



MISCELÁNEA POLIANA

Revista de prepublicaciones del

Instituto de Estudios Filosóficos

LEONARDO POLO

SERIE DE FILOSOFÍA, nº 4 (2005)

PLANTEAMIENTO DE LA ANTROPOLOGIA TRASCENDENTAL

Conferencia de Leonardo Polo dictada el 24.XI.1994 en el salón de actos de la facultad de psicología de la universidad de Málaga, y como quinta sesión del curso *La antropología después de Hegel*, organizado por el *Grupo de investigación sobre el idealismo alemán* de esa universidad.

Conferencia dictada el 24.XI.1994 en el salón de grados de la facultad de psicopedagogía de la universidad de Málaga, y como quinta sesión del curso *La antropología después de Hegel*, organizado por el Grupo de investigación sobre el idealismo alemán del PAI de la junta de Andalucía.

Esta exposición tiene que atender a dos objetivos: por una parte, hay que tener en cuenta sus intereses como oyentes; pero por otra a mí me gustaría decir algo más de lo que he dicho en las publicaciones o cursos de doctorado que he dedicado a esta materia^[1].

La antropología trascendental como propuesta.

Por tanto, quizá podríamos comenzar diciendo que considero la antropología trascendental como una propuesta: se propone una versión trascendental de la antropología. Que sea una propuesta quiere decir, ante todo, que es una investigación en marcha; pero también que les sugiero un planteamiento nuevo que no comporta descalificación de otros planteamientos diferentes, sino que pretende ser respetuoso con los demás posibles modos de enfocar el tema del hombre. Naturalmente, por fuerza se tiene que destacar, o tiene que diferenciarse de ellos, incluso recogiendo algunos aspectos suyos; porque si no, no sería una propuesta. Pero si se propusiera de una manera crítica respecto de otras versiones de la antropología, entonces tendría un sentido demasiado dogmático, a mi modo de ver, y ésa no es mi intención.

Sobre todo, porque me parece que la filosofía es siempre un camino abierto. Yo lo suelo expresar, de una manera un poco paradójica, diciendo que donde se equivocan los filósofos es en su última palabra, si es que la consideran como última. La filosofía siempre puede ir adelante, porque la verdad es inagotable. Por muchos que sean los logros, las adquisiciones que se hacen a lo largo de la historia de la filosofía, acerca de una temática tan amplia como le corresponde -la filosofía se ocupa

de muchos asuntos-; por mucho que se adelante, digo, la filosofía no se puede acabar nunca. Por eso se llama filo-sofía: no hay una última palabra, o una última averiguación.

Propuesta elimina el dogmatismo: no pretendo en ningún momento ser dogmático. Dogmático es el filósofo que considera que lo ha pensado todo, que construye un sistema total, como podría ser Hegel. No, eso no: se puede seguir por este camino, y se pueden quizás aportar otras cosas, o se pueden adquirir logros distintos, por otro, con otra metodología: nada de dogmatismos. La antropología trascendental es, digámoslo así, un canto al carácter abierto del ser humano; si efectivamente el ser humano es un ser abierto no se lo puede agotar. Su estudio, por mucho que uno lo quiera llevar adelante, siempre se queda inacabado, siempre hay más cosas por decir, que uno no termina de decir nunca. Este es un asunto que ya Husserl expresó al final de su vida -tenía más de 70 años- cuando le preguntaron si consideraba que estaba maduro, con los muchos años que había dedicado a la filosofía, o si había logrado adquisiciones que podían considerarse definitivas; y él dijo que no, porque se necesitaba vivir tantos años como Matusalén, novecientos años, para empezar a estar maduro. Pues efectivamente, aunque yo llevo más de cuarenta años dedicado a la filosofía, y por mucho que uno se rompa la cabeza con estos asuntos, nunca se acaban, no se agotan.

Antropología trascendental. Repito: propuesta. ¿Qué es lo que se propone? Lo que se propone es enfocar el tema del hombre de una manera distinta a como ha sido enfocado por la filosofía clásica, entendiendo por tal la que arranca de los griegos y se continúa en la Edad Media. En ella se entiende, o se enfoca, el tema del hombre de un modo propiamente no trascendental, sin excluir empero que haya algunas posibles pistas, o algunas indicaciones de las que uno podría arrancar, como ayudas o antecedentes. Y sin embargo, el perfil completo, el perfil definitivo que en esa tradición tiene la antropología es algo heredado de los griegos que los medievales no supieron superar. Y es que según esa antropología, el hombre propiamente es objeto de filosofías segundas. La antropología es una filosofía segunda, pero de ninguna manera una filosofía primera; la filosofía primera es la metafísica, que es, justamente por ello, a la que le corresponde ocuparse de los trascendentales. El hombre, en todo caso, sería un ser abierto a los trascendentales, pero él mismo no sería trascendental, o no habría trascendentales humanos. El hombre es simplemente un ente; un ente de gran categoría, pero no pasa de ser un ente entre los entes. Con todo, la postura medieval no es exactamente lo mismo que la postura griega, porque en la filosofía griega la subordinación del hombre al universo es mucho más intensa que en la filosofía medieval cristiana. Ya saben ustedes que Aristóteles consideró que también en el universo había elementos intelectuales, como las esferas y el primer motor, o los primeros motores; al introducir en el universo un elemento así, el hombre se subordina a él, participa de él. La filosofía cristiana intenta superar el paganismo de Aristóteles; pero a pesar de ese intento, sigue habiendo de todas maneras muchos elementos de aquel intracosmismo antiguo, es decir, sigue prevaleciendo una interpretación intracósmica del hombre.

En la postura clásica el hombre es un ser segundo, una causa segunda, se dice a veces; precisamente porque lo primario de la realidad es el fundamento. El carácter primordial de la realidad se enfoca así: de un modo fundamental; a lo que le corresponde ser primario, y eso sería lo propia o lo primariamente trascendental, es al fundamento. No al hombre, porque el hombre es un ser fundado, y la relación entre el fundamento y lo fundado determina el puesto de los temas. Si al hombre se lo estudia temáticamente como tal, lo estudiará una filosofía segunda; no se puede

estudiar propiamente hablando como tema primario. El hombre no es el fundamento, sino que es un ser fundado, causado, dependiente de...; un ente finito en definitiva. Este es el planteamiento clásico; en él no cabe una antropología trascendental, sino que a lo sumo cabe hablar de que la antropología es una filosofía segunda. A mi modo de ver hay una cortedad en esta formulación, de la que de alguna manera también son conscientes sus mismos autores. Es decir, hay además un intento como de romper esa ubicación, de romper los límites que le asignan al hombre los griegos, para ir más allá; pero no se acierta, y al final se desiste.

