.

El imperativo categórico tiene mucho de resultado, porque su *ratio essendi* es la libertad. La libertad es autónoma y no puede ser condicionada con nada y sólo puede corresponderse con el deber absoluto, que es algo así como el rechazo de la felicidad. La libertad no tiene nada que ver con la felicidad porque entonces estaría cediendo a algo. Para ser pura libertad tiene que ser autónoma. Esta interpretación de la libertad por parte de Kant es moderna y se parece mucho a la fe de Lutero. Luego Kant se dio cuenta de que era demasiado inhumana, pero esta es la libertad que aparece en la *Crítica de la Razón Práctica*, la libertad como pura independencia que no cede a ningún halago, que no se deja condicionar por nada, se tiene que conservar según su propia intensidad dinámica, y sólo se puede corresponder con un absoluto que sea completamente desinteresado, el absoluto que impera categóricamente. A veces se dice que la moral de Kant es autónoma. Sí, pero eso no quiere decir que puedes hacer lo que quie-

ras, porque si quieres algo en virtud de algo, entonces tu libertad ya no es pura libertad. Esa libertad sería heterónoma. Lo autónomo de la libertad consiste en el intento de conservar su pureza sin tender a nada; es como la sublimación del estoicismo: una libertad que no cede, que no conecta con nada. El imperativo moral es la eliminación de todo interés, el no dejarse dominar por nada.

Ahí hay mucho equívoco; se trata de una interpretación de la libertad insostenible. ¿Qué puede decir de Dios Lutero después de decir que el hombre ha incurrido en una culpa irredimible, se ha hecho intrínsecamente malo y no puede librarse del mal y Dios no le puede librar tampoco? Dios no le puede restaurar, no le puede justificar, la naturaleza es absolutamente corrupta de modo que ni el poder divino puede hacer nada. Aquí hay otra sugerencia que Lutero desarrolla: si Dios ha creado un ser así, un ser susceptible de absoluta corrupción, ¿qué decir de Dios? Que Dios tiene que justificarse a sí mismo. Es algo tremendo, pero es evidente que una cosa lleva a la otra: Dios ha creado lo que se puede corromper absolutamente y Dios estaría obligado a justificarse a sí mismo por haber creado a un ente capaz de caer en una situación tan espantosa. Ese es el comentario que hace Lutero al gran pasaje de San Pablo del capítulo 2 de la *Carta a los Filipenses*, que versa sobre la *kénosis* y la exaltación de Cristo. *Kénosis*, en la interpretación luterana, consiste en que quien se autojustifica es Cristo; no se trata de la justificación del hombre sino de Dios. Entonces Nietzsche tiene razón: Lutero ha tenido la osadía de poner la negación en Dios.

Evidentemente esto es una blasfemia y la he expresado con cierta preocupación porque no me gusta ni la exposición de una blasfemia. Pero en el fondo aquí se aplica el principio del resultado a Dios, lo cual ciertamente es ya una locura, pero por aquí aparece la idea de una autosalvación, cuyo sujeto, en el caso de Lutero, es Dios, pero en muchos representantes del pensamiento moderno es el hombre. Si elegimos ese modelo de la exégesis luterana de *Filipenses* 2, 5-14, entonces el hombre tendrá que ser el resultado de sí mismo, no sólo en términos ontológicos sino soteriológicos. Uno empieza a ver si esto está presente en pensadores modernos y lo encuentra sin acudir a la teología de la liberación, que no es más que un trasplante mal hecho de ideas que estaban en Europa. Es recurrente la idea de que en la historia puede aparecer el Reino de Dios y de que ese Reino de Dios es el resultado de la acción humana. El Reino de Dios es el resultado de la acción humana, el Reino de Dios es el fin, el resultado de la soteriología de la salvación. La noción de Reino de Dios aparece en Hobbes, en Kant, en Rousseau, en Hegel y a su modo también en Marx. Hay que hacer el Reino de Dios.

Quizá también se explique por qué Nietzsche rechace esto: no podemos autosalvarnos, vayamos al superhombre. También esto se puede entender en un clima protestante. Por parte del calvinismo también hay algo parecido en el *Origen del capitalismo*, libro célebre de Weber. Aquí hay una profunda pertur-

bación en el planteamiento, que justifica que este radical se haya aislado. El aislamiento se debe a que hay que volverse de espaldas a la naturaleza porque la naturaleza está corrompida y hay que ponerlo todo en el resultado. Pero con eso se está elevando a radicalidad algo que es verdad, que el hombre es productivo y que la productividad tiene unos caracteres que merecen ser investigados. El hombre, con esa pequeña glosa que hice antes, sobre la diferencia entre causar y producir y la capacidad que tiene de enfrentarse con lo enteramente nuevo, sin libertad sería imposible.

El ser que se encuentra ante lo inédito tiene que ser libre. Si no hay libertad, entonces todo se hace rutinario; no tiene sentido decir que un animal se encuentra ante lo insospechado, porque el animal no se da cuenta de que es insospechable. La misma categoría de novedad pura como algo que comparece sólo puede comparecer ante la libertad, no ante el puro animal. El animal no puede formular la noción de novedad, y por aquí se ve que la libertad no es indeterminación. Si nos atenemos a la productividad y nos olvidamos de la naturaleza perversa, hay que decir que la productividad es signo de libertad, indica la libertad, no la libertad como vacío, sino la libertad como algo que está fuera del transcurso del tiempo, algo que no tiene como *a priori* el tiempo, algo que no tiene lugar en el tiempo, algo que no obedece al tiempo porque se mantiene ante lo imprevisible, que es aquello que aparece súbitamente, sin que haya antecedencia temporal en él. La posibilidad de mantenerse ante lo que no tiene antecedencia temporal es libertad, es una de las maneras de empezar a entender la libertad. Por eso es perfectamente posible que la libertad se vivencie en la forma de la angustia.

La angustia, tal como la describe Heidegger -también lo hace Kierkegaard, pero quizá la descripción de Heidegger sea más aguda-, no es el miedo, la angustia es la angustia de nada. ¿Qué es lo que angustia? Nada<sup>10</sup>. Lo que produce miedo se puede determinar, pero cuando se trata de la angustia no se puede designar ninguna razón, la angustia es la angustia de nada. Esto es algo así como la otra cara de lo insospechable, la otra cara de lo que por vez primera se encuentra, de aquello que no tiene ningún antecedente o no sabemos cuál es. Un criterio de identificación semita es la genealogía: tú de quien eres hijo, es la pregunta de Tobías al Arcángel: intenta encontrar su entronque en algo sabido, intenta alguna garantía para confiarle a su hijo<sup>11</sup>. Lo insospechable aparece sin genealogía, de pronto, es puro *invenire*, puro hallazgo ante la libertad.

¿Cómo puede aparecer aquello que no tiene ni padre ni madre? Esto es aquello que Platón rechazó. Recuerden el pasaje famoso del *Menón* en el que Sócrates le plantea a Menón: ¿tú podrías conocer por primera vez la verdad? Es im-

<sup>10</sup> Cfr. *Ibidem*, VI, § 40 y *¿Qué es metafísica?*

<sup>11</sup> Cfr. *Tobías*, 5, 10-11.

posible porque no la podrías reconocer y si no la puedes reconocer no sabes qué es<sup>12</sup>. Por tanto, si conocemos es por pura reminiscencia; es el carácter trascendental de la memoria. Justamente porque hemos visto la verdad en una vida anterior es por lo que cuando aparece la podemos reconocer. Platón está excluyendo la libertad ante lo inédito, excluye que se pueda entender por primera vez y hay que decir que Platón está equivocado, que conocer no es reconocer. La raíz del conocimiento, en definitiva, tiene que ser la libertad porque lo que conocemos por primera vez lo podemos conocer. Si no, lo insospechable, lo que aparece por primera vez en nuestra vida, sería un enigma y nos destruiría, aparecería como la nada de la que habla Heidegger, nos produciría angustia. Pero lo que produce angustia es que no aparezca la innovación. La angustia es algo así como una hija del tedio o un desarrollo del tedio. El hombre está, por así decirlo, clamando por lo nuevo, clamando por la aparición de la verdad y esa aparición es por primera vez respecto de nosotros. Es lo que decía San Agustín: “¡Oh hermosura siempre vieja, siempre nueva!”<sup>13</sup>

La productividad o el resultado nos hace descubrir una dimensión de la libertad humana. Diría que es una cosa muy importante lo que se descubre aquí de la libertad. No lo que dice Kant, la autonomía de la libertad, tampoco una pura indeterminación, sino la capacidad de habérselas cognoscitivamente, amorosamente, por primera vez. Por primera vez indica la radicalidad de la libertad, es el *novum* de la libertad. Podíamos decir más: aunque no fuese por primera vez, porque de primera vez no hay que entenderlo en un orden instantáneo o del tiempo, sino que aquí no funciona el tiempo, sino que es una especie de superación, de elevación sobre el tiempo. Por primera vez, en rigor, quiere decir, que aunque no sea la primera vez desde el punto de vista de una serie, se mantiene la mirada tan limpia que aquello se ve sin que el haberlo visto influya en el verlo de nuevo. En la experiencia de todo filósofo está esto, cualquier filósofo que ha visto la verdad se da cuenta de que esto es cierto. Ortega y Gasset se equivocó cuando dijo: como ya he amado a Hermione (utiliza un nombre clásico para designar una mujer muy bella), ya no la puedo amar. Ortega no se da cuenta del valor de novedad que es la raíz libre de lo espiritual. El haber amado una vez a Hermione, si realmente se la ha amado, es amarla siempre por primera vez o es amarla cada vez más. Es lo que suelo llamar el carácter de *además*.

Con la productividad humana no se corresponde la nada antecedente, el vacío, la indeterminación de la libertad, o como algo que se determina autónomamente y termina en el imperativo categórico, que es el aburrimiento categórico. El imperativo categórico no es innovable. Pues aunque es evidente que en la productividad humana el hombre no agota su capacidad de *novum*, que toda la

---

<sup>12</sup> Cfr. PLATÓN, *Menón*, 85 d.

<sup>13</sup> SAN AGUSTÍN, *Confesiones*, X, 17.

libertad humana no se agota en el orden práctico o productivo, sin embargo esa distinción entre el causar y el producir nos pone de manifiesto de una manera experiencial la *solertia*, el enfrentarse a lo nuevo, y es la señal de novedad de la verdad, de que la novedad es un carácter del espíritu sin el cual ¡qué sería la eternidad! Cuando han intentado imaginarse la eternidad, si no se acaba nunca, ¿no han pensado que sería aburridísima? Imaginar algo que se reitera siempre igual es tedioso, pero la reiteración de la verdad no es tal reiteración porque la verdad es siempre nueva, no puede aburrir y eso quiere decir que la libertad está ahí, o mejor dicho, que si esto no se entiende no se entiende la libertad. La libertad es más que el imperativo categórico. Es la fidelidad. Cuando San Agustín decía “¡Oh hermosura siempre antigua, siempre nueva!”, decía que se había enamorado de Dios y que ese amor era libre y que nunca le dejaría. Y eso es lo que se llama fidelidad. Uno de los síntomas del fracaso del radical moderno es que se vuelca en el corto plazo y hace hedonista al hombre, lo hace codicioso y da lugar a la corrupción a gran escala. La complejidad de la producción se desintegra, se obtura el futuro y se pierde la libertad ante lo nuevo, la capacidad de novedad. La libertad se obtura, se cansa, es como una ruina.

¿Recuerdan esa descripción de la pérdida de los objetivos? ¿Y qué quiere decir mantener un objetivo a largo plazo? En el despliegue de la vida humana, en el despliegue existencial del hombre, aparece lo nuevo con este carácter, de manera que siempre es un objetivo y no hay que ir de flor en flor, sino que uno puede ser fiel. Ser fiel ordena y la complejidad se hace unitaria, la unidad de esa complejidad de la producción la da la libertad, el lanzarse siempre al futuro sabiendo que el futuro es el lugar del amor. Por eso a veces he descrito la libertad como la capacidad de no desfuturizar el futuro. En el tiempo de una vida animal, o en el tiempo como transcurso, el futuro se desfuturiza, deja de ser futuro porque pasa a ser presente y a ser pasado; la no desfuturización del futuro es el mantenimiento de la novedad sin decaimiento de su carácter de novedad, lo contrario de la anámnese platónica. Platón no sabía lo que era la libertad aunque se dió cuenta de muchas cosas, pero del valor de la productividad no. El hombre produce, más que por satisfacer necesidades, por su instinto de su propia libertad, porque algo le indica que no ha aparecido todo, que algo tiene que aparecer por primera vez y eso que ha de aparecer por primera vez es de tal categoría que siempre aparece por primera vez. Es evidente que esto es más que el imperativo categórico, porque el imperativo categórico es contrario al primer mandamiento, el imperativo categórico es inhumano, es una congelación de la ética.

Más o menos he expuesto lo que da de sí el radical moderno si se le quita esa manera de prescindir de la naturaleza, que en muchos autores modernos es hacer preceder el producto por la indeterminación y la interpretación de la libertad como indiferencia a cualquier otro motivo que no sea ella misma, que es la

interpretación crispada de la libertad, aunque Kant luego se dio cuenta que no se podía quedar en eso e intentó vincular la libertad con la naturaleza. Esa vinculación tiene como precedente otra de las obras de Kant, la *Crítica del Juicio*, en que introduce de un modo hipotético la noción de finalidad sin la cual la naturaleza viva no es comprensible<sup>14</sup>. De todas maneras la noción de fin es *como si*, no puede formularla temáticamente sino con un juicio reflexivo y no con un juicio determinante. Ese intento de unir la libertad con la naturaleza entendida teleológicamente tiene esa limitación, que la noción de finalidad no puede ser afirmada, sino simplemente introducida como factor explicativo y no se sabe si es real o no.

Lo malo de la interpretación de la libertad de Kant, uno de sus inconvenientes, es que al absolutizarse en su propia autonomía no puede ser intersubjetiva. Repito que en obras posteriores, muy programáticas, rastrea que esto no puede quedarse así, pero en Kant el inconveniente del planteamiento crítico es la noción de sujeto trascendental. El sujeto trascendental es un olvido de la noción de persona porque la persona se corresponde con la pregunta ¿quién? El puro yo que es el principio de la espontaneidad, que desde el punto de vista existencial es sujeto moral y desde el punto de vista del conocimiento es la generalidad de la conciencia, realmente no es nadie. No cabe duda de que hay una influencia de Rousseau. Parece que la influencia de Fénelon es también muy fuerte, aunque creo que sólo le cita una vez. El antecedente del sujeto trascendental sería la voluntad general, una fuente de inspiración un poco lejana en el sentido de que la voluntad general es una noción no bien precisada y Kant es más riguroso en el acuñamiento de las nociones. Pero la única manera de dar un sentido más práctico al sujeto trascendental es decir que el sujeto trascendental es la humanidad y ahí es donde la influencia de Rousseau pudo ser una inspiración para Kant. Pero la humanidad no es un quien, la humanidad será el género humano, pero no es cada uno. De manera que la cuestión sigue abierta. Pero en el mismo momento en que no se puede hablar de quien, no se puede hablar de un quién respecto de otro quién y la intersubjetividad no se puede ni formular.