La inversión moderna del trascendental.

En la filosofía moderna, ya desde el primer momento, incluso con algunos antecedentes muy tardomedievales, hay un intento de inversión del planteamiento. Yo lo suelo llamar simetrización. El pensamiento moderno se ocupa mucho del tema del hombre, le concede mucha más atención temáticamente al hombre que los antiguos. Por ello, el hombre va adquiriendo mucha importancia; pero para formular esa importancia, para sentarla de una manera filosófica, se repiten las categorías del pensamiento clásico. De manera que si en el planteamiento clásico el hombre no era trascendental porque no era fundamental, no era el fundamento sino que era un ser fundado, el planteamiento moderno, que recaba la dignidad del hombre, o recaba la primordialidad del hombre, la recaba también en términos de fundamentalidad. Pero con eso, me parece que la verdad es que no se gana nada, más bien lo que se hace es perder. Lo que no se gana, y por esa línea va mi propuesta, es una averiguación acerca de lo que en el hombre es estrictamente peculiar de él. La realidad primaria, se suele decir, es la realidad sustancial; la realidad sustancial en el caso del hombre se llama sujeto. Y en la filosofía moderna, por decirlo muy rápidamente, el sujeto se entiende en sentido subjetivista. En Kant, evidentemente; porque la noción de sujeto adquiere un carácter noumenal: sujeto significa una aprioridad fundamental que tiene que ver con el despliegue de todo lo dado en la experiencia, es el fundamento de lo fundado. Hegel también dice: la sustancia es el sujeto^[2]. ¿Se ha ganado así? Insisto ¿se ha ganado con esta simetrización? Pudiera parecer que sí, que se ha puesto al hombre en primer lugar, y entonces se hablará de antropocentrismo; pero realmente no se ha ganado todo lo que se podría ganar. Porque, a mi modo de ver, lo que habría que decir es que el carácter trascendental del ser humano no significa de ninguna manera que el hombre sea fundamento, significa otra cosa: que el fundamento no es lo único.

La total equiparación entre primordialidad y fundamento no se puede hacer; y si no puede hacerse es justamente porque el hombre también es primordial. El hombre también es un ser primordial, pero no por eso el hombre es un ser fundamental: la primordialidad del hombre no es la del fundamento. Ahora bien, si el hombre también es primordial, es evidente que eliminamos su dependencia del fundamento como ser fundado; por lo tanto tampoco hay que decir que la antropología sea una filosofía segunda. Mas, por otra parte, al decir que es primordial, pero no en sentido fundamental, se deja a salvo el carácter primordial del fundamento. Ciertamente que no le corresponde al hombre, pero aunque no sea propio del hombre, o precisamente por ello, el fundamento es un sentido primordial del ser, o un sentido de la primordialidad. Y a esto es a lo que yo suelo llamar ampliación. La propuesta de una antropología trascendental es en rigor una ampliación de los trascendentales, o una ampliación del planteamiento trascendental.

Pero no hay ni un empate, ni una lucha por ver quién es lo primero: el fundamento o el hombre. Porque si se dice que el hombre es primero en términos de fundamento, realmente lo único

que se ha hecho es desplazar la noción de fundamento, lo cual tiene además notables insuficiencias. Ya digo que, como se trata de una propuesta, se respetan las otras posturas; pero al mismo tiempo hay que marcar las discrepancias, aunque sin apurar el tono crítico. Pero es que me parece obvio: ¿qué se gana diciendo que el fundamento es el hombre en lugar de ser otro que el hombre? Respecto al conocimiento del hombre ¿qué lleva eso consigo? Nada. Y, sobre todo, respecto del progreso o ampliación del saber filosófico, como averiguación de algo nuevo, no se gana nada; en todo caso, nos habíamos equivocado: es una cuestión puramente de ubicación. ¿Qué es el fundamento: algo de lo que nosotros dependemos como seres segundos, o el fundamento somos nosotros, y en consecuencia nosotros somos los seres independientes de los que depende todo?.

A veces, sobre todo en el siglo XIX, se ha esgrimido eso, se ha argumentado así: el hombre no depende de nada, el hombre es independiente; esa independencia hace que todo lo demás dependa de él. Bueno, me está usted diciendo que el hombre es la realidad fundamental. Pero eso no es más que un cambio de ubicación; creíamos que el fundamento era éste y ahora decimos que el fundamento somos nosotros, pero eso ¿es una buena averiguación acerca de nosotros? Es una especie de hacerse con lo que parecía externo, que en Feuerbach está bastante clara, por ejemplo, y en el marxismo también. Ha habido un vuelco, por así decirlo, un giro copernicano en la relación fundamento-fundado. Nosotros no somos lo fundado, sino que nosotros somos fundamento; pero la verdad es que en términos de estricta averiguación, en términos de ampliación de la averiguación filosófica eso se anula; porque ¿qué más da?, ¿qué hemos ganado, propiamente hablando? La noción de fundamento ya la teníamos, sólo la hemos reubicado: no hemos ganado nada, no innovamos nociones acerca del hombre.

Esta inversión se puede ver claramente entre Newton y Kant. Para Newton el espacio del universo es **sensorium Dei**; en el fondo se parece mucho a un atributo de Spinoza, es la infinitud en que Dios crea al universo: el universo es una isla en el espacio; por eso el espacio no es creado, es divino: **sensorium Dei**. ¿Qué hace Kant? Pues dice no: el espacio es **sensorium hominis**; realmente ¿Kant ha ganado algo respecto de Newton? ¿No se trata simplemente de un distinto sujeto de atribución para una misma noción? Con el cambio de sujeto de atribución ¿se ha conseguido algo, una nueva averiguación?, ¿hemos llevado la investigación más adelante? Parece claro que no.

Pues entonces mi propuesta es ésa: decir que la antropología es trascendental es una ampliación del planteamiento trascendental; no se puede hacer en términos de simetrización. Cuando se hace en términos de simetrización, el hombre se torna un ser nouménico, y además hace imposible la metafísica como tratamiento de una realidad trascendente a nosotros, o de una realidad fundamental que nosotros no somos. En rigor, la crítica a la metafísica de Kant, su agnosticismo metafísico, termina contradictoriamente admitiendo la noumenalidad; ¿dónde está ahora el noumeno? En definitiva en el sujeto trascendental en su versión práctica. No; frente a eso, frente a la simetrización del trascendental, lo que hacemos al ocuparnos de la antropología trascendental y admitir que la antropología no es una filosofía segunda es eliminar el carácter únicamente fundamental de lo primario. Por eso hablar de una antropología trascendental tiene verdadero valor de progreso, aunque repito que es una propuesta.

Decimos que lo primario no es únicamente fundamento, sino que hay otros tipos de primariedad, u otro sentido de la primordialidad; y ése otro sentido de la primariedad es justamente el que, digámoslo así, constituye al hombre, o el que aporta el hombre. En suma, hablar de

antropología trascendental no es robar al fundamento su carácter de fundamento, y atribuirlo al hombre, no. El fundamento está donde está; acaso habrá que hacer algún progreso en el conocimiento del fundamento, porque es posible determinar mejor lo que significa fundamento, y éste es un tema de la metafísica. Pero el ser humano, siendo primario, siendo trascendental, no es fundamental; ése es el asunto, y a yo lo llamo ampliación de los trascendentales, o ampliación del planteamiento trascendental. La antropología trascendental es así efectivamente trascendental, y no una filosofía segunda; pero no por simetrización, insisto una vez más, sino por ampliación, por el descubrimiento de un sentido de lo trascendental no fundamental.

La libertad trascendental.

Y ¿qué es lo que puede ser no fundamental y sin embargo trascendental? ¿De qué manera podemos colocar a la antropología como un saber trascendental sin apoderarnos con eso de la metafísica, dejando a la metafísica en su sitio? Pues distinguiendo un sentido de lo trascendental cuyo estudio corresponde a la metafísica, y otro sentido de lo trascendental que corresponde estudiar a la antropología, no a la metafísica. Por tanto habrá trascendentales que si no atendemos al hombre no los descubrimos como tales, como trascendentales.

El primero de ellos es la libertad. La primariedad del fundamento y la primariedad de la libertad no son la misma. La libertad no se puede decir que sea un trascendental fundamental, ni se puede decir que el fundamento sea un trascendental libre. Ante todo, no se puede decir que la libertad sea fundamento; la libertad no tiene como misión fundar, ni ella misma tiene una estructura fundamental, o de índole fundamental. Por eso, claro, si entendemos a la libertad como fundamento, y eso lo hace Kant claramente, pues entonces no hemos descubierto un nuevo sentido del trascendental, no hemos ampliado la consideración de lo trascendental.

Esto es lo que ahora habría que decir: que lo que se recaba al hablar de la antropología trascendental es el carácter trascendental de la libertad; pero a la vez su distinción respecto del fundamento: la libertad no funda. Pero que no funde no significa que no sea primaria, lo que significa es que el carácter primario del fundamento no es un monopolio: el fundamento no monopoliza la noción de prioridad, o de radicalidad. Se puede ser radicalmente libre, o la libertad puede ser radical, sin que la libertad sea fundamento de nada, sin que la libertad sea un tema que corresponda estudiar a la metafísica. A la libertad, evidentemente, quien la tiene que estudiar es la antropología; porque ¿dónde descubrimos la libertad? En el ser humano. Partiendo del ser humano podemos también decir que Dios es libre, pero primero tenemos que considerar al ser humano. No podemos, para hablar de libertad, partir del fundamento tal como la consideración del universo nos permite llegar a él: el fundamento del universo, y en tanto que fundamento del universo -que es como lo descubrimos-, no se puede decir que sea libre.

Por eso, aquel desplazar el fundamento para atribuirlo al sujeto humano, lleva a posturas tan oscilantes como la de Kant. Y es que para Kant el sujeto trascendental es fundamento de dos maneras, lo cual ya empieza a resultar sospechoso. Fundamento como **ratio essendi** de una **ratio cognoscendi** que es el imperativo categórico. La libertad es **ratio essendi**: **ratio**, fundamento del imperativo categórico; y en consecuencia autonomía de la moral, autonomía de la voluntad. Pero hay otro sentido del trascendental en Kant, que es un trascendental que desciende, un trascendental que no se mantiene en su propio nivel; y es el sujeto trascendental en su uso teórico. Allí el sujeto trascendental va hacia abajo, es el punto de partida de una deducción que termina en última

instancia en el fenómeno, en la sensibilidad. Kant sospecha, y lo dice claramente, que en ese sentido la aprioridad del sujeto es mala; y no solamente mala, sino radicalmente mala. Cuando Kant habla de mal radical se está refiriendo justamente a esto: a que un sujeto termine en lo sensible; si un sujeto trascendental termina en lo sensible, entonces tenemos una **conversio ad creaturas**, y por lo tanto el mal radical, porque es el pecado en términos luteranos quien tiene este carácter radical. Es curioso, porque entonces para Kant, lo mismo que para Lutero, conocer es un mal radical; y eso porque se supone que conocer es conocer objetivamente, temáticamente, el mundo sensible; o conocer llenándose de contenidos sensibles, conocer un objeto lleno de contenidos sensibles, lo que Kant llama objeto de experiencia. Pues bien, admitir esos dos sentidos de la trascendentalidad del sujeto tiene sus aporías; pero el sujeto kantiano, insisto, es trascendental de esas dos maneras: es trascendental en su sentido real pero no objetivo, el de la *Crítica de la razón práctica*, y es trascendental respecto de objetos, pero no con sentido real, en la *Crítica de la razón pura*.