Husserl se dio cuenta de esto en la segunda fase de su pensamiento, en la que empieza a criticar sus *Investigaciones lógicas*. Husserl empieza a plantear el problema de la intersubjetividad, pero percata de la insuficiencia de Kant, y como en ese momento su orientación ya es idealista, termina diciendo que no sabe cómo plantear la intersubjetividad, que no sabe, por así decirlo, hacer una reducción de la distinción radical entre un *ego* y otro *ego*. Lo profundo de cada uno, la intimidad de cada uno, se escapa del otro *ego*.

---

<sup>14</sup> Cfr. KANT, I., *Crítica del juicio*, § 61-68.

Dios aparece en la *Crítica de la razón práctica* como un postulado, porque la autonomía de la libertad se cierra sobre sí misma<sup>15</sup>. En la *Crítica de la razón práctica* la autonomía de la libertad es una *ratio essendi* que se corresponde con un conocimiento; el imperativo categórico es el autoconocimiento de la libertad<sup>16</sup>. Pero es un autoconocimiento sin contenido, porque si lo tuviera llevaría consigo un motivo y de esa manera la libertad cedería a una solicitud. La libertad al acorazarse en sí misma y al abrirse solamente al imperativo categórico se queda vacía. Repito: ¿qué autoconocimiento es ése y quién es el sujeto trascendental de esa manera?

Lo que he descrito como la no desfuturización del futuro es una manera de ver, aunque no agota la consideración de la libertad personal, más intensa que el imperativo categórico, porque el imperativo categórico se formula de una vez por todas y respecto de él sólo se puede ser infiel, pero fiel estrictamente no. Ser fiel significa, si vamos por esa línea de la no desfuturización, penetración. La fidelidad hace que la novedad no sea aburrida porque siempre es más novedad, hay una profundización en la novedad. Profundización que es cognoscitiva y amorosa.

Al hablar del radical cristiano insistiremos más en esto. Que el hombre sea productivo tiene su interés, no es una equivocación pero, repito, cerrar el asunto con la idea de un antecedente indeterminado es un fallo. Se remedia ese fallo si se entiende la libertad en orden a la productividad como una no desfuturización, como una posibilidad de encontrarse siempre con lo nuevo, no hacer que lo encontrado pase. No, lo encontrado se reencuentra como novedad y ahí se conserva la idea de la anámnesis al revés: lo que suelo llamar la nostalgia de futuro. Normalmente la nostalgia se entiende como nostalgia de pasado, pero eso es no olvidar. La nostalgia de futuro indica bien lo que es el ejercicio de la libertad. Y quiere decir que el fondo de la verdad es lo siempre abierto, lo nuevo, que no está lo manifiesto y lo oculto de tal manera que lo oculto no sea manifiesto, sino que lo oculto es lo todavía no encontrado, lo que no es todavía una novedad pero lo será. Eso se puede llamar nostalgia de futuro, darse cuenta de que se puede no desfuturizar el futuro. Esto se puede llamar también trascender, no lo trascendental, sino el trascender.

La libertad como libertad electiva se queda corta en su mismo nivel. No es que haya una libertad insistente o fiel en orden a la novedad, una libertad que no es oscilante como en el caso de sopesar alternativas, sino que la libertad de elección también tiene que ver con la libertad en el modo de la innovación y esto seguramente es la manera de vincular la novedad con la productividad. Es decir, en rigor, las alternativas hay que inventarlas, las alternativas no están

---

<sup>15</sup> Cfr. KANT, I., *Crítica de la razón práctica*, Ak. V, 124 s.

<sup>16</sup> Cfr. *Ibidem*, 4 nt.

previamente dadas. Lo que ocurre es que cuando me invento la alternativa de A, ésta ya está dada, y puedo elegir sobre lo dado. Pero la libertad en el orden de la elección es más que elegir lo dado, es inventar la alternativa, encontrar la alternativa, que es la manera de no sucumbir a los problemas, porque cuando el hombre sucumbe a un problema es porque es poco libre. Además, los problemas no hay por qué resolverlos muchas veces, sino que hay que encontrar la alternativa.

En nuestra vida hay muchas alternativas, y realmente lo más interesante de la vida práctica es encontrar alternativas y la *solertia*, una de las dimensiones de la prudencia de la que se habla poco, es darse cuenta de que lo nuevo es una alternativa. Muchas veces en la vida práctica la novedad es una alternativa inventada, aunque una vez se ha inventado, es algo de lo que se puede disponer. No hay por qué elegir entre lo dado, a veces sí, pero si inventamos una alternativa ya no elegimos entre lo dado. Fíjense en un ejemplo de alternativa en los evangelios: la sirofenicia que tenía una hija enferma y a la que el Señor contestó: no es bueno arrojar el pan de los hijos a los perros. Sí –respondió– pero los perros también se alimentan de las migajas que caen de la mesa de los hijos. Era lista y lo era porque le interesaba mucho la curación de su hija, el amor de madre encontró la alternativa<sup>17</sup>. Es importante darse cuenta de que el hombre es capaz de alternativas, ningún animal encuentra alternativas. El que encuentra alternativas está más vivo que el que renuncia. Un ser libre no se arruga, un ser libre pasa de una alternativa inferior a otra superior.

En el orden interpersonal es donde hay más alternativas, pero para descubrirlas hay que entender al otro; las alternativas que lleva consigo la intersubjetividad se ponen en marcha con la cooperación humana, que es como mejor funcionan los hombres.

---

<sup>17</sup> Cfr. *Mateo*, 15, 21-28.



## EL RADICAL CLÁSICO

El clásico es el radical medio, correcto pero no suficientemente profundo. El cristiano es el radical personal, el que es más propiamente tal. Por su parte, al radical moderno lo llamo radical postergado o principio del resultado. Estos tres radicales no son incompatibles y en nuestra situación histórica es patente que no se puede prescindir de ninguna de esas versiones. La clave de la compatibilidad es una ordenación de acuerdo con su profundidad relativa.

El menos radical es el moderno. Aunque alteremos el orden histórico de aparición, voy a exponer el radical clásico, que es más profundo que el moderno, pero no suficientemente radical o menos radical que el cristiano.

Este descubrimiento marca el comienzo de la filosofía: el hombre cae en la cuenta de que no es un ser sólo temporal, de que no todo lo humano está sumido en el tiempo; por tanto, aunque el hombre es mortal, y desde este punto de vista cede al imperio del tiempo, aunque mucho en el hombre es contingente porque es temporal, en última instancia hay algo en el hombre que no es temporal y se corresponde con que tampoco la realidad circundante es temporal. Primariamente no es temporal sino estable, es decir, está fundada, de tal manera que la asistencia del fundamento, la función de fundar o la dimensión primaria de la realidad, asiste a las cosas estrechamente, íntimamente. Esa intimidad, esa íntima asistencia del fundamento, es justamente superior al tiempo; la realidad no es temporal sino actual. Tampoco en el hombre todo sucumbe al tiempo, sino que hay una instancia que también es extratemporal porque se atiene, se establece en correlación con el fundamento. Si la realidad está íntimamente fundada, es actual, entonces no es meramente eventual. Eso quiere decir que el hombre se puede corresponder con ella con una dimensión que no es temporal, sino que alcanza una seguridad, una estabilidad para la vida humana.

Si la realidad es así y el hombre se puede corresponder con lo estable de la realidad, entonces el hombre es capaz de verdad y también la realidad es verdadera. La verdad es lo seguro, la verdad es lo que no es puramente convencional, aquello a que uno se puede atener porque no es inestable. Esto es lo que Parménides formuló con la noción de ente. Ente significa fundamento en íntima asistencia y en estricta correlación con aquello que en el hombre es extratemporal, el *nous*, el *noein*. Por eso Parménides sentencia que lo mismo es pensar y ser<sup>18</sup>. Lo mismo es pensar y ser significa que coinciden en actualidad. El ente es com-

---

<sup>18</sup> DK 28 B 3.

pletamente estable, como es claro en el poema parmenídeo; hay una diosa que ayuda al hombre al desvelamiento del ente, pero esa metáfora central del poema de Parménides que es el carro veloz, es una metáfora del pensar: la simultaneidad de la realidad y el pensamiento. Pensamiento tiene que ver con *nous* aunque quizá más con *logos*. El hombre tiene mente, *mens*. *Mens* tampoco traduce bien, quizá sería mejor intelección. Hay una íntima coincidencia que se debe a que los dos son actuales y ese *autó* es *háma*, como luego dirá Aristóteles<sup>19</sup>. Esa coincidencia es la actualidad, que pertenece tanto al pensamiento como al ente. Así pues, el hombre no es enteramente esclavo de los avatares del tiempo, no está sujeto a la caducidad según la noción de ente, y esta correspondencia del *nous* con el ente, digámoslo así, construye un humanismo muy sólido, descubre la dignidad del hombre: el hombre no es una simple eventualidad, no es, como dice la poesía griega, un ser efímero que como está sujeto al tiempo no puede atenerse a nada y no puede estar seguro. Por eso cuando Parménides habla del ente dice que está en un *ásylon*; *ásylon* significa seguridad, que está guardado en sí mismo, está a salvo, es enteramente seguro y el tiempo no le muerde, no le toca. El ente es extratemporal y según esta extratemporalidad está reunido consigo mismo en una íntima asistencia del fundamento que asegura la consistencia, el *consistere* del ente. El ente es fundamentalidad y consistencia y eso es el *ásylon*, la conjunción perfecta según la cual lo actual se libra del tiempo, no es afectado por el tiempo.

El hombre según el *nous* también se puede atener, no está sometido a una serie de apariencias fenoménicas desperdigadas, eventuales, cambiantes, de modo que ahora sea así y luego de otra manera, pues de otro modo eso haría insegura la vida humana, contingente. Pero si el hombre se puede corresponder con lo actual según el *nous*, que es lo mismo y simultáneo, entonces también hay algo en el hombre a salvo del tiempo, y por eso es capaz de estabilizarse, de atenerse bien, es capaz de verdad y la verdad es inmutable. Al ser la verdad inmutable garantiza la vida humana que está en un nivel muy superior al que le correspondería a una vida fluyente, por tanto, también inconsistente sin poder estar segura de nada.

La verdad, a tenor de lo dicho, no es convencional. Nuestro conocimiento de la verdad es tan estable como ella. El humanismo griego surge así: no todo en el hombre muere, no todo está sujeto al imperio del tiempo. Esto también está en la misma palabra *psyché*. *Psyché* tiene mucho que ver con *stare*, es un principio estable también fundamental. El alma permanece, está más allá del tiempo o trasciende el tiempo.

Es evidente que esta averiguación influye decisivamente en nuestro modo de vivir, en nuestra comprensión de nosotros mismos, incluso en la vivencia. Una

<sup>19</sup> Cfr. ARISTÓTELES, *Metafísica*, IX, 6, 1048 b 33-34.

vivencia que se apoya en lo estable, en lo seguro, es distinta de la vivencia de un hombre fugitivo, de un ser fugaz que se está desvaneciendo constantemente. Es claro que de esta manera se está diciendo algo que es verdad y que es un descubrimiento de la verdad, es reduplicativo; esto tiene que ser verdad porque de lo contrario no hay verdad. No es lo más profundo, pero es algo de lo que no se puede prescindir y es claro que, aunque hay quien niega la inmortalidad del alma, aunque se olvide este radical o el radical moderno lo deje de lado, está influyendo: toda nuestra cultura está impregnada por este viejo descubrimiento griego, no se ha perdido. Después de este descubrimiento, un relativismo total se puede formular, pero en antítesis a este descubrimiento: todo depende de la perspectiva que es variable o del fluir. Pero es evidente que el relativismo sólo se puede formular después del descubrimiento de la verdad, de la estabilidad de la realidad, de la correspondencia con el *nous*...; antes de esto la gente no era relativista sino que vivía fugitivamente, insegura, pero a nadie se le ocurrió ser relativista. Lo mismo que la mentira no es primaria respecto de la verdad, el relativismo depende del estabilismo, del carácter actual del fundamento. Por eso digo que esto nunca se ha olvidado, y cuando se ha negado se ha negado en estos términos que lo presuponen.

Por tanto, es evidente que de una manera positiva, desde un punto de referencia, este gran hallazgo griego está en nuestra cultura. Es una dimensión primaria en la que se cumple la radicalidad de una manera intermedia, porque se establece la radicalidad según la actualidad y esto es medio, *mesotés*, ni pasado ni futuro, lo actual, el medio entre lo que Aristóteles llamaría declinaciones, casos. Aristóteles dice que el tiempo solamente es en presente, que un verbo en pasado o futuro son casos del verbo. “Será” no es verbal y “fue” tampoco, son declinaciones, con lo que esta palabra tiene de pérdida de la integridad. Lo verdaderamente tal es el “es”. Zubiri lo señala: sin esa pequeña palabra nuestra cultura no es comprensible. En vez del imperio del tiempo estamos en el imperio del “es”. Imperio de lo estable. Quizá entre las vigencias de nuestra cultura lo que ha intentado sustituir al “es” y da lugar a ciertas equivocidades, aunque no lo son, es el “igual”. A veces los unimos y no son lo mismo. Decimos dos y dos son cuatro, pero ahí el verbo “es” está mal empleado. La expresión “igual” está más en el orden de la creación técnica y se ha añadido al “es” pero no significa lo mismo; el “igual” no es una forma judicativa, predicativa. A veces esto ha dado lugar entre los filósofos analíticos a decir que “es” es equívoco, pero no, “es” significa nada más que “es” y lo que a veces se llama el cuantificador existencial no es el “es”. No hay ninguna equivocidad, aunque a veces expresivamente los confundimos, pero eso es un descuido lingüístico. El imperio del “es” es el imperio del ente, de lo estable, de lo que da seguridad a la vida. El “es” también está en el origen de la ciencia, porque ahí la verdad se hace presente, y si no estuviera sería pura fugacidad. Pero el “igual” no hace las veces de la verdad.

Recuérdese que según el trilema del barón de Münchhausen la ciencia carece de fundamento y es porque el “igual” no hace alusión al fundamento. “Igual” no tiene nada que ver con el fundamento. Estas precisiones de teoría del conocimiento se hacen para discernir, cosa que siempre es conveniente. El *autó* griego se entiende como “lo mismo” en el sentido de igual, pero no, se añade al “es” de una manera un poco accidental y ahí el “igual” es flotante, es un transitar sin perder actualidad, según una actualidad transitiva: se puede pasar del dos más dos al cuatro y esa es la igualdad. Por ahí se podría intentar el sistema. Pero el “igual” no sirve para todo, y por eso es por lo que no hay sistema completo.