Naturalmente estas observaciones o alusiones a Kant son aclaratorias de la diferencia que hay entre su planteamiento y el planteamiento de una antropología trascendental tal como yo la propongo. Pero eso no quiere decir que yo le tenga una especial inquina a Kant, o que quiera hacer una antropología trascendental frente a Kant, o en un sentido estrictamente distinto del kantiano. No; en primer lugar porque a Kant yo no le concedo tanta importancia como para ser un punto de referencia sobre el cual montar una gran rectificación. Y por otra parte porque me parece que lo que dice Kant, desde cierto punto de vista y teniendo en cuenta los límites y el contexto histórico de Kant, no es que se pueda admitir, pero sí al menos se puede entender; y lo que se puede entender no hay por qué despreciarlo. Pero no se trata de despreciar, se trata más bien de decir que se queda corto. La libertad es trascendental, pero no como **ratio essendi**, o como fundamento, porque la libertad no funda nada; pero no funda nada porque lo propio suyo no es fundar.

A veces se dice que la persona es causa, y que eso es la libertad, porque si no, caemos en el determinismo. Yo repito que la libertad no funda; y si la libertad no funda, ¿caemos entonces en el determinismo? No, la libertad no funda, porque no le corresponde; no es lo suyo fundar: lo suyo es más bien otra cosa. Es decir, ciertamente hay algo que depende de la libertad: la libertad da lugar a algo que depende de ella. Pero ese depender de la libertad no es exactamente una causación, o una fundamentación, sino que es más bien la esencia del hombre. Y aquí quiero hacer una precisión levisima, pero a mi modo de ver muy interesante, o para mí muy importante: yo cuando hablo del ser, hablo siempre del ser humano, no del ser del hombre; en cambio cuando hablo de esencia nunca digo esencia humana, sino esencia del hombre. Quizá se me escape alguna vez por comodidad, pero procuro mantener este criterio. Pues bien, la libertad trascendental tiene la posibilidad de dar lugar a algo suyo en otro nivel, al que también llega; pero entonces es una libertad, digámoslo así, de segundo nivel. Y así entiendo eso a lo que da lugar la libertad, y que otros dicen que es causado por ella. La libertad personal da lugar a una libertad psicológica, por ejemplo, o a la libertad moral, o a la libertad de elección, etc., las cuales no son trascendentales, sino como derivaciones de la libertad trascendental. Yo suelo decir que son como las vertientes de la libertad, las vertientes en el sentido de una montaña; la montaña tiene laderas, pues la libertad trascendental, que es un ápice, tiene unas laderas; ¿son causadas esas laderas por la libertad? No, yo no diría que son causadas, ni que son fundadas. Lo que ocurre es que la libertad llega a ellas, se muestra en ellas.

Por otro lado, el determinismo es hoy insostenible, pero no ya en relación con la libertad, sino que es insostenible como tesis. El determinismo es una tesis moderna, que depende de que

existan condiciones iniciales y de que las condiciones iniciales sean en número finito, y además fijas. Pues bien, hoy se sabe que no tienen por qué cumplirse estos requisitos, pero sin ellos ni siquiera cabe hablar de condiciones iniciales. Hoy el problema central de todo físico teórico es la noción de condición inicial, pero sin la noción de condición inicial, la idea de un determinismo, de que hay procesos enteramente determinados, no se puede sostener.

Pero aún más: yo diría que la libertad, en cuanto que se vierte, o en cuanto que aparece en el nivel de la esencia humana, y por lo tanto también en el nivel de los actos humanos, tiene un sentido peculiar que es más que el mero no dejar que el determinismo lo invada todo; porque ya digo que el determinismo no invade nada, puesto que hoy no se sabe lo que quiere decir determinismo. La libertad hace algo más: la libertad lo que hace es intervenir en procesos. Y entonces no es que cause los procesos, sino que la eficacia de la libertad, la libertad esencial o la libertad en la acción, consiste en poner fin: cerrar un futuro, anular un futuro, y abrir otro; eso es intervenir en procesos. Pero intervenir en procesos de tal manera que lo que iba a ser no será nunca, y será lo que sin la libertad no sería nunca. ¿Eso quiere decir que lo cause? No, no lo causa; lo que pasa es que abre otro proceso. La libertad, en sentido moral y en sentido práctico, es como una capacidad de discernimiento de futuros, de anulación de un futuro y apertura de otro; pero naturalmente esos futuros son como direcciones de procesos en los que al interferir la libertad cambian de sentido; de esta manera se podría decir que la libertad es creadora; pero ¿es fundamento? Fundamento, en sentido metafísico, que es el auténtico sentido de la palabra fundamento, no.

Me he entretenido en estas cuestiones, que parcialmente son preliminares, justamente porque mi planteamiento es una propuesta; y por lo tanto estas consideraciones preliminares son inherentes, por cuanto ante todo hay que determinar el exacto valor que yo le atribuyo a la propuesta. Yo propongo que se puede hacer una antropología trascendental, pero no a costa de nada, sino en forma de una ampliación, en el modo de una ampliación. No a costa de nada quiere decir no en la forma de una oscilación, o de una simetrización; porque entonces en rigor no ha habido una ganancia cognoscitiva. Cuando se dice que la libertad es **ratio essendi**, en rigor lo que pasa es que no se entiende lo que es el amor, no se entiende lo que es la libertad. Y cuando se confunden intelección y verdad, en rigor no se sabe lo que es la verdad ni lo que es la intelección, etc.

Los trascendentales humanos.

Si ahora atendemos un poco más a la filosofía clásica, habría que decir que también ellos se quedaron cortos respecto de la libertad, o respecto de la antropología; y sin embargo si uno le da vueltas a las cosas que dicen acerca de los trascendentales, entonces algunas sugerencias se podrían aprovechar y decir que hay trascendentales personales, trascendentales humanos, o trascendentales que sólo se descubren estudiando al hombre. La palabra trascendental es acuñada por primera vez, aunque con fuertes precedentes griegos, en la Edad Media. Trascendental, en el sentido clásico, se refiere justamente a las nociones más amplias; es decir, trascendental significa, estrictamente desde Aristóteles, metacategorial: lo que está más allá de las categorías. Posteriormente, la noción de trascendental ha tenido en la Edad Moderna una serie de inflexiones, algunas de ellas implícitas en lo que les estoy diciendo acerca de la simetrización; y por mi parte ha experimentado otra; veamos.