Con esto también hago una primera alusión a la diferencia entre el radical clásico y el moderno en términos de verdad. La verdad entendida como la manifestación actual enteramente estable y fundada, la verdad tal como se manifiesta en el ente y en la expresión *verum in esse fundatur*, pertenece al radical griego; en el radical moderno no está. Hay una modificación en la misma noción de verdad, lo que se llama certeza. Estar cierto no es lo mismo que la fórmula parmenídea. Estar cierto es más bien un trasunto moderno, una versión diferente del *nous*. Estar cierto no es entender, sino otro tipo de seguridad. La seguridad de la verdad es su misma estabilidad, según la cual yo no soy prisionero del tiempo, no sucumbo al tiempo, no soy un ente meramente fugaz, efímero. Estar cierto tiene que ver con el dominio de la naturaleza, es decir, el aseguramiento frente a las perturbaciones. El estar cierto tiene que ver más bien con introducir seguridad en el ámbito de aquello que en el hombre hay de inconsistente, de temporal. El invento del pararrayos se corresponde más bien con el planteamiento moderno que con el griego, porque el pararrayos me asegura frente al rayo. Pero eso afecta, según el griego, a mi condición de mortal, no al *nous*. Puedo estar cierto de que el pararrayos atraerá al rayo, pero eso, propiamente hablando, no es verdad.

No pertenece al descubrimiento griego de la verdad. Por eso el humanismo griego, la antropología griega no es la moderna, no es lo mismo la seguridad del ente que está en su misma firmeza y el carácter fundado de la verdad que el buscar garantías que hagan menos peligrosa, menos efímera, mi existencia en el mundo en tanto que el mundo son una serie de acontecimientos que me pueden afectar. Por eso la ciencia moderna tiene más que ver con preocupaciones de carácter práctico, con la razón práctica, que con la verdad griega o la intelección griega, con el descubrimiento de la radicalidad del ente como fundamento. Sin embargo, sigue influyendo en nuestra cultura, insisto, aunque a veces es sustituido por ese otro sentido de la verdad que es la certeza, que tiene que ver con la seguridad práctica, con el saber a qué atenerse desde el punto de vista de lo que me puede suceder. Cuando eso se intenta erigir como sistema científico no se puede, ni tiene fundamento ni posee interna consistencia, porque la consistencia le corresponde a la verdad en sentido griego: *consistere, existere-con*.

Cómo se hacen compatibles esos dos radicales no puede quedarse en mostrar sus diferencias. De entrada hay que darse cuenta de que hay una diferencia aunque esto no quiere decir -sería una tesis relativista- que ha cambiado el sentido de la verdad, sino que hemos pretendido -y es la pretensión que nos ha llevado a la postergación de lo radical- cubrir nuestra contingencia, garantizar la dimensión contingente de nuestra vida. Los griegos no lo intentaron e incluso creyeron que no se debía intentar, desconfiaron de eso profundamente y lo llamaron *hybris*, algo así como soberbia, una pretensión excesiva, una confusión, confundir la intelección con la *doxa*, lo opinable. La opinión se ejerce respecto de lo contingente precisamente. La ciencia moderna diría: lo opinable lo llena usted con el signo igual y la cosa ya no es tan opinable, ya puede estar cierto. El griego diría que ahí hay una pretensión excesiva. ¿Tiene razón el griego o el hombre puede aspirar a la certeza práctico-técnica? Para la filosofía de la ciencia tal como la plantean los discípulos de Popper, por ejemplo Kuhn cuando habla de las revoluciones científicas, se cambia de paradigma, pero en mi opinión Kuhn no se percata adecuadamente de lo que afirma. ¿Por qué cambia el paradigma? No se sabe. Pero está mal llamarlo paradigma, porque no es lo mismo la verdad en sentido griego que la verdad en sentido moderno; no es lo mismo el “es” que el “igual”. ¿Eso es un cambio de paradigma? ¿El “es” es un paradigma? No, el descubrimiento griego no da para tanto, y desde otro punto de vista es más radical que el moderno. ¿Podemos prescindir del moderno? ¿Cómo vamos a prescindir de mejorar nuestra condición de seres temporales? Pero querer hacer que nuestra temporalidad tenga las mismas características que la intemporalidad, confundir el espíritu con la materia, el alma con el cuerpo, a un griego le pone enfermo. ¿Cambio de paradigma verdad por certeza? No, no es un cambio de paradigma. Aunque han descubierto que la ciencia no tiene fundamento, pero en rigor no es la ciencia, es el signo “igual” el que no tiene fundamento. ¿Por qué? Porque “igual” no significa “es”, y si lo confundimos lingüísticamente es un uso incorrecto, pero nada más.

Con esto trato de establecer una primera diferencia: por qué el radical griego no es el radical moderno; hay que distinguirlos, aunque no se reduce a esto la diferencia. Los griegos desconfiaron de la productividad, la consideraron excesiva. El gran acopio de recursos era un vicio, la crematística. La crematística, que aparece en la *Política* de Aristóteles, es considerada un vicio<sup>20</sup>. A nosotros, en cambio, nos parece que la acumulación de recursos, la acumulación de capital, de riqueza, no es nada malo; es garantizar, es estar más seguros en la vida desde el punto de vista de su contingencia, pero eso a la fundamentalidad de la vida no le afecta para nada. La crematística no es fundamental, es una confusión entre la actualidad y el cuerpo, entre el alma y el cuerpo, entre la firmeza de la

---

<sup>20</sup> Cfr. ARISTÓTELES, *Política*, I, 8-10, 1256 a s.

realidad como tal y los accidentes, los sucesos, que tampoco dice Parménides que no existan, pero son eventos. La intuición moderna en gran parte consiste en la reducción del evento con el procedimiento que se llama calcular: hagamos al mundo calculable, hagamos al tiempo calculable. La fórmula *savoir pour prévoir* para un griego no tiene sentido. Las proposiciones de futuro, dice Aristóteles, no son ni verdaderas ni falsas. “Mañana habrá una batalla naval” no es ni verdadero ni falso, porque “habrá” es un verbo en futuro y eso es un caso verbal<sup>21</sup>.

Para habérselas prácticamente con el futuro los griegos inventaron la *frónesis*, la virtud de la prudencia. Para un griego la certeza tecnológica-científica sería un caso claro de imprudencia. ¿No hay algo de imprudente en el intento de dominar nuestra temporalidad? Es decir, ¿no tendremos que controlarla con la prudencia? Si lo unilateralizamos es *hybris* y nos exponemos a sufrir la venganza de los dioses inmortales. Cuando el hombre quiere meter en su carácter temporal la seguridad, los dioses se aíran. Al hombre a quien todo le sale bien, el hombre que tiene éxito en la vida, está expuesto a la catástrofe, porque los dioses no lo aguantan. Los dioses no son temporales de ninguna manera, nosotros tenemos algo divino, justamente el *nous*, pero también algo que no es divino y es lo temporal en nosotros, y si queremos eternizarlo, darle la firmeza del ente, estamos desafiando a los dioses. Hay una poesía muy bonita, un poemita de Goethe que se llama *El anillo de Polícrates* (los románticos conocían muy bien a Grecia, el romanticismo alemán es helenizante). Polícrates es un tirano que vive en un castillo muy seguro, y llega un extranjero al palacio y hablan sobre lo bien que le va a Polícrates. El extranjero le advierte: cuidado Polícrates, tienes que hacer algo para evitar que los dioses te tengan envidia, debes hacer algo que sea para ti desgraciado; Polícrates dice: este anillo, que es una de las cosas a las que más aprecio tengo, lo tiro al mar (algo así como la libación: el griego derramaba un poco ofreciéndolo a los dioses, renunciaba a algo). El huésped se tranquilizó pensando que ahí no iba a caer un rayo o que hubiera un seísmo; pero por la noche llega un pescador que le dice al tirano: aquí está el anillo que he recogido y te lo ofrezco. Entonces el extranjero se alarma y se va porque cree que los dioses le van a castigar. El intento de sacrificar una cosa importante te lo devuelve la diosa fortuna. Fíjense cómo aparece por todas partes la crematística.

Si los griegos hubiesen apreciado la técnica, hubieran hecho una tan buena como la nuestra, hubieran avanzado enormemente, el progreso se hubiera anticipado, pero los griegos desconfiaban de la técnica, mejor dicho, desconfiaban del éxito técnico. Fueron muy moderados. Por eso, aunque se dieron cuenta de la técnica, de esa dimensión de la libertad, no la apreciaron. El imperio del ente, las cadenas del ente, no son esclavizantes sino la garantía del ente. El ente está

<sup>21</sup> Cfr. ARISTÓTELES, *De interpretatione*, 18 b 24-26.

enteramente seguro por encima del tiempo y el hombre también con su *nous*, pero no con lo demás. El hombre es como un anfibio, tiene una doble dimensión vital, por un lado es temporal y por otro actual, estable: *psyché-soma*, alma-cuerpo.

¿Certeza acerca de mi existencia corpórea? No se atrevieron y por eso montaron ese artilugio; tener suerte, éxito, es tentar a los dioses. Quizá de esta manera se vea la antropología griega: los griegos descubrieron la actualidad, pero de ahí no pasaron; hay un sentido de medida, no tienen lo que Spengler llamaba espíritu fáustico. Por eso también Nietzsche se equivocó cuando dijo que el espíritu griego era una articulación de Dionisos y Apolo, y eso le costó la carrera académica. *El origen de la tragedia* es la contraposición entre Dionisos y Apolo, pero lo dionisiaco griego no tiene el sentido de la superación productiva. Nietzsche se equivocó. Otra cosa es que se pueda jugar con esas categorías, pero eso es una interpretación moderna. Por eso los insultos a Sócrates, que para Nietzsche es el intento de anular a Dionisos, de racionalizar enteramente la vida, de quitarle a la vida su impulso, su dinamismo productivo, de superación. Decir que Sócrates pervirtió a Grecia, porque la racionalizó, es no entender a Grecia. Eso le molestaba a Nietzsche; pero pensar que con eso eliminaba una de las alas del espíritu griego, no es cierto.

El radical griego, ¿es suficientemente radical? No. ¿Qué es lo que no saben los griegos? Que el cuerpo ha de resucitar, la resurrección de la carne. Cuando San Pablo predicó en el areópago dijeron: te oiremos otra vez, porque a quién se le ocurre hablar de la resurrección de los cuerpos...<sup>22</sup>. El alma, lo que quiera, pero los cuerpos no. El anuncio de la resurrección, y San Pablo lo expresa netamente, para los judíos es escándalo, para los griegos necedad<sup>23</sup>.

Para los griegos lo efímero, lo temporal, es lo inferior. La interpretación que hace Platón del tiempo en el *Timeo* es peyorativa. El tiempo es entrópico. El caos se organiza geoméricamente y cuando se introduce el tiempo se hace problemática la geometría. Evidentemente no es la geometría moderna. Los gnósticos son completamente griegos. El alma tuvo una existencia anterior y su unión con el cuerpo es consecuencia de la caída, el cuerpo es la tumba. Es decir, en Grecia hay un humanismo que al mismo tiempo tiene una orla de pesimismo. Quizá ese pesimismo está compensado por la verdad de que el alma es inmortal, que el alma no es temporal. *Psyché*, estabilidad. Pero el tiempo es lo sombrío, lo oscuro, lo inferior.

El mito primitivo es la temporalidad, es la interpretación del hombre como ser temporal y sólo temporal. Cuando el mito se elabora un poco más, la manera

---

<sup>22</sup> Cfr. *Hechos de los Apóstoles*, 17, 30-32.

<sup>23</sup> Cfr. *1 Corintios*, 1, 23.

de compensar el terror que produce el tiempo es la idea de centro, es decir, una apelación al espacio. Esa idea del centro está presente en todas las culturas míticas no interrumpidas por la filosofía, porque la filosofía es lo actual y el hombre se libra del imperio del tiempo según el alma. De ahí la cultura misteriosa griega. ¡Qué error cuando se ha querido ver alguna conexión del cristianismo con los misterios griegos! No, los misterios griegos son un intento de catarsis, de purificación del cuerpo, un intento de separarse del cuerpo. ¿Pero hay algo más anticristiano? El dogma central del cristianismo es la resurrección de Jesucristo. El radical cristiano no es el griego; aunque el radical griego puede y debe ser asumido y ha sido asumido, no es el más radical.

Sólo he esbozado el radical griego pero no su despliegue. Hemos citado a Parménides y hecho algunas alusiones a Platón, pero el más importante es Aristóteles. En Aristóteles se ve cómo es irrenunciable el radical griego. En el fondo decir que la ciencia no tiene fundamento es establecer una fuerte afinidad entre la ciencia y el mito. La ciencia moderna, y es lo que dice Feyerabend, es tradición. La tradición como puro valor es el mito: la cultura mítica es la transmitida, la que viene de lo ancestral. Si viene de lo ancestral es que el fundamento está en el pasado y no asiste según la actualidad y el tiempo impera. Eso es mítico.

La correspondencia entre lo entitativamente actual y el *nous*, que es una dimensión de la estabilidad del alma o de la teoría de la *psyché*, en Aristóteles es un poco más complicada. Los presocráticos, de una manera intuitiva, llegaron a eso de un golpe, fue un descubrimiento, como una gran luz, pero después fue objeto de una reelaboración más detallada y de una mejor comprensión, porque se descubrió, aparte de ciertas críticas a esta noción de ente por parte de los sofistas, de Gorgias, una dificultad. A las dificultades los griegos las llamaban aporías, la falta de salida, de *poros*, el obstáculo que cierra el camino. Pero esta palabra se aplicó a las dificultades que aparecen en el uso del *nous*. Platón es un gran formulador de aporías, y quizá el mismo progreso de la filosofía platónica esté ahí y la sinceridad también, la misma honradez intelectual de Platón se nota en que se autocritica. La aporía que más interesa a este asunto, la dificultad que advirtió, aparece en el *Teetetos*, un diálogo de transición entre el Platón maduro y el último Platón, un diálogo escrito después de la *República*, hacia los cincuenta años; es la aporía de la dificultad de la ciencia en sí, que evidentemente está dirigida a su misma teoría de las ideas. La teoría de las ideas de Platón es otra formulación de la verdad y de la firmeza y de la fundamentalidad y de la estabilidad. Es otra versión de este gran descubrimiento griego.