Cuando los medievales hablan, por ejemplo, de la verdad como trascendental y del bien como trascendental dicen que son trascendentales relativos, es decir, que no hay verdad si no hay intelección, y no hay bien si no hay voluntad. Ahora bien, si la verdad es trascendental y el bien también, entonces ¿cómo no decir que son trascendentales sus correlativos? La intelección tiene que ser tan trascendental por lo menos como la verdad, y la voluntad también. Pero la trascendentalidad de la inteligencia no se puede confundir con la de la verdad, como ocurriría al decir que lo que se piensa es verdadero justamente porque se piensa; eso sería otra vez simetría. No: se trata más bien de una trascendentalidad correlativa; relativa dicen los clásicos, pero se puede decir correlativa: la inteligencia está abierta a la verdad, puesto que sin inteligencia no hay verdad. ¿Eso quiere decir que la inteligencia funde la verdad? La intelección no funda la verdad, tiene una prioridad propia lo mismo que la verdad tiene también su propia prioridad; y lo mismo pasa con el amor, es decir, con el bien y la voluntad, ¿qué corresponde en la voluntad al bien? Pues algo tan trascendental, por lo menos, como el bien: el amor; el amor también es un trascendental, pero es un trascendental personal. Kant también dice algo al respecto: el hombre es lo verdaderamente bueno; lo santo es una buena voluntad^[3]. Pero ¿se puede hablar de trascendentalidad de la voluntad en términos de bondad, o hay que hablar de trascendentalidad de la voluntad en términos de correspondencia con el bien? Y entonces esa correspondencia con el bien ya no será el bien, sino el amor. El amor es primordial respecto del bien, aunque también el bien es primordial en su orden.

Estas observaciones me parece que contribuyen también a aclarar la ampliación de los trascendentales. La antropología trascendental entendida como ampliación de los trascendentales de ninguna manera se hace con desdoro para con el orden de lo trascendental metafísico. No hay un robo, como decir que la verdad es la intelección, el bien es la voluntad, o la libertad es el fundamento; no se dice nada de eso. Se dice que hay un sentido del trascendental que amplía los trascendentales metafísicos. Existe un precedente clásico, aunque no esté claramente visto, que dio lugar a una serie de discusiones bastante serias. Quien yo creo que lo discute a fondo, precisamente porque no había una postura suficientemente firme, o clara, en torno al asunto, es justamente Duns Scotto. El gran problema que plantea Duns Scotto es éste: ¿qué es **prius** la verdad como entendida o la intelección de la verdad?. En Ockham también tenemos lo mismo: ¿qué es **prius** la bondad o la voluntad?; ¿es la voluntad lo realmente trascendental, de tal manera que el bien depende radicalmente de la voluntad? En Ockham hay ya una inversión, una simetrización bastante clara, que es su voluntarismo teológico.

Yo creo que los trascendentales se convierten entre sí; y que eso se puede sostener, pero no mostrar, respecto de los trascendentales metafísicos. En metafísica la convertibilidad hay que verla tan sólo como orden; es decir, que para afirmar que los trascendentales se convierten entre sí lo que hay que decir ante todo es con qué orden: cuál es el primero, cuál es el segundo, cuál el tercero -supuesto que los trascendentales sean tres, el ser, la verdad y la bondad, que es lo que a mí me parece; y además el uno, que es trascendental pero de un modo peculiar-; esto en lo que respecta a los trascendentales metafísicos. En cambio cuando se trata de los trascendentales personales, o de esa ampliación que es la antropología trascendental, ahí me parece que sí: que la convertibilidad es más claramente advertible. A mí me parece que **intellectus** y libertad se convierten, y que libertad y amor se convierten. Un amor no libre no se puede llamar propiamente amor, o no es trascendental; sería deseo, sería ser atraído por..., etc., pero no amor en el sentido fuerte de la palabra, que es donal, **donatio**. Creo que es más fácil ver que son convertibles los trascendentales personales que los trascendentales metafísicos. Ciertamente que no puede haber un ser

sin que sea verdadero, sí; pero ¿cómo el ser es verdadero? Sólo... según cierto orden, habría que decir. Una cosa es ver la necesidad de la conversión, entendiendo por conversión que no pueda ser uno sin el otro, y otra mostrar la conversión. No puede darse una verdad que no sea la verdad del ser, y tampoco es un ser que sea enteramente extraño a la verdad, o al bien, etc. En ese sentido se dice que en última instancia hay que hablar de convertibilidad; pero en metafísica me parece que no se ve tan claramente cómo es la convertibilidad. En cambio en el caso de los trascendentales humanos, eso se ve más claro; que libertad e intelección, y que libertad y amor son trascendentalmente convertibles, yo creo que sí se ve.

Lo que se propone es que la noción de trascendental se puede ampliar: hay más trascendentales que los que se pensaban o se reconocían propiamente como tales; y, a la vez, algunos de los que se pensaba que eran trascendentales no lo son. En la lista de trascendentales que plantean los medievales ni están todos los que son, ni son todos los que están. Recordarán ustedes la lista de los trascendentales que aparece en los manuales, fundamentalmente tomada de las obras de Tomás de Aquino^[4], en donde hay una elaboración muy rica de este asunto. **Aliquid** y **res** se suelen poner en la lista de los trascendentales; pues yo creo que el **aliquid** y la **res** no son trascendentales. Y me parece que puedo mostrar que no lo son; pero, eso tampoco tiene demasiada importancia, porque ambos son unos trascendentales un poco raros dentro del mismo planteamiento clásico.

La unidad trascendental.