Platón dice: si el ente es consistente, si la idea es verdadera y real, entonces es en sí, se basta a sí misma y radica en sí misma. La inseidad. Bien, es en sí, pero si el *nous* se corresponde con las ideas también el *nous* es en sí, pero entonces la dificultad es evidente: en sí, en sí, están separados. El en sí es *cho-*

*ristòn*, está separado y entonces, si el *nous* es en sí y la realidad es en sí, cómo comunica el *nous* y el ente, es decir, cómo se conoce. Aquella fórmula parmenídea de que lo mismo es pensar y ser, hay que salvarla, pero hay que hacer frente a una dificultad y es el en sí y que entre dos en sí no se puede decir lo que intuitivamente decía Parménides: dos en sí no son *autó*, son distintos. ¿Cómo alcanzamos la verdad, cómo el *nous* entra en comunicación con la verdad o cómo la verdad comparece ante el *nous*? Si está en sí está alejada del *nous* y el *nous* si está en sí también está alejado de la verdad. Es un peligro de escisión, de separación, el que Platón advierte. Es evidente que los diálogos posteriores son intentos de solución de esta gran aporía, por ejemplo en el *Sofista* y en el *Parménides* se intentan soluciones; en el *Parménides* de una manera más aguda, aparecen aspectos más importantes de la teoría platónica. También en el *Filebo* se insiste de nuevo en la solución.

Si el ente es en sí y el *nous* es en sí, son separados. Si la verdad es en sí y el *nous* es en sí, cómo se comunican. La solución que intenta Platón es una solución del problema mismo y en los términos del problema: habrá una mediación, una *koinonía* mente-realidad. Realmente la *koinonía*, la participación, aunque es algo más que la participación (la primera formulación de la participación en Platón es el intento de ver el mundo sensible desde la verdad, lo temporal desde lo verdadero; una presencia muy pequeña de lo intemporal en lo sensible); la *koinonía* entre *nous* y ente no es una participación, es una comunicación. Al formular así la solución, en los mismos términos que plantea el problema, no deja de ser una solución a la separación, pero es una solución verbal porque no dice cuál es el factor comunicante.

La solución está en poner algo entre la ciencia en sí y el *nous* en sí; esa comunicación es posible si el *nous* y la idea en sí derivan de un factor unificante. La versión de la *koinonía* es que son dos en sí separados, pero en un nivel superior no están separados porque es superior para los dos y ahí están contenidos porque derivan de él. Ese factor superior del que procede el *nous* en sí y la idea en sí es lo que a veces Platón llama el bien. El bien está por encima de las ideas, más allá. Otras veces lo llama el *pan telos on*, la realidad por antonomasia de la cual salen, proceden (el bien es difusivo, esta idea aparece aquí). Lo que en el bien es uno, desde el bien son dos en sí, pero como son unos en el bien, se comunican. El factor de comunicación es un *tertium*, pero no un *tertium* intermedio, sino superior, primario. No es una relación entre dos, sino una relación desde un tercero superior.

Enseguida se ve que esta solución es tentativa y tiene ciertas dificultades. Hay algo que está por encima del *nous*, puesto que el *nous* es una derivación por desconcentración. El *nous* en sí y la idea en sí son uno en el nivel superior, pero entonces el verdadero fundamento es el bien. El bien, en definitiva, aunque garantice que pueda conocer ideas, está más allá de la idea y aunque se mantenga

ga la fundamentalidad actual, sin embargo hay que decir que el bien está por encima, es supraideal y supranous, supraintelectual.

Quien desarrolló esto de una manera unilateral fue Plotino. Plotino es una cierta interpretación del *Parménides* de Platón. Del uno de Plotino, la primera hipóstasis, procede la segunda hipóstasis, el *nous* y el *ênai*. La correlación *nous-ênai* es la segunda hipóstasis en Plotino. Pero hay una última cosa que no conozco, que no es idea. Resolver el problema de la comunicación entre la idea en sí y el *nous* en sí, bien, pero aparece un tercero que está más allá y por ahí la deriva es hacia la mística. El fundamento, lo radicalmente primero, es el bien y eso es suprahumano e incluso suprarinteligible y suprasustancial. De acuerdo, seguimos con un fundamento, pero con un fundamento que empieza a ocultarse, un fundamento de la actualidad que es más que actual y no es actual en el sentido del comparecer y ahí no cabe sino una fusión mística, la huida al uno y eso ya no es filosofía.

Realmente no hace falta aceptar la interpretación plotiniana del bien de Platón, pero la solución de Platón no es satisfactoria del todo. Él tuvo el mérito de darse cuenta de la dificultad, pero la solución que propone no se ajusta bien con el asunto, porque tiene que apelar a otra instancia para que la solución no sea verbal, y para que no lo sea hay que preguntarse en virtud de qué se establece la *koinonía*. Esa más alta unidad ya no es en sí, pero si no se puede hablar de en sí, entonces *pan telos on, ontos on*, sí, realidad reduplicativa, pero realidad que se nos escapa, se nos va, o con eso nos tendríamos que corresponder con un anhelo que no es el *eros* del *Banquete*, que es el *eros* de la vida anterior en el que uno contemplaba las ideas; pero ahora la contemplación de las ideas se ha problematizado. Si el alma va a la Isla de los Bienaventurados, si logra recuperar su pureza primitiva, se encontrará con algo que está más allá de ella, con algo que está por encima de la verdad en sí, con algo que está por encima del alma en sí, por tanto, con algo cuyo acceso Plotino dice que es por fusión mística. Mística y fusión, esa fusión implica la fuga, *monon pros monon*. El uno que sería el *nous*, el hombre como *nous*, enteramente lanzado hacia el uno con mayúscula de tal manera que se disuelve en el uno, se identifica con él ya no según un *autó* sino según una pérdida del propio en sí.

Platón no llega a eso, pero el asunto queda impreciso porque ¿qué sabemos acerca del bien? Así deja la cosa Platón. Sobre ese mismo problema Aristóteles también meditó y la filosofía aristotélica surge de ahí, sobre todo teniendo en cuenta los fragmentos de las obras juveniles. Pero Aristóteles lo planteó sobre una de las maneras de formularlo Platón, que es un *nous* en sí separado de la verdad, un *nous* dormido, y que si se logra la *koinonía*, el *autó*, ese *nous* estaría despierto. Es otra de las fórmulas que aparece en el *Teetetos* y es en la que se fija Aristóteles. Es la diferencia entre la potencia y el acto. Lo que llamaba Platón *koinonía*, en definitiva, es el acto, y lo que llama *nous* en sí no es más

que la potencia. La distinción potencia-acto surge aquí como solución, distinta de la platónica, de la aporía del *Teetetos*, la aporía de la ciencia en sí<sup>24</sup>. Según el acto se resuelve la aporía, pero al mismo tiempo se reconoce que hay una situación de separación y esa situación de separación para el *nous* es estar dormido, y para Aristóteles la potencia de conocer. Verdaderamente donde surgió la distinción potencia y acto, distinción que tanto ha dado que hablar -a veces se emplea de forma un poco mostrenca- surge en Aristóteles como solución a la ciencia en sí.

La distinción potencia-acto es un hallazgo filosófico de primerísima importancia que a veces se entiende mal, porque se habla de la potencia y el acto en general y no se sabe por qué surgió y cuál es la formulación primaria. A partir de esto veremos una diferencia más importante entre el radical moderno y el radical clásico que se aprecia en la formulación aristotélica, que es la más madura porque se hace de una manera teóricamente más elaborada, venciendo las dificultades anteriores, que necesitaban un hallazgo de gran estilo como es el acto cognoscitivo: se conoce en acto y sólo se conoce en acto (es lo que he axiomatizado en la teoría del conocimiento). Ahí es donde se verá mejor la diferencia entre el radical moderno y el clásico. El radical moderno ha perdido el acto cognoscitivo; y desde ahí veremos de qué manera Aristóteles reconsidera y reformula la noción de virtud, la vieja noción griega de *areté* con la cual se completa la antropología griega.

Realmente lo que para Aristóteles es acto es lo radical y por eso puede hablar de acto primero. La noción de acto permite una cierta analogía en la medida en que se puede hablar de analogía en Aristóteles, que es analogía un poco impropia. Conviene decir que realmente el descubrimiento aristotélico del acto se refiere al conocimiento, es el *nous* en acto, *noein*, con lo cual tenemos resuelto lo que respecta a la aporía del *Teetetos*; la *koinonía* es lo que Aristóteles llama acto. Esa distinción entre *nous* en potencia y *nous* en acto se puede ilustrar con el ejemplo del hombre despierto y el hombre dormido, ejemplos tan pregnantes, tan indicativos (Aristóteles suele poner unos ejemplos muy buenos). El hombre dormido está en potencia. O dicho de otra manera, el acto es intermitente, y lo repite en el libro *lana* cuando dice que la teoría en Dios, la contemplación intelectual en Dios, no es intermitente y es un acto tan acto que es Dios<sup>25</sup>. También en ese libro dice que Dios está vivo<sup>26</sup>. Esta diferencia entre potencia y acto sirve para la comprensión de la vida.

---

<sup>24</sup> Cfr. ARISTÓTELES, *Metafísica*, IX, 6, 1048 a 35-1048 b 5; *Ética a Nicómaco*, I, 8, 1098 b 34 s. Sobre este tema cfr. YEPES, R., *La doctrina del acto en Aristóteles*, Eunsa, Pamplona, 1993.

<sup>25</sup> *Ibidem*, XII, 7, 1072 a 19 s.

<sup>26</sup> *Ibidem*, 1072 b.

Aristóteles, como es sabido, es un pensador que inicia muchas cosas, se ocupa de muchos asuntos, pero me parece que es un biólogo, eso es lo más propiamente aristotélico, y su atención se concentra en la comprensión del ser vivo. Después habrá que describir cómo ese acto resuelve el problema de la separación entre *nous* y ente.

Decir de qué manera el conocimiento es acto es un modo impropio de hablar, porque no se puede decir que el conocimiento sea acto sino que el descubrimiento del acto es lo mismo que la comprensión del conocer. De manera que acto y conocer es decir lo mismo. Esto es tan claro que en la teoría del conocimiento, en el primer tomo, considero que es axiomático, se puede formular axiomáticamente. Desde el punto de vista del conocimiento, el conocimiento en acto es la posesión actual de lo conocido. Parece repetirse la misma formulación, incluso mejor, de Parménides en un pasaje del libro IX de la *Metafísica*: es lo mismo pensar y ser lo dice Aristóteles entre el conocer y lo conocido y refrenda la actualidad, puesto que *hama* significa lo simultáneo<sup>27</sup>. Desde ese punto de vista es claro que el acto de conocer no es un proceso y lo conocido no es un resultado. Lo conocido es lo actualmente poseído por el acto de conocerlo. Desde el punto de vista del *nous* está resuelto el carácter de *hama*, de *auté*, el problema de la ciencia en sí del que habla el *Teetetos*.

La cuestión ahora es si la noción de acto se puede aplicar a ese en sí que es el ente. Lo mismo es pensar y ser, pero Aristóteles no dice eso, sino que lo mismo es el pensar y lo pensado y ahí está la actualidad; lo actual es el acto de conocer y el objeto conocido en cuanto inteligido en acto. Pero ¿qué pasa con el ente? Aristóteles no dice que lo conocido en tanto que poseído sea el ente. Esto se ve claro cuando habla de los distintos modos de decir el ente: distingue entre el ente como real y el ente como *alethés*, el ente veritativo, que es lo conocido en cuanto simultáneo con el conocer. El ente en tanto que poseído por el acto de conocer no es el ente real, sino el ente veritativo<sup>28</sup>. ¿Qué pasa con el ente real? Parménides habla del ente real, pero se puede decir que es lo mismo, se puede aplicar la misma distinción potencia-acto, no al conocimiento en sí, que ya hemos eliminado con la distinción potencia-acto y la posesión, sino a éste, que es el sentido primario del acto, hasta el punto que acto significa acto de conocer. Más, habría que decir que la noción de acto no es independiente porque se descubre con el conocimiento, y el acto es una manera de llamar al conocimiento. Entonces, repito, ¿se puede decir ente en acto? Aristóteles intenta la aplicación del acto a la realidad fuera del conocimiento y así aparece un cierto acto que es el movimiento, pero ese acto no es actual y eso hay que tenerlo en cuenta. El

<sup>27</sup> Cfr. *Ibidem*, IX, 6, 1048 b 20 s.

<sup>28</sup> Cfr. ARISTÓTELES, *Metafísica*, VI, 4, 1027 b 16 s.

movimiento para Aristóteles no es un acto actual, el movimiento no es el fundamento ni el acto primero.

Pero, ¿se puede hablar de un acto primero en la realidad prescindiendo de su correspondencia con el conocimiento? En cuanto que *hama* es lo conocido pero no la realidad del ente ¿se puede hablar de un ente real? Esa es una cuestión que Aristóteles intenta resolver sobre todo en el libro VII de la *Metafísica*, que empieza diciendo que va a tratar de la sustancia, de la *ousía*. El problema de si hay un acto real distinto del acto de conocer es el tema de la sustancia. Pues bien, cuando habla de la sustancia habla de sustancia en acto porque no puede decir que la sustancia sea realmente potencial, y al ente real le llama *on kyrion* y eso significa ente principal. Aristóteles es un realista, no un idealista, pero no emplea, salvo en algunos pasajes, la palabra *enérgeia* para designar el acto perfecto distinto del conocer, sino que emplea la palabra *entelékheia* y el sentido de esta palabra no es primitivo. Así como la palabra *enérgeia* atraviesa todo el *corpus* aristotélico, la palabra *entelékheia* no aparece en los primeros escritos. Yo creo que es una extrapolación o un intento de formular la noción de acto que primeramente se la proporcionó el conocimiento, el acto de conocer, que es el primer sentido del acto que Aristóteles averiguó; el otro viene después, pero Aristóteles no está dispuesto a admitir que la noción de acto no pueda aplicarse a la realidad, a ese ente que para Parménides era lo mismo que el pensar. ¿Se puede también hablar de acto ahí?

Como nosotros empleamos el mismo término parece que sí, pero Aristóteles no emplea la misma palabra. De manera que la cuestión es bastante difícil de resolver. ¿Cuál es el estricto sentido de la sustancia en Aristóteles? Creo que el libro VII es oscilante, la noción de sustancia no es unívoca, lo que ocurre es que después se le dio una gran importancia y pasó a ser la pieza clave de la filosofía de Aristóteles en los comentaristas y esto llega a sus últimas expresiones en Averroes. ¿Tiene razón Averroes? ¿Aristóteles es un filósofo de la sustancia?, ¿es tan segura la sustancia como realidad en acto como es seguro el conocimiento en acto?, ¿y lo es en el mismo sentido? No, porque el ente se dice de muchas maneras y a una la llama *enérgeia* y a otra *entelékheia*. Pero para una antropología, es decir, para una investigación acerca de la libertad humana, lo que nos interesa no es el asunto de la sustancia en acto o la aplicación del acto a la sustancia, sino la *enérgeia* y eso significa que Aristóteles primero es un filósofo de la vida y para él el nivel superior de vida no es intermitente, es Dios.

El *nous* no es superior a la vida sino la forma superior de vida. Pensar es vivir, pensar en acto es vivir en acto. Es claro que donde más propiamente habría que continuar, que buscar, el complemento propiamente aristotélico, o el ámbito en el que la noción de *enérgeia* juega, es en la vida. A veces se dice, aunque puede inducir a error, en la psicología. No, el *De anima* no agota la biología aristotélica, pero sí se puede decir que realmente la realidad es el vivir, es la

realidad más alta, y dentro del vivir la forma más alta es la divina que es el *nous*, *noesis noeseos noesis*. Pero también dice que para el viviente vivir es ser y ese ser es ser en acto y eso no es una extrapolación a la sustancia, no, es que vivir es vivir en acto<sup>29</sup>. El ser del vivir es acto cuya culminación es el vivir como pensar. Pero donde está la columna del acto es en el *nous*. Una *prâxis téleia* es por excelencia el acto de conocer. *Prâxis téleia*, praxis final, praxis perfecta, aunque esto último es un mala expresión; *prâxis téleia* es la *enérgeia*. Pero no sólo el conocimiento es *prâxis téleia* para Aristóteles, sino que la felicidad también es *prâxis téleia*.

Según esto, si la vida es acto, las sustancias que no son vivientes son sustancias inferiores y lo verdaderamente real, si hablamos de lo real de acuerdo con esa distinción, es el vivir. El que no está vivo es menos. Según esto la noción de potencia donde mejor se aplica es en la vida. La vida es donde la potencia tiene un sentido más alto. Tampoco creo que la noción de potencia aristotélica sea unívoca. No, las potencias del vivo son muy peculiares, son las facultades, son potencias como capacidades. La *dynamis kata physin*, la capacidad, la potencia activa por excelencia, se da en el vivo y aquí significa poder. Sería lo que nosotros llamamos facultad. Para la antropología esto quiere decir muchas cosas. No basta tener capacidades, no basta ser capaz de, porque eso es lo mismo que estar dormido si no se ejerce el acto. Todo lo vital puede estar despierto y dormido; lo dormido es la facultad. A veces potencia se toma como pasividad y quizá pueda decirse eso del movimiento, del acto de la potencia en tanto que potencia, pero no de las facultades, porque el acto de la facultad tampoco es el acto de la potencia en tanto que potencia, porque no es un movimiento en el sentido físico. Pero no basta tener potencias, hay que actuarlas.

Seguramente todos los humanos tenemos una inteligencia, una facultad del mismo rango, pero no todos ejercemos los mismos actos, unos ejercemos más actos y otros menos, unos pensamos más y otros menos. Se desprende de aquí un humanismo muy sólido, una ratificación de ese humanismo que aparece cuando el hombre descubre que no es un ser efímero; por aquí el hombre empieza a ser apreciado en su dignidad. Aquí, después de todas esas aporías y de la noción de acto, el humanismo se consolida y arranca el imperativo moral primario de este humanismo que podría formularse así: sé hombre en tus actos, lo cual quiere decir que los actos sean los propios de un hombre y que no deje de ejercer actos (que no cometa pecados de omisión vital). Constitucionalmente el hombre es hombre, pero si no ejerce los actos correspondientes a sus facultades, y sobre todo de las facultades más altas, el hombre está dormido. También podría expresarse: sé el que por naturaleza eres. Este “sé” está referido al acto. Si no te portas como el que eres sólo lo eres en potencia; ahora bien, eso depende de ti

<sup>29</sup> Cfr. ARISTÓTELES, *De Anima*, II, 2, 413 a 11 s.

ya que en el paso de la potencia al acto nadie te puede suplir. En el ejercicio de tus potencias nadie te puede suplir: nadie puede comer por ti, nadie puede pensar por ti, esos actos del ser humanos son los de cada ser humano.

Naturalmente la máxima dignidad humana está en la capacidad de pensar y en el ejercicio de lo más intenso de la facultad intelectual. Aristóteles sostiene que la intelección es lo que en el hombre es autárquico, se basta a sí mismo, o lo que es igual, es el ejercicio de lo que el hombre tiene de supratemporal o de inmaterial. Por otra parte, también es verdad que si la teoría no se ejerce el hombre queda dormido, pero quedar dormido es separarse de la realidad, es el hombre en sí, pero ahí no hay acto como *enérgeia*; lo habrá como *entelékheia*, pero no como *enérgeia*<sup>30</sup>.

Ahora me interesa poner de manifiesto la *enérgeia* para comparar el radical clásico con el moderno. Decíamos, el hombre es un productor y la antecedencia la indeterminación; en Aristóteles no es así, se entendería muy mal la facultad si la entendiéramos como indeterminación. No, pero tampoco la relación que hay entre esa aprioridad y el resultado es un simple dinamismo, porque ahora el dinamismo es la potencia, que no es una indeterminación; si se entendiera así se confundiría con la materia prima. No, la potencia no es la causa material, en modo alguno; suelo decir que son potencias formales y creo que esto no traiciona a Aristóteles, pero en cualquier caso no son potencias materiales. El dinamismo moderno está en la potencia, pero potencia es como estar dormido y hay que superar a la potencia; lo que se corresponde con el producto son los actos vitales, no la potencia.

Se ve entonces que el dinamismo moderno es un olvido en toda la línea de aspectos muy importantes del planteamiento de Aristóteles, entendiendo a Aristóteles como la antropología griega más madura que resuelve las dificultades anteriores desde Parménides. Insisto, es muy distinto el radical moderno del radical clásico y aunque el tema de la producción hay que mantenerlo, la indeterminación, el ser como ser necesitante y la idea de que entre el necesitar y el producto hay un dinamismo, no, porque olvida un hallazgo que también es verdadero. La noción de producto queda mucho mejor justificada y se entiende de otro modo si le hacemos anteceder la poderosidad, la potencia, y el acto vital. En este caso la cosa se equilibra bastante, por eso decía que es el radical clásico es el radical medio.

Lo verdaderamente importante es la acción o el acto, más que el producto. El hombre no es un ser necesitante que encuentra su plenitud en la recuperación del producto, sino que ya existe, digámoslo así, ya es, antes del producto, en el actuar. Vivir para el viviente es ser; el hombre es en sus actos, en sus actividades y, por tanto, la producción, los resultados, son como el fruto de la vida, pero

<sup>30</sup> *Ibidem*, 412 a 22 s.

el hombre puede gozarse en sus actos, no tiene que esperar y no tiene que ser hedonista en el sentido recuperativo. No tiene que esperar a la edición de su propia esencia en los productos, lo que algunos llaman el espíritu objetivado (expresión de Dilthey). No, el hombre está en su vivir, ya se es hombre al actuar. Y cuando se trata de la vida en su sentido más alto, que es la teoría, ahí es autárquico, no depende para nada de productos. Por eso el conocimiento tiene carácter teleológico, pensar no es medio sino fin, es la *prâxis téleia* por excelencia. Hay otras praxis que son *prâxis atelês*, que son medios respectos de un término, pero el conocimiento no. Lo conocido no es término del acto de conocer.

De manera que el hombre en el nivel más alto de su vitalidad está en un nivel más alto que el producir, pero cuando produce produce según sus actos, ejerciendo actos y si no, no produce. Y como el acto es intrínsecamente acto, su valor no se posterga al resultado, sino que el sentido del acto atraviesa el acto mismo, es la luz misma de la vida, el acto satisface de suyo y por eso el acto no colma necesidades. Los productos sí, colman necesidades, pero para Aristóteles comer es una praxis vital. Lo importante de la nutrición es la función de nutrirse porque eso es lo vivo y el alimento no está vivo, en todo caso es poseído por el nutrirse. Por eso nadie puede nutrir a otro. Ya pueden engordar al pato con un embudo, pero si el pato no ejerce praxis vitales que son la misma función nutritiva, eso no forma parte de su vida. El alimento está en el acto de vivir que llamamos nutrirse y sólo en él, fuera no es alimento alguno. Por tanto, el alimento es condición para ejercer la nutrición, pero en rigor hay que hablar de alimentarse. Y eso que es la función más baja de todas para Aristóteles.

Bien, ¿de qué manera se complementa con una aprioridad más *a priori* que el producto el radical moderno? De muchas maneras, por ejemplo, el profesor Pérez López (un especialista en teoría de empresa, profesor del IESE que colabora con los filósofos que nos interesamos por problemas de la empresa) distingue tres tipos de motivaciones: el hombre puede actuar por motivación extrínseca, por motivación intrínseca y por motivación trascendente; pues bien, la motivación extrínseca es actuar teniendo en cuenta los premios y los castigos, es decir, los resultados de la acción. Motivación extrínseca es trabajar sólo por dinero. La motivación intrínseca es la satisfacción de la actuación misma, cuando uno trabaja y piensa en ese imperativo que he mencionado: sé hombre en tus actos; trabajar es satisfactorio en su mismo ejercicio. Quien se da cuenta de esto ya no trabaja sólo por motivación extrínseca. Pero es evidente que según el radical moderno la motivación intrínseca es imposible, pero si a un hombre se le priva de motivación intrínseca porque cree que lo importante es el resultado y no la acción misma, se le está deshumanizando. La motivación intrínseca sin el radical clásico no se puede sentar, pero o se piensa por motivación intrínseca o no es posible pensar. ¿Qué es más importante, la filosofía o el filosofar? El filo-

sofar. Realmente el filósofo es el que filosofa, pero además, cuando se dice que la filosofía es inútil, es verdad, porque no se filosofa por motivación extrínseca. La utilidad pertenece a la motivación extrínseca, pero el pensar, como no tiene resultados, no depende de motivación extrínseca. El radical moderno priva al hombre de vivir en acto y eso es una profunda alienación, por utilizar un término hegeliano más que marxista. De manera que si este mundo se encuentra en crisis desde el punto de vista del humanismo, si estamos en una complejidad que no sabemos gobernar, es porque hemos olvidado el radical clásico.

El radical clásico no es un radical del que se pueda prescindir porque sea anticuado. No, Aristóteles es actual sencillamente porque lo único actual es la *enérgeia*, la vida en acto, el vivir en acto, la *práxis téleia*. Sin *práxis téleia* estamos perdidos, eso es esclavizarnos. Hay un cierto matiz de idolatría (idolatría es adorar las obras de las propias manos, dice la Biblia) y la idolatría es alienante. Cuando el hombre se hace depender de sus productos olvida que es un ser viviente. Pues bien, que el hombre es un ser viviente o que hay un sentido objetivo y un sentido subjetivo del trabajo, por emplear la terminología de Juan Pablo II en la Encíclica *Laborem exercens*, y que el más importante es el sentido subjetivo, es así. Husserl, en la *Crisis de las ciencias europeas*, echa la culpa a Galileo porque ha sustituido por una ciencia mecánica, por un puro formalismo, al mundo de la vida. De acuerdo, ciertamente, pero vamos a decirlo un poco mejor, no hablemos del mundo de la vida porque eso se presta a la vaguedad; se ha prescindido de que el hombre es hombre en sus actos y no en sus resultados, porque los resultados ya están fuera. De manera que, aunque sea importante que el hombre produzca, desde el radical clásico lo más importante es la producción más que el producto, porque el acto es el vivir. Lo otro sería acto enteléquicamente, pero no como *enérgeia*; me refiero al producto. Y la recuperación no es hacer mío otra vez lo que hemos puesto fuera para desalienarnos, como dice Feuerbach. No, es imposible recuperar si no es según un acto vital. Lo mismo que no se puede alimentar con un embudo al pato, sino que alimentarse es un acto vital del pato y no del granjero, lo mismo pasa con los productos, o los integro en mi vida en acto o me desvitalizo, me vuelvo idiota, estúpido.

Recordarán que la Coca-Cola tenía un anuncio que decía: “la chispa de la vida”; ¿pero cómo va a ser la chispa de la vida la Coca-Cola? La chispa de la vida es la vida y la Coca-Cola es un brebaje. ¡Que tontería! La misma estupidez que la expresión sociedad de consumo; eso es la trivialidad pura: el hombre no está hecho para consumir sino para vivir como hombre, y si los productos no los integra como hombre, no le ayudan a vivir más, a realizar actos mejores, ¿qué sentido humano tiene el producir? El imperativo es: sé hombre en tus actos, o no vivas como un sonámbulo, o como diría San Pablo, ya es hora de que salga-

mos del sueño<sup>31</sup> (aunque la vida a la que se refiere San Pablo es la vida sobrenatural). San Pablo dice, lo mismo que Aristóteles, que no se puede estar dormido. El imperativo categórico, al lado de esto, es aprisionante. Cuando Hegel dijo que la verdadera ética era la ética clásica y que la ética kantiana es inhumana, realizó una apreciación verdadera. Esto lo señaló Hegel a los veinticinco años: se leyó la *Crítica* y afirmó que la ética humana era la clásica. Es evidente que ese imperativo es un acicate, ser ético es estar despierto. En el paso al acto, en el ejercicio de los actos de una facultad, nadie puede ser sustituido, el hombre está en sus propias manos y nadie puede sustituir su iniciativa y esa es la libertad en sentido clásico. La libertad en sentido clásico es ser dueño de los propios actos, o más literalmente, ser *causa sui* en el orden de los actos vitales (*causa sui* es *causa sibi* en orden a actos). El hombre no puede ejercer ningún acto olvidándose de que es un acto humano. El hombre no puede olvidarse de que es hombre al vivir.

Pero todavía hay más. El hombre no es solamente un ser viviente porque ejerza actos vitales, el hombre no es sólo distinto de los animales porque ejerza actos superiores a los animales, no es más vivo que el animal sólo por eso, sino que además los actos del hombre repercuten sobre la naturaleza del hombre. La *enérgeia* no solamente es *enérgeia* de una *dynamis*, una *enérgeia* cuyo principio es una facultad, una potencia como poder, sino que la *enérgeia* repercute sobre la *dynamis* perfeccionándola, o bien, si ese acto no ha sido un acto humano, empeora la capacidad. Esta es la noción de virtud y la noción de vicio. Aunque Hegel consideraba más humana la ética clásica que la de Kant, se olvidó de que la ética clásica es una ética de virtudes, lo cual quiere decir que el primer beneficiario de tus actos eres tú mismo, no tienes que esperar al producto. Cuando actúas, precisamente porque has actuado, te has hecho mejor o peor en tu constitución misma: has crecido en tu naturaleza o has decrecido. No solamente es la ética de un imperativo que es un acicate, sino que es una ética de virtudes. Pues bien, si el hombre no fuese capaz de virtudes, si las acciones humanas no fuesen cibernéticas en orden a la facultad, y eso ocurre sobre todo cuando se trata de la inteligencia y la voluntad, entonces no nos abriríamos a ese otro tipo de motivación, a la motivación trascendente. La motivación intrínseca es superior a la motivación extrínseca porque el radical clásico es superior al moderno y es más radical; lo cual no quiere decir que no pueda actuarse por motivación extrínseca, porque el radical moderno no es falso, es decir, es legítimo actuar por esas dos motivaciones, pero la motivación intrínseca no es la más alta motivación. La virtud es una perfección intrínseca, una autofinalización del ser humano, un crecimiento del hombre en tanto que hombre. Pero además es axiomático que el

---

<sup>31</sup> Cfr. *Romanos*, 13,11.

hombre no puede librarse de esto, es imposible que cuando el hombre actúa no adquiriera la virtud; por tanto, no tener en cuenta eso es una omisión más.