Y creo también que la cuestión del trascendental uno, la trascendentalidad del uno, es muy difícil, y que no está resuelta por ninguna filosofía; pero ante todo no está resuelta por quien la sacó a la luz, que en rigor fue Platón. Aunque Platón no habla de trascendentales, sin embargo la doctrina de la unidad, de que la unidad es trascendental, se la debemos a Platón. ¿Cómo el uno es trascendental? Porque si hay un trascendental que es especialmente afectado por la propuesta de ampliación es éste, ya que proponemos una distinción entre los trascendentales metafísicos y los trascendentales humanos; ¿qué decir entonces de la unidad?. La importancia del uno, incluso la primordialidad del uno, o la identificación entre uno y fundamento, está bastante clara en Platón, sobre todo en el último Platón; y está directamente retenida por Plotino. La discusión sobre si el uno o el ser son lo primero, es decir, sobre si al fundamento hay que llamarlo ser antes que uno, o hay que llamarlo uno antes que ser; o que si se le llama uno ya no se le puede llamar ser, y si se le llama ser ya no se le puede llamar uno, etc. ha desencadenado una larga discusión, una larga polémica. Las polémicas filosóficas son siempre fecundas, entre otras cosas porque cuando se polemiza en filosofía, si realmente la polémica es seria, se traen a colación, y la mente se ocupa de asuntos muy importantes; y como son asuntos muy importantes, de la discusión se puede esperar, y seguramente puede ocurrir, que se logre alguna averiguación.

Una de las averiguaciones que me parece lograda acerca del uno, y a la que yo también me apunto, por decirlo de alguna manera, y además tengo que aprovechar precisamente para proponer la ampliación del trascendental, es que la unidad, el uno, es trascendental siempre que uno no signifique único, que no signifique **monon**, o no signifique todo. Recuerden ustedes lo que dice Parménides cuando habla de que el ser es uno, y además el ser es todo; pero es uno en el sentido de que no hay más que ser; ahí uno se puede traducir por único, de donde procede el famoso problema de la unidad y la pluralidad: ¿cómo hacer compatible la pluralidad con la unidad y la unidad con la pluralidad? Asunto largamente discutido y largamente examinado durante muchos siglos.

Es curiosa esta capacidad que tienen los grandes filósofos de ocuparse siempre de los mismos asuntos, sin llegar a aclararlos y sin embargo no por ello cejando. La capacidad para conseguir mantener la mente en un asunto que no se acaba de dominar, pero cuya importancia se percibe, se nota claramente, o se experimenta intelectualmente. Ese es uno de los grandes méritos del filósofo, de la mente que se dedica a la filosofía; la filosofía enseña a eso, a no desistir. La vida práctica más bien invita, muchas veces, a desistir: cuando las cosas no salen bien, o cuando se tuercen, entonces se dejan; cuando un problema parece insoluble, no se acaba de ver con toda claridad, pues entonces... la zorra y las uvas: como no podía hacerse con ellas, dijo que estaban verdes y se marchó; ésa es la postura práctica, pero no es una postura estrictamente teórica, no es la postura filosófica. El filósofo es capaz, y el que no lo sea es un filósofo sólo a medias, de mantenerse; cuanto más difícil sea un asunto, mejor; cuanto más le cueste a uno resolverlo, mejor; cuantos más siglos se haya tardado en madurar un problema, mejor. Con frecuencia se dice que los filósofos siempre están con peloterías, pegándose entre sí, y que eso es señal de que no saben nada cierto; a veces los científicos argumentan de esa manera. Pero el filósofo no puede aceptar esa argumentación, la debe invertir: estamos dirimiendo largamente un asunto porque no acabamos de verlo; y no se acaba de ver porque es un tema que merece la pena, capaz de poner en marcha, de tensar, todos los recursos de la mente humana.

En este asunto de la unidad, yo no creo que haya acabado de verlo -eso sería una última palabra-, sino que más bien he despejado un poco la cuestión: uno no puede significar **monon**. Y eso es lo que estaba subyaciendo y hacía insoluble el secular problema de lo uno y lo múltiple. Se intentó alguna solución, como hablar de analogía, o hablar de **koinonía**, etc.; pero siempre tenía algo como de solución lógica, o de una solución arbitrada **ad casum**. Ya que había que hacer compatible la pluralidad y la unidad, pues se acudía a una cierta compatibilidad. Pero no: lo que hay que decir es que la ampliación del trascendental elimina la confusión entre uno y único, o entre uno y todo. Esa confusión permanece también en la filosofía moderna. Hegel lo formula así: lo verdadero es el todo[5]. La filosofía de Hegel es una filosofía de la totalidad, y esa totalidad es el uno. La dialéctica es una solución al problema del uno y lo múltiple, pero una solución de compromiso, en la que el uno simplemente se hace cargo de lo múltiple, lo engloba, y de esa manera se constituye como totalidad sintética, como **begriff** abarcante.

Repito que al que afecta más, o con el que tiene más que ver, la noción de ampliación es justamente al trascendental uno. El uno tiene mucho prestigio, aunque hoy hayamos como renunciado a él; pero yo creo que hemos renunciado al uno en gran parte por desmoralización: nos hemos desmoralizado. Hay filósofos, y siento decirlo porque son contemporáneos míos, o más jóvenes que yo, que están desmoralizados; y están desmoralizados precisamente por este asunto del uno, que se les hace indigesto. Renuncian al uno como todo, y no saben resolver el problema del uno y lo múltiple. Y renunciando a la unidad, hablan de pluralismo: el puro pluralismo, la aceptación de la pura diferencia como insoluble, diferencias cuya convocatoria o cuya unidad no hay manera de encontrar. Que haya que aceptar definitivamente el pluralismo, provoca a veces una fuerte reacción en el plano político que es el llamado fundamentalismo; por ejemplo, el fundamentalismo islámico, que es el rechazo total del pluralismo. El uno tiene que ser compatible con la diferencia, es decir, el uno tiene que ser compatible con la ampliación; no se puede hablar del uno como un bloque. También por esto digo que se trata de una propuesta; decir que se propone algo, si se es coherente, si realmente lo que se presenta se presenta como propuesta, evidentemente elimina el dogmatismo. Porque, en definitiva, el dogmatismo, y ahora me parece que podemos decirlo, es el absolutismo del

uno, es decir la confusión del uno con lo único, o con el todo. Pero evitar esta confusión no conlleva negar que el uno sea trascendental; simplemente, no es trascendental de esa manera, tiene que serlo de otra.