En Lutero es imposible la virtud. El luteranismo es una de las cosas que más ha contribuido en el pensamiento moderno a eliminar la noción de hábito en este sentido profundo en que habla Aristóteles, por ejemplo en la *Ética a Nicómaco*. Si la naturaleza está corrompida, todo acto es pecaminoso y a esta naturaleza sólo le puede ocurrir que se corrompa cada vez más, pero es imposible que adquiriera virtudes. Eso de cree fuerte y peca fuerte, no es que Lutero diga peca, peca, no, es que siempre que actúas pecas quieras o no, y lo que hay que hacer es creer. Entonces, ¿qué quiere decir que el hombre puede crecer en cuanto hombre? Nada. Desde el luteranismo la noción de virtud es insostenible. Desde este punto de vista el luteranismo es una amputación de la recepción del radical clásico por el cristianismo. Lutero fue antihelénico, antigriego. Ahora también se oye la misma canción: una cosa es la Biblia, que pertenece al pensamiento semítico, y otra esta teología dogmática hecha con categorías griegas; son dos mundos diferentes. No, eso es luterano, eso es simplemente falso. No hay ninguna incompatibilidad entre el radical clásico y el moderno y tampoco la hay entre el radical clásico y el cristiano. ¿Cómo puedo prescindir de la noción de virtud? Según el radical moderno se da uno cuenta de que la libertad aparece con la innovación. Recuerdan, la no desfuturización. Bien, pero desde el radical clásico también se descubre eso de una manera más intrínseca: si uno es *causa sibi*, y eso es lo que significa libertad, ese *sibi* significa que puedo ser mejor y eso es la virtud. La esperanza no es sólo la contemplación de algo, la esperanza está en el orden del crecer, es constitutiva del ser humano. Vivir en acto es vivir actualmente, pero en orden a la virtud vivir es con la esperanza de vivir más.

Nietzsche se queda también corto. No es suficiente la antropología del artista ni la metafísica del martillo; no se trata, en efecto, de que yo no pueda hacer a Dios pero pueda hacer al superhombre; de lo que se trata es de que nunca uno es todo lo hombre que puede ser, y eso es lo que realmente significa virtud: yo no he agotado mi vida y nunca la agotaré, y no porque no haya más tiempo, sino porque puedo ser más, porque puedo perfeccionarme. Perfeccionamiento no consiste en que yo me considere a mí mismo como una estatua que se puede labrar; el perfeccionamiento estriba en que siempre que actúo me hago mejor o me empeoro, y eso es inevitable. Prescindir de la alternativa 'virtud o vicio' es omitir algo sin lo cual la misma noción de progreso no tiene sentido. ¿Para qué quiero el progreso si no puedo ser mejor? Entre progresar y ser mejor elijo ser mejor. Ser mejor no significa que me pongo una guinda encima como en las tartas para adornar; se trata de ser mejor como tarta, no como guinda. El perfeccionamiento es intrínseco, no es una medalla al mérito, porque la medalla al mérito no me hace mejor ni peor, la medalla al mérito no es una virtud. Si no adquiero virtudes no soy más vivo, no vivo más. Vivir es no conformarse con

vivir: vivir es, en lo más profundo, no sólo sé hombre en tus actos, sino crece; estás llamado a crecer, no te puedes conformar con vivir. Es decir, si no actúas estás dormido, cuando actúas todavía no estás completamente despierto, te vas despertando en la misma medida en que más vives, pero eso es justamente lo que se llama virtud.

Por tanto, sin la virtud el encuadre teleológico, entender la libertad como *causa sibi*, queda incompleto. El hombre es *causa sibi* no en el sentido de Spinoza, que es una ratificación de lo mismo, sino que es *causa sibi* porque su naturaleza se premia a sí misma cuando actúa. Esto es espléndido, y no se puede renunciar a ello: la alternativa no se puede quitar y el último sentido de su existencia temporal es éste: si existe en el tiempo es porque puede crecer y va acompañada por el riesgo de que el acto se estropee. Por eso no se entiende que quiere decir hablar de indeterminación de la libertad, puesto que el hombre tiene un futuro en su vida misma, la futurización de su vida es la libertad. Pero bien entendido que esa futurización significa incremento de su vida.

La motivación trascendente se descubre desde el radical cristiano. Aristóteles hace unas indicaciones al tratar de la amistad, pero sólo unas indicaciones. La motivación trascendente es vivir, actuar, estar movido en la actuación no por el resultado de ella ni por el mismo valor vital que tiene el acto, sino por el beneficio que reporta a otro: cuando el hombre se da cuenta de que el egoísmo es una locura, de que lo más importante de su acción no es ni siquiera su virtud sino los demás; pero sin virtud esto es imposible percatarse de ello. Si los otros no fueran susceptibles de virtudes no tendría sentido la motivación trascendente; si no pudieran mejorarse, ¿qué sentido tendría actuar teniendo como motivo los demás? Vivir teniendo como motivo los demás es la persona. Pero para enclavar bien a la persona, el radical cristiano, hay que insistir en el radical clásico y aumentar la compatibilidad de los dos. La ética griega es más humana que la kantiana y que cualquier otra que se monte sobre la noción de producto, pero hay cierta limitación en la ética clásica que hace que sólo de una manera débil se abra a la motivación trascendente, es decir, entender la libertad no sólo como *causa sibi*, como principio en orden a un *telos* que es el vivir más o el mejor vivir. Hay una libertad más alta que la esperanza de vivir más con la innovación en el hombre mismo: ese más sería el ser para otro, el ser libre para otro. Eso es una más alta libertad y esa es la libertad intersubjetiva (ya dije que el sujeto trascendental impide la intersubjetividad).

El radical moderno, decíamos, es el principio del resultado. El hombre está a la búsqueda de sí mismo en el modo de producir. La vida consiste en autorrealizarse en el producto. El hombre depende de sus actos, no por el intrínseco valor de éstos, sino por los resultados que de ellos se derivan. Los clásicos ponen el vivir en la operación misma, por tanto el hombre es un principio de operaciones, un orden de facultades. Pero estos dos radicales son compatibles, y eso quiere

decir que lo que tiene el radical moderno de verdad no fue alcanzado por el radical clásico. El criterio de actualidad, según el cual se descubre el acto como resultado de toda la filosofía griega en Aristóteles, lleva consigo una cierta depreciación de lo temporal. Si lo radical es lo actual, el tiempo es lo efímero y por eso el movimiento, cuya medida es el tiempo, es un acto imperfecto. Los modernos intentaban una seguridad práctica y saqué a relucir la diferencia entre verdad y certeza. Pero el radical clásico es un poco estrecho, porque es un poco miope considerar que es *hybris* todo lo que sea producir o éxito en la vida. Compromete a la ética misma, porque realmente todo acto humano crea hábitos buenos o malos, pero en la medida en que el radical clásico vale respecto del moderno hay que decir que producir es un acto. Si es un acto humano, también de ahí derivará la perfección del hombre. Eso no está muy claro entre los clásicos y da lugar a la distinción entre *praxis* y *poiesis*, o en latín entre el *agere* y el *facere*. El *agere* es el acto considerado en orden a la inmanencia, el acto en tanto que es susceptible de consideración ética, pero el *facere* se queda al margen de la ética. Hay una cierta ceguera ante el valor de la producción por parte de los clásicos y, si acudimos a la diferencia entre motivación intrínseca y extrínseca, habría que decir que sólo podemos hacerlas convivir a las dos, una por un lado y otra por otro. Sin embargo, yo diría que la motivación extrínseca no es tan extrínseca. Es evidente que si es sólo extrínseca, si el hombre funciona sólo por placebos o castigos, funciona de una manera muy poco humana. Pero hay un valor en el producto humano y no cabe duda de que lo que el hombre hace se parece al hombre. Si no fuera así, nadie podría producir más que para sí mismo, pero es evidente que los productos humanos tienen un valor social, público, y eso quiere decir que el valor humano depositado ahí es reconocible por otro ser humano y por eso se pueden intercambiar. La misma economía como sistema de intercambio entre trabajadores especializados sería imposible si los productos humanos sólo fueran válidos para su autor. Por tanto, la economía no es un coto marginal a la ética y esa distinción entre el *agere* y el *facere* no es tan neta.

En algunas épocas históricas el trabajo es la actividad productora, lo que los griegos llamarían *poiesis*. En la sociedad estamental el trabajo no era bien visto; un noble que trabajara perdía su condición de noble, porque la misma organización estamental de la sociedad llevaba consigo una diferenciación de funciones, en la que el noble hacía la guerra, podía estar al servicio del rey en la organización monárquica del poder y también podía escribir, pero no podía trabajar. El trabajo era propio del tercer estado, del villano, del que no era noble. Gran parte del progreso de la Edad Moderna, y lo que ha tenido de revolucionaria, ha ido en contra de esta diferencia. La Revolución Francesa es el intento de terminar con la sociedad estamental. Hasta qué punto lo logró es muy difícil de calibrar. Muchos sociólogos dicen que fue un fracaso, porque en Francia los restos de la sociedad estamental son muy abundantes, o sea, que sigue siendo una sociedad estamental al menos funcionalmente, institucionalmente. Pero en la intención la

Revolución Francesa fue dirigida contra eso. La importancia del trabajo es muy grande y las viejas descalificaciones hoy no se podrían aceptar teniendo en cuenta que la laboriosidad es una virtud. Por otra parte, es claro que el hombre no podría preocuparse por los demás si no tuviera productos. Podría hacerlo de una manera más pura, más espiritual, pero algo faltaría, porque parece que del trabajo algo se puede esperar para el bien de todos. Por otra parte, está bastante claro que el asunto de la organización del trabajo es un problema extraordinariamente importante sobre el que se ha discutido mucho y que se puede mejorar.

Si los griegos no hubieran tenido tanto miedo a la envidia de los dioses, la tecnología habría empezado antes, pero lo tenían y no la empezaron. En el fondo pensaban que eso era algo que convenía encargarlo a gente de baja estofa, por ejemplo, a los esclavos. Todo el pensamiento político de la *República* de Platón se resuelve en el libro X. Realmente, decir que la *República* es un estado ideal es falso, no es platónico, el estado ideal es el estado *postmortem* de los bienaventurados y los bienaventurados son los filósofos. Por eso también dice Platón que el que filosofa está muerto en cierto sentido. ¿Está muerto a qué? A sus intereses humanos, a sus inquietudes, a las agitaciones inmediatas de la sociedad civil, como diría Hegel (el pensamiento político de Hegel está marcado por esta cuestión, si lo ético y el trabajo son separables o no son separables).

Hay una observación en Aristóteles, que no la tematizó, y que a muchos pensadores se les ha pasado por alto, y creo que es la clave de ese engarce entre el *agere* y el *facere*, a saber, que no sólo la magnanimidad o los actos que tienen que ver con el *agere*, sino el trabajar también hace al hombre virtuoso, así como el uso de los productos. Es un asunto que abre tales perspectivas que si Aristóteles no lo desarrolló es porque con el criterio de actualidad no se puede. Aristóteles dice una cosa, que yo he tratado de completar, refiriéndose al arte: el arte a veces imita a la naturaleza (la vieja idea platónica de la mimesis, la crítica a la poesía del Platón político, que no es completa porque Platón, evidentemente, es un artista; los diálogos son obras de arte, son bellísimos).

Considero que, aunque dejando de lado y tratando de seguir una línea que nos llevará a ver cómo se puede entender la libertad desde el radical clásico, hemos expuesto unos puntos importantes. Aristóteles es la madurez de Grecia, aunque él era meteco, macedonio, pero se identifica con el espíritu griego hasta el punto de que es el gran defensor, en aquel momento en que el ideal griego es puesto en entredicho por Alejandro Magno, que intentó borrar la diferencia entre griegos y bárbaros y extender la vieja idea de Pericles de isonomía, con lo que desaparecía la *polis*. Afirmé que el acto es una solución madura del problema del hombre dormido o de la ciencia en sí, a la gran aporía del *Teetetos*. Sin embargo, la *koinonía* también aparece en Aristóteles aunque con otro sentido, que podríamos llamar armonía. Con otro sentido y en otros planos, concretamente en el plano social y en la ética; todos los hábitos deben adquirirse y eso

quiere decir que todas las virtudes deben ser armónicas entre sí. Esto nos llevaría a una cuestión muy interesante de la sociología aristotélica, la idea de armonía social, que contrasta claramente con esa complejidad no unitaria en que estamos inmersos según los frankfurtianos. El ideal de armonía fue formulado por Aristóteles en el momento en que no se podía realizar, en el momento en que Alejandro iba a destruir el ideal de la *polis* y por eso no estuvo de acuerdo con él, porque así no se podría conseguir la armonía. En lo que respecta a las virtudes, es preciso subrayar que deben desarrollarse a la vez, hasta el punto que una virtud aislada no sería virtud.



## EL RADICAL CRISTIANO

Después de hablar de la armonía, podemos pasar ya al radical cristiano. El radical cristiano es la persona, y ello introduce algunas modificaciones, completa y cambia el sentido tanto del radical clásico como del moderno. El cambio que experimentan los dos radicales si se los quiere armonizar, es el problema de la distinción del *agere* y del *facere* y creo que desde esa armonía se puede engarzar el radical cristiano. Vivir, entonces, desde ese radical, no es simplemente el actuar en gerundio, no es simplemente vivir viviendo. En último término vivir no es sólo ese acto teleológico libre, sino que vivir es destinarse. Destinarsse el núcleo radical personal es trascenderse. La vida está radicada, el vivir no es ya el ser de los vivientes, sino que hay algo más radical y más real que el vivir en acto, aunque esto no significa abolir el radical clásico, sino que lo profundiza. Trascenderse, que es característico de la persona como sujeto de actos, como la radicación de la vida no en una sustancia o en una naturaleza, también abarca la dimensión productiva. La vida como despliegue activo de capacidades es ahora la efusión de la radicalidad persona creada y, por tanto, en tanto que creada, estrictamente nueva. Esa novedad es mucho más radical, más nueva. Lo más nuevo es lo creado puesto que no es antecedido por nada; crear es crear *ex nihilo* y la persona humana es creada. A veces se dice el alma, pero el *esse animae* es el ser persona, lo que se crea es el *esse*, que es la persona<sup>32</sup>.

Otras novedades que aparecen en el transcurso de la vida, el crecimiento, la *continuatio naturae*, la esperanza, la innovación, en definitiva son derivados de la persona, son como vertientes tuyas, hasta el punto de que esas novedades no serían posibles sin la novedad radical que es el ser creado. Por eso también se puede sostener que la idea de progreso se queda muy corta. La edición de novedades en la invención humana no es lo radicalmente nuevo en la historia, porque lo radicalmente nuevo es la persona. La persona que yo soy no existía hace cien años y era absolutamente imprevisible, no deducible de la situación. La persona irrumpe en la historia como la novedad más estricta y en la medida en que la libertad es algo más que dominio de actos, la libertad es ahora personal, es una característica, o como suelo decir, es un trascendental personal. Podríamos añadir a la descripción de la libertad como la capacidad de no desfuturizar el futuro, que la libertad en tanto que radical del mismo nivel de la persona, la

---

<sup>32</sup> El alma, para Santo Tomás, es potencia respecto del acto de ser: cfr. *Q. D. de Anima*, a. 1 ad 6.

libertad personal, se puede entender desde la historia; y con eso también se añade una precisión a la noción de historia manejada por los modernos (Hegel hablaba de historiología), pues ahora la historia, desde la libertad, es el discontinuo de comienzos libres. Puede parecer una fórmula extraña fuera de esta exposición, pero es que el discontinuo de comienzos libres es la persona. Es decir, que la novedad histórica no es el progreso sino la persona. ¿Hay novedades en la historia? Sí. ¿La historia se puede reducir a la naturaleza? No, no es una historia natural, aunque evidentemente la naturaleza también tiene que ver con la historia, pues, por ejemplo, la forma de *continuatio naturae* o la apertura de posibilidades, implica variación histórica. Pero más a fondo, aparecen personas y cada una de ellas es nueva y, por tanto, históricamente es discontinua. La discontinuidad del acto, que está en Aristóteles, y que por cierto tanto llamó la atención de los neokantianos cuando se enfrentaron con Aristóteles a principios del siglo XX. Cohen, por ejemplo, se dio cuenta de que Aristóteles señala que el acto es discontinuo. Pues hay una discontinuidad que es la discontinuidad de los comienzos en la historia y son las novedades personales. Las personas son novedades, no surgen de la historia ni tienen como *a priori* a la historia, sino que irrumpen desde la creación de cada una de ellas.

Desde este punto de vista se podría decir que la libertad es un comienzo discontinuo o, si se quiere, un recomienzo en la historia de acuerdo con las generaciones. Realmente, más que las generaciones, las novedades discontinuas son el ser personal y sin esa discontinuidad no existiría la historia. La historia no es un proceso solamente, no es una edición de novedades en progreso; ciertamente también es eso, pero lo es en virtud de otro asunto más importante y se ve que el tercer dilema del barón de Münchhausen no tiene razón de ser, pues ¿cómo va a haber sistematicidad dianoica?, ¿hay que esperar a la genialidad? Claro que sí, eso no es un cambio de paradigma, es mucho más importante, son comienzos estrictos. El hombre, la libertad humana, es un comienzo en la historia, pero no un único comienzo sino una pluralidad de comienzos discontinua.

Es otra noción de libertad mucho más radical que la de ser dueño de los actos. Ratifica el ser dueño de los actos, el ser *causa sibi*, pero es mucho más. Es empezar de nuevo de un modo absoluto. A veces también se describe como irreductibilidad. La irreductibilidad es una nota de la persona descubierta por el pensamiento medieval. Si esto lo consideramos temporalmente, tenemos un tiempo que es la historia (no hay un tiempo único, hay muchos tipos de tiempo), pero el tiempo histórico no sólo se capta por la variación o por la innovación tecnológica, sino que hay que profundizar más: es un tiempo con comienzos discontinuos; la historia recomienza en cada ser humano. Por eso el hombre no es intrahistórico, sino al revés, y esto sería imposible sin la irreductibilidad del ser personal.

Ahora se amplía el panorama, porque este radical es el radical en sentido más propio. Un comienzo discontinuo en la historia, esa noción de libertad, no depende de ninguna condición antecedente; con ello se afronta también la idea de que una libertad que depende de condiciones previas no es libertad, y muchos de los argumentos que se dan en contra de la libertad son que en el hombre existen una serie de factores explicativos de las decisiones (por ejemplo la idea de motivo prevalente en Leibniz). Pero una libertad que es puro comienzo no depende de nada, sólo de Dios, sólo del Creador.

Nos encontramos con que el radical cristiano enlaza con la noción de creación, que es cristiana aunque está en el Antiguo Testamento, en las palabras primeras del Génesis: en el principio Dios creó, y según la exégesis de Juan Pablo II ese principio es también una alusión al Logos divino. O como dice San Pablo *omnia in ipso constant*<sup>33</sup>, todo se mantiene en Él, todo ha sido creado por Él. Creacionismo: en el principio Dios principió, creó, llevó a cabo una novedad que es la creación, que consta en el principio entendido como Hijo y que referida a sí misma es *ex nihilo sui et subiecti*. La creación no tiene sujeto, no se crea desde nada preexistente. La creación es una novedad. Cuando Dios crea, y en caso contrario la noción de persona humana no tiene sentido, crea siempre comienzos y ha creado un comienzo que es la persona a imagen y semejanza del principio, es radical. Entonces no depende de nada más que del Creador.

Ahora tenemos la libertad completa, y nos damos cuenta de que libertad no puede significar indeterminación. Ya lo habíamos desechado, pero ahora lo volvemos a ver. Ser creado no es una indeterminación ni nada parecido, pero también nos percatamos de que libertad no significa independencia. Hay que decir a esa famosa autonomía de la libertad en Kant que una libertad independiente no es una libertad personal. La independencia no es nada propio de la persona, no es una perfección personal. Con lo cual, por aquí se refuerza y se trasciende el ideal de armonía del que antes hablaba, porque esos comienzos libres discontinuos, esas libertades sin antecedente histórico, esas libertades que se estrenan por creación, esas novedades radicales que son cada una de las personas, no están para existir separadas. Se puede decir -de la aporía del en sí, de la separación de los en sí, esa aporía muy bien resuelta por Aristóteles- que quien tiene que resolver esa aporía es la persona, y que sólo la persona la puede resolver. Persona no significa en sí, la noción de en sí no se le puede aplicar a la persona. Persona es comienzo o irreductibilidad. En la creación no hay nada más radical que la persona porque depende por creación y es irreductible. Pero que sea irreductible no quiere decir que esté separada. Por eso la libertad es esa incoación; esos comienzos libres se autotrascienden, se destinan. Destinarse es una noción más importante que la de potencia activa y me parece que no se podría hablar de

---

<sup>33</sup> *Colosenses*, 1, 17.

facultades humanas, de facultades espirituales, si no fuera por ese *transcendens* que es la persona. Tanto la incoación por creación como el trascenderse son maneras de designar la libertad, de ir entendiendo qué significa libertad en el orden de la radicalidad de la persona.

Esa radicalidad no es en sí, sino que por lo mismo que es radicalidad libre no es independiente. Por ser directamente creado ya es independiente de todo lo creado, la persona no es una criatura de criatura (noción que sería inmanentismo). No depender de otra criatura en el ser, estrictamente en el ser en tanto que persona, es porque se depende sólo de Dios. Si se quiere ser realmente independiente hay que aceptar una dependencia radical y si se empecina en la autonomía de la libertad, entonces se está desradicando, sosteniendo una noción de libertad superflua. Si la libertad es independencia radical de lo creado, ¿para qué quiere independizarse si ya lo es en cuanto persona? Es superfluo, una insistencia vacua en lo mismo, no darse cuenta de que la libertad es personal, es haber perdido el radical cristiano.

La independencia no es un ideal, es la propia irreductibilidad de la persona. Ahora, si alguien quiere cerrarse en esa irreductibilidad, en ese momento recaba su libertad, pero la libertad no se consume en eso, aunque muchas veces hay que recabarla (ante el tirano o en situaciones de falta de armonía social, ante pretensiones excesivas del poder, etc., tiene sentido la defensa de la libertad, pero eso no es más que recordar que es irreductible). Buscar la autonomía suele llamarse *libertad de*, y es claro que el hombre no puede ser tratado solamente como medio y con ello se alude a la irreductibilidad. Pero el asunto no se acaba ahí, porque sería lo mismo que comenzar y terminar enseguida. La *libertad para*, no la *libertad de*, es mucho más profunda de lo que se suele decir, no es sólo responder a la pregunta de Leibniz, la libertad para qué (no sólo es la diferencia de libertad real y formal); es más que eso, pues la *libertad para* es el autotranscenderse, el excluir completamente y desde el comienzo la inseedad. No es el *kath'auto* griego, pues la libertad no es una sustancia, es más radical. No es un acto enteléquico ni un acto como *enérgeia*, es un acto que no puede pararse en sí mismo, un acto cuya continuidad no es consumativa, sino cuya discontinuidad es ponerlo en franquía. ¿En franquía de qué? La destinación: la persona a quien se puede destinar y, por otra parte, se tiene que destinar. Dicho de otra manera, elevar a ideal absoluto la independencia, decir que libertad sin independencia absoluta no es libertad, es plantear no ya una aporía teórica, sino formular la pura desgracia, la tragedia absoluta de la libertad. Una libertad independiente absolutamente estaría abierta a la nada.

Al hablar de la angustia hablamos de la angustia de nada, pero esa nada no es la verdadera nada, es decir, no es la nada en el sentido que más puede afectar al ser humano: al ser humano le afecta la nada como soledad. Irreductibilidad no significa soledad, no significa que la persona se consume en sí misma, o lo

que es igual, que la libertad sea absoluta autonomía, ni inseidad. Si fuera así, la persona sería la desgracia absoluta, una tragedia de tal nivel, que ante ella el infierno es una broma, una mitigación. Lo más terrible de todo sería una persona única porque todo lo que tiene de sobrante, de *además* como trascendental persona se volatiliza. Santo Tomás lo dice; en definitiva todo lo que estoy diciendo es un desarrollo del tomismo. Si existiera una persona sola sería el aislamiento puro y toda la riqueza de su ser sería superflua, no tendría ningún sentido. Por eso, admitir un Dios personal y no empezar a sospechar que Dios no puede ser unipersonal es incongruente. Monoteísmo sí, pero ¿eso significa monopersona? Si enfocamos al único Dios como persona, no puede ser una única persona, aunque con esto no entendemos la Santísima Trinidad. Pero en el preámbulo, una sola persona es imposible, porque entonces Dios sería absolutamente desgraciado. No sería la audacia del idealismo que pone la negatividad en Dios, sería mucho más grave. La Trinidad no es una vacilación, ruptura o escisión del único Dios, sino algo sin lo cual un Dios no puede ser persona, y negar al único Dios el carácter de persona es aberrante; es el único Dios, pero eso no puede significar única persona. El enclave, el punto de enlace entre el tratado *De Deo Uno* y el *De Deo Trino* es esta relación, y los tratadistas no lo suelen considerar, sino que pasan a tratar del misterio; ahora bien, entre los dos tratados hay una conexión, y es que la noción de persona única es insostenible. Por tanto, una religión monoteísta que rechace la revelación de la Trinidad es muy difícil que entienda a Dios como persona, lo tiene que entender como el ser supremo o el Dios compasivo y cosas así. Yhavé es Dios, sí, pero Dios no puede ser unipersonal. ¿Cómo es tripersonal? Eso es un misterio y ahí no puedo penetrar; puedo aventurar, hacer una teología trinitaria, pero el misterio permanece; sin embargo lo que es patente es que persona única es imposible *in divinis*.

No es bueno que el hombre esté solo<sup>34</sup>. Por hombre se supone tanto varón como mujer. Y eso es para todo ser humano, para todo ser personal. Una persona puede intentar aislarse, pero con eso está en contradicción consigo misma, niega su ser personal. Por eso digo que la autonomía no es nada deseable; si la persona fuese autónoma no sería nadie, sería una absoluta desgracia.

Quizá sea difícil caer en la cuenta hasta qué punto es un absurdo una persona única, pero podemos acercarnos a ello a través de algunos testimonios ilustrativos. Por ejemplo, la frase de Nietzsche de que un sol no puede calentar a otro sol. De ahí Nietzsche saca una consecuencia, a saber, que un sol sólo puede calentar a lo inferior, a lo que está más frío que él; es decir, una filosofía de la compasión que es una de las claves de la filosofía de Nietzsche. Pues eso es la absoluta soledad del sol y calentar a un inferior no remedia en absoluto la soledad de cada sol. Es negar que se pueda trascender, es negar la comunión en lo

---

<sup>34</sup> Génesis, 2, 18.

más alto. Pero sin comunión en lo más alto, lo más alto se marchita. La frase con que Zaratustra saluda al sol al comienzo: ¡Oh sol de ojo único e inmutable que todo lo alumbras, que todo lo calientas!; ¿qué mira ese ojo inmutable? (ahí no hay diferencia entre estar dormido y despierto). Ese ojo es luz, pero ¿qué ilumina esa luz? Está sola porque no ilumina más que lo oscuro, lo inferior. Se descubre que ese sol que no puede calentar a otro sol, ese sol aislado de lo más alto en pluralidad es la desgracia absoluta.

Tomás de Aquino lo dice de una manera más dura en la *Summa Contra Gentiles*: el monoteísmo no es el monpersonalismo. Lo dice de una manera durísima que casi no me atrevo a repetir porque puede sonar mal o no se entiende. Dice: hablando en absoluto, un amor no correspondido habría que aniquilarlo. Bien entendido: esto es en absoluto<sup>35</sup>. La libertad personal, no ya el ojo personal, el *intellectus*, no puede ser un mirar hacia abajo, pero tampoco el amor puede ser único. Y ¿cómo se corresponde el amor? Con otro amor. ¿Y quién es el otro amor? Otra persona. Esto no es, porque hablamos en absoluto del amor personal, una apología del divorcio ni nada parecido, esto es verdad. Es evidente que no se puede renunciar a que el otro corresponda. Si alguien dice: la sociedad es un conjunto de individuos aislados que han pactado la convivencia para evitar males mayores, se equivoca, pues la sociedad es sociedad de personas, *radicaliter*, aunque la sociedad se pueda enfocar de muchas maneras. Pero sin la sociedad de personas no hay personas; no hay personas Robinson Crusoe. Robinson Crusoe no es una novela de aventuras sino una forma de expresar literariamente el individualismo inglés. Libertad no es independencia, no es autonomía. Libertad es destinarse, autotrascenderse.

Libertad es para quién. Desde el radical clásico se podría decir que el amor se corresponde con lo amado y que lo amado es el bien. Esto es lo que se suele decir. Desde el radical clásico no se puede decir más. Pero desde el radical personal eso no basta. Se suele decir que el *bonum* es difusivo, eso también es cierto. Y esto es lo que le sucede al bien platónico (no digo al bien como primera hipótesis de Plotino), y según la difusividad del bien, el bien no se mantiene en sí mismo y se difunde. El bien es generoso, favorece, no es en sí. Con el bien se resuelve la aporía del en sí; el bien desborda. Pero todavía no es suficiente, porque por difusivo que sea es difusivo hacia abajo. Al difundirse el bien no se repite, el bien es único, es el uno primordial que es la raíz de la *koinonía* entre los en sí. No, la persona no es difusiva, es efusiva. Efusivo quiere decir que la persona se da. El ser personal es donal.