Es decir, el sentido trascendental del uno tiene que librarse de esa connotación de totalidad o unicidad, y eso es una solución que es enteramente solidaria con que la ampliación del trascendental sea una propuesta, no se si lo ven ustedes. Pero es manifiesto que si hay que ampliar los trascendentales es porque la prioridad no tiene un único sentido: no es sólo el fundamento. No es que no sea fundamento, pero no es sólo fundamento. Y entonces el uno tampoco puede ser sólo fundante de lo múltiple, como si lo plural estuviese por debajo del uno, como a veces se suele decir. Hegel lo dice también; para él lo plural tiene que ser atrapado en el uno, y salvado de su particularidad, que lo hace falso. Salvado por la unidad es totalización; pues no. Última palabra, no. En rigor, si el uno es el todo es la última palabra; y les había dicho que la última palabra es falsa siempre.

Esta es una actitud coherente con lo que vengo diciendo: que la antropología trascendental es una propuesta. La filosofía temáticamente propone, y por lo mismo, va ampliando; hay un planteamiento, y entonces ahora propongo ampliarlo; evidentemente propongo añadirle: he averiguado algo distinto, he avanzado. Así la filosofía sigue su marcha, es coherente con ella misma, no se paraliza, no se esclerotiza en formulaciones que se consideran definitivas. No; en filosofía las formulaciones no son definitivas; se pueden mantener, y muchas de ellas se deben mantener porque son verdaderas, pero eso no quiere decir que sean lo último, aquello más allá de lo cual no se puede ir. Estoy siendo algo reiterativo, pero la expresión reiterativa me parece que es la única manera de formular un pensamiento que intenta ser coherente consigo mismo.

La unicidad como método.

Entonces, si la cuestión está en el uno, es decir, si aquello que es afectado por la ampliación trascendental es el uno, entonces, para poder proceder a la ampliación, es menester una averiguación acerca del uno, hecha lo más precisamente posible. E insisto, lo primero que hay que decir acerca del uno es que uno y unicidad no son equivalentes: el uno trascendental no es la unicidad; y tampoco es el ideal de sistema, es decir, la totalidad. Pues bien, ahora hay que añadir que la noción de unicidad, sin embargo, es una noción que podemos formular, y de hecho formulamos. Más aún, nuestra mente la formula casi siempre, funciona a base de ella. Y he ahí justamente donde se encuentra la dimensión metódica, es decir, la línea según la cual se pueden establecer temáticamente las nociones trascendentales en tanto que se intenta ampliarlas. Si se admiten trascendentales metafísicos, la metafísica se ocupa de trascendentales, y se admiten además trascendentales antropológicos, la antropología es también filosofía trascendental. Donde está el asunto es ahí, en el uno; y si está en el uno hay que decir que el uno es el obstáculo. Mientras no sepamos ir más allá de lo único, o si no somos capaces de ir más allá de lo uno como único, entonces esta propuesta es una propuesta vana, no se puede formular en serio. De manera que en la unicidad del uno es donde se concentra el aspecto metódico de la ampliación trascendental. O con otras palabras: si vamos a avanzar, avanzaremos en la misma medida en que dejemos, en que abandonemos -yo lo digo así-, la noción de unicidad.

Porque la noción de unicidad acompaña a nuestro pensamiento siempre que pensamos objetivamente; cuando pensamos así, pensamos únicamente aquello que pensamos, y lo pensamos

como uno y lo mismo. No se si alguna vez he hablado de temas de teoría del conocimiento aquí en Málaga, o si ustedes han leído el *Curso de teoría del conocimiento* [6]; aunque la verdad es que ya en *El acceso al ser* [7] empecé a formular esto: es la primera vez que me encontré con una evidencia, por así decirlo, neta. En definitiva la unicidad es lo peculiar del conocimiento objetivo. Aristóteles lo dice así: sólo se conoce lo uno [8]; cuando se conoce se conoce lo mismo que se conoce; esto es verdad si se conoce objetivamente. Por lo tanto, para deshacer la confusión, o para destacar el trascendental uno sin confundirlo con el **monon**, con lo único, tenemos que ser capaces de ir más allá del objeto, del pensamiento o del conocimiento objetivo; puesto que el conocimiento objetivo es justamente el conocimiento de lo mismo. Cuando conocemos objetivamente conocemos únicamente lo que conocemos; al objeto lo conocemos siempre como único. Podemos decir que hay dos objetos, o tres objetos; pero cuando percibimos tres objetos, ésa trama de objetos es uno, los conocemos unitariamente, constituyen lo que pensamos ahora, y eso lo pensamos como único, como una unicidad, que es justamente lo que pensamos. Al pensar objetivamente pensamos lo que pensamos, ni nada más ni nada menos; eso es unicidad.

Pues bien, a esa unicidad yo la llamo el límite del pensar; de manera que para poder formular la propuesta encontrando un método según el cual esa propuesta vaya adelante, es menester abandonar el límite, es decir, es menester pensar pero no objetivamente. La metafísica, los temas metafísicos, tampoco se puede pensar objetivamente; si se piensa objetivamente lo primero, lo primario en términos de fundamento, no se piensa adecuadamente, o se piensa mal; y naturalmente, si se piensa sólo objetivamente entonces no se puede conocer tampoco el carácter trascendental de la libertad, ni de la intelección, ni del amor, que son los grandes trascendentales humanos.

Repito, ampliar el trascendental, decir que no sólo es el fundamento, y no sólo la libertad, etc. a lo que afecta dentro de la doctrina clásica de los trascendentales es al uno. Por ello hay que decir que el uno será trascendental, pero no como único. Y entonces ¿qué significa único? Único significa justamente límite; y ¿qué es el límite en términos de conocimiento? El objeto; al pensar pensamos lo que pensamos y nada más, y exclusivamente aquello que pensamos. Luego entonces evidentemente si pensamos eso exclusivamente y nada más, pensamos únicamente eso, pero no pensamos más; ahora bien, pensar objetivamente significa estrictamente lo dicho: pensar lo que se piensa y nada más; tampoco nada menos, pero nada más. El pensamiento objetivo no es ampliable; en rigor lo que pasa es que el pensamiento objetivo no es trascendental. Los trascendentales no se pueden conocer objetivamente: ni los trascendentales metafísicos, ni la trascendentalidad del ser humano, cifrada en el ser libre.