Caer en la cuenta de esto quizá sea difícil, o quizá es algo que no se oye muchas veces, pero es evidente. No se ama tan sólo el bien, porque amar el bien para el amor no es efusión sino corresponder a la difusión del bien, y a lo más

<sup>35</sup> Cfr. *C. G.*, III, 151.

que se aspira es a la fusión con el bien (mística de Plotino). No, por ahí se bordea el panteísmo. El panteísmo sólo es posible si no se tiene en cuenta a la persona y si no se cae en la cuenta de que la persona no es única. Pero a veces el planteamiento de la persona se hace en función de que lo superior tiene que ser único; todas las vías tomistas, la demostración de Dios por la metafísica clásica, llevan a la unicidad de lo más alto. Los argumentos serán válidos pero respecto de la persona no significan nada. Eso lo puede decir del ente pero no de la persona, porque una persona, lo *perfectissimum in tota natura*<sup>36</sup>, si es única está perdida, porque ¿quién le corresponde?, ¿quién le replica?, ¿un inferior? ¿La persona se va a dedicar a contemplar su propia bondad difusiva? ¡Pero si esa bondad ya no es personal! La persona sólo se puede mantener en orden a otra persona; en caso contrario, decae. Libertad para quién. Ser libre no significa solamente ser dueño de actos, ser capaz de gozar de toda la riqueza de la realidad que está a disposición de lo único. Verlo así quizá sea metafísico, pero no es personalista. Se ama al bien, ¿y cómo corresponde el bien? Si no es otra persona, nada.

Comunicación íntima, intersubjetividad. Es evidente que se propone de esta manera un sentido de la comunidad que rebasa al clásico, un sentido de la comunidad, de la sociedad, más intenso. La armonía clásica implica complejidad, pero a esa complejidad el criterio de armonía señala cuál es la característica de la complejidad social no disgregada. Santo Tomás se refiere a esto cuando dice que la sociedad es real, pero no sustancial. Está aludiendo a la armonía, a una ordenación, una organización. Pero la solidaridad es una unidad más intrínseca todavía. De acuerdo con el radical moderno, las iniciativas agudamente dinámicas que apuntan hacia él se dispersan y dan lugar a la complejidad no unitaria. Es decir, pretender organizar sólo los resultados, que es donde se centra la teoría de la organización, u organizar a los hombres como productores, es un criterio o una manera de entender la organización muy insuficiente, puesto que se hace olvidando las instancias más radicales. Se olvida también la motivación trascendente, que desde el radical personal ha quedado claro. La motivación trascendente es fijarse en los demás. Eso deriva del carácter destinal de la libertad personal y de la imposibilidad de persona única. Todo esto es claramente correlativo.

Para hacer una teoría de la organización hay que tener en cuenta dos asuntos centrales: de acuerdo con la característica dual del hombre -el hombre es trascendentalmente dual-, la teoría de la organización tiene dos grandes temas que son el poder y la información o la comunicación. Esos dos asuntos, el poder y la información, el flujo informativo interno que tiene lugar en la organización, se entienden de distinta manera según los radicales, según se atenga uno a un radi-

---

<sup>36</sup> *S. Th.*, I, q. 29, a. 3.

cal u otro. Desde el punto de vista del radical cristiano habría que decir varias cosas acerca del poder y de la comunicación. En primer lugar, que no se puede entender el poder como una instancia unilateral o de una manera paternalista o como monopolio de una parte de los miembros de la organización. Cualquiera de esas maneras de entender el poder no tiene en cuenta el radical cristiano. Todo lo que sea unilateral en el poder no es intersubjetivo. Algunas veces he dicho que la justificación ética del poder está en su extensión. El poder no debe ser totalitario. La democracia también se puede entender desde los distintos radicales, siempre que la democracia sea un poder compartido; para radicarla y que no se altere o se degenere, la persona es insustituible. La democracia no significa que se elige o se vota, que se ha eliminado un tirano; no es eso sólo. Es algo más elemental: que el poder hay que delegarlo. Hay que dotar a los demás de poder porque si no, estaríamos en un poder como el sol de Nietzsche. Desde este punto de vista diría que hoy domina bastante esta doctrina y es consecuencia de que funcionamos en una complejidad no unitaria en la que hemos perdido el criterio de organización; el poder se ejerce de modo neurótico. Cuando diversos factores confluyen sin armonía o sin solidaridad, cada uno de esos factores se siente como falta de poder, siente que debería tener más poder porque el del otro se percibe como adversario o limitante. Eso da lugar a un proceso psicológico comprensible de acumulación de poder. La neurosis de poder es un proceso que se desencadena desde la vivencia falsa o sin justificación que responde a una organización incorrecta. Eso despierta el hambre de poder, el afán de poder para tener efectivamente poder. Falta el criterio unitario en la organización. Se podría establecer esto como un teorema: cuando la complejidad no es unitaria entonces se desencadena la interpretación neurótica del poder que lleva a aumentarlo. Pero el que se dedica a conseguir más poder no usa el poder o lo usa para tener más. Es decir, la neurosis de poder hace que digamos, ¿el poder para qué?, ¿para qué quiere aumentarlo puesto que lo está desvitalizando y al querer más no hace nada con el que tiene? Es una esterilización del poder mismo. Con el radical clásico y con el cristiano desaparece esa neurosis. Hay que vivir el poder y ejercerlo de otra manera. Conviene que los demás tengan poder. En vez de acumular poder, delegaré o trataré de potenciar a los demás. El destinarse de la libertad, cuando se refiere al poder, es dotar a los demás de poder, aumentar el poder de los otros.

Qué diferente sería la situación si se viviera el ideal de solidaridad. Creo que lo podemos vislumbrar aunque no tengamos experiencia acabada de esto, pero qué distinta es la vida de una persona en una organización cuando todos los agentes no tengan envidia del poder de los demás y no tengan neurosis de poder. Aumentar el poder es una pérdida de tiempo. Tiene que ser recíproco, porque de otro modo se tendría que dedicar uno a defender su propio poder. Las cuestiones de dignidad y de desigualdad social tienen que ver con esto. Con ser muy grave la desigual distribución de la riqueza, que puede ser muy grave y que puede

alcanzar niveles claramente injustos, considero que más grave es no repartir bien el poder. Repartir el poder no quiere decir asignar poderes, sino que cada uno vea sin envidia el poder de los demás, que se alegre de que tengan capacidad de hacer, y se dediquen a ejercer su propia actividad sin recelos. Es completamente distinto un clima y otro. En un caso hay una lucha encarnizada mayor que la competencia industrial y además se acude a unos procedimientos incorrectos y viciosos. Si el poder se entiende así corrompe, de la otra manera no. Pero también, el que tenga más poder debe procurar que los demás participen. El poder no es como una tarta; desde este punto de vista es espiritual y se caracteriza porque su reparto no lo disminuye. Si es verdad que un amor no correspondido hay que matarlo, un poder que se ejerce respecto de otros que no tienen poder es un poder despreciable, también habría que matarlo.

Dios es omnipotente, pero reparte poder, no ha creado criaturas sin poder. No es un avaro del poder. Ha corrido el riesgo, por supuesto; si ha redimido es porque ha dotado de poder al hombre. Creo que es bastante claro y sin ningún idealismo utópico, aunque puede ser complicado porque esa delegación de poder lleva consigo una preparación y si la gente no está bien educada, si no tiene virtudes, no sabrá usar el poder y habrá que delegarlo en menos dosis, aunque creo que es educativa la delegación de poder. Renunciar al protagonismo unilateral, al protagonismo propio, alegrarse con que los demás hagan las cosas: es preciso dejar hacer, hacer hacer, dar que hacer. Se trata de no ser absorbente, pues la persona no es un agujero negro, la persona no es un centro de gravedad que todo lo atraiga, es un ser efusivo.

Quizá desprenderse del poder cueste más o la gente tenga más recelo que a desprenderse de riqueza. Uno está más dispuesto a dar dinero que a dar poder. Los sociólogos han hecho algunas observaciones sobre esto, sobre cómo unas minorías dominantes prefieren estar en una situación en la que sus arrendatarios produzcan poco, con lo cual ellos reciben menos, a aumentar la productividad por miedo a que se les independicen los arrendatarios. Es una situación que se da, por ejemplo, en ciertas regiones de la India: los dueños de la tierra no quieren que aumente la productividad porque ven la cosa en porcentaje; si el otro aumenta el porcentaje, el mío disminuye y el otro se independiza y toda la estructura se viene a abajo. Ese conservadurismo lamentable es contrario a una buena política de delegación de poder, porque esa delegación es amar la libertad de los demás, que los demás la ejerzan porque la libertad es personal y una libertad única no tiene sentido.

Lo mismo sucede por lo que respecta a la comunicación. Para ser solidario hay que saber lo que los distintos agentes se proponen y hay que tener cuidado con la reserva de información. Una organización con información escasa funciona mal. Es decir, no hay manera de que una complejidad funcione sin intercambio de información y eso llevaría al colapso. Una de las últimas maneras de

enfocar el código genético y entender por qué una mutación realmente puede ser compatible sin dar lugar a monstruos es que entre los distintos genes hay información, es decir, no sólo son informáticos del crecimiento, de las grandes unidades informáticas encargadas de la embriogénesis, sino que mantienen relaciones informáticas entre sí, la cual dicen algunos biólogos que es en tiempo real o que es algo así como funcionan los rayos láser, de manera que lo que le ha pasado a una de las unidades informáticas es transmitido a las otras, es un plantel informático interrelacionado. Bien, pues cuando una persona no sabe qué hacen los demás no sabe lo que tiene que hacer. Lo que tiene que hacer cada uno está en función de lo que hacen los demás porque, o bien uno se entromete y se produce una redundancia, una reiteración funcional, o bien lo que hace no tiene nada que ver con lo que hacen los demás y no sirve para un resultado cooperativo. Sería una mala delegación de poder la que no vaya acompañada de una red informática. Para que una organización funcione bien tiene que haber una cultura común, como se suele decir, o también un espíritu común y una formación en el espíritu común. Entonces todo el mundo sabe a qué atenerse y todo el mundo manda y obedece de acuerdo con ese espíritu y así cada quien sabe lo que tiene que hacer y lo que significa la orden que el otro da y sabe cómo el otro cumple o incumple. Pero eso ocurre en organizaciones muy unitarias o muy bien hechas.

Hay otras organizaciones, en cambio, en las que eso no se puede dar por supuesto. Que todos sepan las pautas o la cultura a veces no puede darse, porque no hay cultura, hay organizaciones completamente desculturizadas: el dueño quiere llevárselo todo y colocarlo en cuentas americanas, en dólares, en algo que sea seguro. No se puede dar por supuesto que todos sepan y hay que tratar de dialogar y de que el poder se geste a través de canales reversibles. La televisión es un desastre, se llama la caja tonta en España, porque es un medio de información de masas irreversible. Eso significa que el espectador es pasivo. Cuando uno lee un libro no es pasivo, si lo entiende no es pasivo, establece un diálogo con el autor. Platón decía que lo malo de los libros es que lo escrito es mudo, no puede responder a la pregunta y que por eso es mejor la filosofía en diálogo. La verdad es que el libro también habla, interroga, y el libro se entiende si el lector no es pasivo. Un lector pasivo es una contradicción.

Quizá tengamos demasiados canales informativos unilaterales en nuestra situación, y quizá sea consecuencia de la imposibilidad de establecer un diálogo interdisciplinar. Las especializaciones van cada una por su cuenta. La interdisciplinariedad va en la línea de la armonía y de la solidaridad. La incomunicación, la falta de comunicación, es tan grave como el poder unilateral o la neurosis de poder. En España un modo de tomar el pulso a como está la situación es el contenido informativo de los periódicos: hay que tomar prevenciones porque aquí empieza a gobernarse de modo unilateral, o aquí se abusa de poder. ¿Por

qué? Porque los periódicos dicen muy poco o la información es sesgada. La información sesgada es la información escasa. Lo utilizo como termómetro para decir hasta qué punto el gobierno es democrático o no. Si el gobierno no informa, si los agentes sociales se lo guardan todo en secreto, si la gente no sabe nada de lo que pasa, la democracia es una vana palabra.



**CUADERNOS DE ANUARIO FILOSÓFICO**  
**SERIE UNIVERSITARIA**

*(Los números que no aparecen están agotados)*

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

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

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

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

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

- Nº 163 Juan Fernando Sellés, *El conocer personal. Estudio del entendimiento agente según Leonardo Polo*. (2003)
- Nº 164 Paloma Pérez Ilzarbe y José Ignacio Murillo (Eds.), *Ciencia, tecnología y sociedad. Un enfoque filosófico* (2003)
- Nº 165 Tomás de Aquino. *De Veritate, 24. El libre albedrío*. Introducción, traducción y notas de Juan Fernando Sellés (2003)
- Nº 166 Juan Fernando Sellés (Ed.), *Modelos antropológicos del siglo XX* (2004)
- Nº 167 Luis Romera Oñate, *Finitud y trascendencia* (2004)
- Nº 168 Paloma Pérez-Ilzarbe y Raquel Lázaro (Eds.), *Verdad y certeza. Los motivos del escepticismo* (2004)
- Nº 169 Leonardo Polo, *El conocimiento racional de la realidad*. Presentación, estudio introductorio y notas de Juan Fernando Sellés (2004)
- Nº 170 Leonardo Polo, *El yo*. Presentación, estudio introductorio y notas de Juan Fernando Sellés (2004)
- Nº 171 Héctor Velázquez (Ed.), *Orígenes y conocimiento del universo. Un acercamiento interdisciplinar* (2004)
- Nº 172 Juan Andrés Mercado, *David Hume: las bases de la moral* (2004)
- Nº 173 Jorge Mario Posada, *Voluntad de poder y poder de la voluntad. Una glosa a la propuesta antropológica de Leonardo Polo a la vista de la averiguación nietzscheana* (2004)
- Nº 174 José María Torralba (Ed.), *Doscientos años después. Retornos y relecturas de Kant. Two hundred years after. Returns and re-interpretations of Kant* (2005)
- Nº 175 Leonardo Polo, *La crítica kantiana del conocimiento*. Edición preparada y presentada por Juan A. García González (2005)
- Nº 176 Urbano Ferrer, *Adolf Reinach. Las ontologías regionales* (2005)
- Nº 177 María J. Binetti, *La posibilidad necesaria de la libertad. Un análisis del pensamiento de Søren Kierkegaard* (2005)
- Nº 178 Leonardo Polo, *La libertad trascendental*. Edición, prólogo notas de Rafael Corazón (2005)
- Nº 179 Leonardo Polo, *Lo radical y la libertad*. Edición, prólogo notas de Rafael Corazón (2005)