Unicidad y fundamento.

Hay un estudio mío que se llama *El conocimiento habitual de los primeros principios* [9] en que intento hacer ver esto respecto del fundamento; y los primeros principios son lo primario en términos de fundamento. Ya si se habla de primeros principios se evita la unicidad, porque son discernibles los primeros principios, no un único primer principio, sino varios primeros principios. Yo trato de demostrar allí que toda formulación objetiva de los primeros principios cae en aporías insolubles; y que sólo si logramos pensar más allá, si abandonamos el límite, es decir, si no objetivamos los primeros principios, podemos conocerlos en cuanto discernibles. Es decir, el conocimiento de los primeros principios no es objetivo sino que es habitual; no corre a cargo de una

operación cognoscitiva, que es la objetivante según lo que Aristóteles llamaba **praxis teleia**, o **energeia**, sino que corre a cargo de un hábito: el hábito de los primeros principios; sólo entonces se puede excluir el monismo que siempre amenaza a la metafísica.

En la historia de la metafísica siempre se ha cernido sobre ella el monismo, o, como a veces se dice, el panteísmo. Antonio Millán Puelles dice que la gran tentación del filósofo es el panteísmo, entre otras cosas porque el planteamiento de Millán es muy objetivista. Mi propuesta es ir más allá del objeto; para ir más allá del objeto es menester, aunque también se puede hacer de otra manera, pero en última instancia es menester conocer no sólo con operaciones, sino conocer de una manera que no sea operativa; ésa manera no operativa de conocer los clásicos la llamaban hábito, hábito intelectual, hábitos de la inteligencia. Yo cuando empecé no la llamaba así, sino que decía simplemente que tiene que ser un conocer inobjetivo, y como lo tenía bastante neto y lo tenía que proponer, así lo dije en *El ser I: la existencia extramental*^[10], donde se expone el abandono del límite en orden a los primeros principios. Hay varias maneras de abandonar el límite; yo le llamo distintas dimensiones del abandono del límite; en ese libro se explora una, la primera, de ellas: la dimensión respecto del fundamento. Si se abandona el límite respecto del fundamento, el fundamento no es único, y eso son los primeros principios.

Los primeros principios yo creo que son tres; por lo menos dos de ellos son muy claramente primeros principios, el principio de contradicción y el principio de identidad; el principio de identidad sería realmente el trascendental uno, pero no como único. Hay también un primer principio que es el principio de causalidad; se pueden admitir esos tres primeros principios, pero al menos dos están muy claros, la identidad y la contradicción. El primer principio de identidad se distingue del primer principio de contradicción; pero objetivamente no se los puede distinguir, objetivamente los dos se mezclan. Si se es no contradictorio, o para ser no contradictorio, es menester ser idéntico; por otra parte así es como en el libro **gamma** propone Aristóteles el principio de contradicción, aunque no lo propone solamente así. No se puede decir y no decir lo mismo de lo mismo a la vez, es decir, objetivamente; no se puede decir perro es blanco, y decir perro no es blanco, porque blanco es una mismidad y no blanco otra mismidad. Pero entonces la mismidad es ahí la identidad, y está vinculada al principio de contradicción. A no es no A, porque es A; y A es A, porque no es no A. A eso yo lo suelo llamar la macla, la conjunción de dos primeros principios. Por lo menos el principio de identidad y el principio de contradicción son primeros principios, pero son principios diferentes. Sólo si se puede abandonar el límite, es decir, si se pueden conocer inobjetivamente esos dos primeros principios, sólo entonces se los conoce como diferentes. Con ello se elimina la unicidad del fundamento.

Fíjense ustedes que cuando se produce esa simetrización del fundamento que es característica del pensamiento moderno se hace extraordinariamente difícil estudiar la pluralidad principal. Si el principio es el sujeto, queda pendiente el problema de la intersubjetividad; el sujeto trascendental kantiano no es intersubjetivo, sino que es unisubjetivo. Y entonces se le acusa de subjetivismo, pero no es propiamente subjetivismo, sino monismo. Por otra parte esto también Husserl empezó a adivinarlo; intentó abordar el tema y no le salió: después de estudiar el **ego** trascendental tenemos que estudiar la intersubjetividad; pero aquí nos encontramos otra vez con el problema. ¿Tiene sentido hablar de un ser personal, un ser libre, inteligente y amante, aislado? Un ser libre es una persona; se le puede llamar también sujeto, pero como la noción de persona es anterior conviene utilizarla. Y ¿cabe una persona única? Ya he dicho que un primer

principio único no cabe, lo que ocurre es que cuando objetivamos el principio de identidad y el principio de contradicción los mezclamos; y entonces oscilamos entre uno y otro. Todas las formulaciones objetivas de los primeros principios los estropean, justamente porque no caben en el objeto; como el objeto los unifica, en el sentido de intentar verlos como únicos, es decir, si se consideran los dos, ambos tienen que ser lo mismo, pues entonces se desiste en orden a su discernimiento. O se logra una tematización no objetiva de los primeros principios o no se pueden considerar netamente cada uno de ellos. Conocer netamente cada uno de ellos es conocerlos justamente como discernibles, como no mezclados.

Unicidad y persona.

Pero cuando se trata de la persona el asunto se hace todavía más serio: ¿se puede hablar de unicidad de la persona? De unicidad del objeto sí: hay unicidad en el objeto porque el objeto es el límite; pensamiento objetivo es pensamiento limitado: ésa es la propuesta metódica. Pero ¿se puede hablar de una sola persona?, ¿no es la noción de persona única un absurdo? Yo creo que esto se ve con mayor claridad incluso que la imposibilidad de unicidad de los principios. Los tres primeros principios, ¿son el mismo primer principio? No. Y ¿un único primer principio? No. Ni son el mismo, ni son un único principio. Pero para conocer eso hay que conocerlo inobjetivamente, y eso se consigue con el conocimiento habitual o experiencial. Yo también le llamo experiencial, porque es experiencia de la realidad; es el llamado por la tradición hábito de los primeros principios. En la filosofía tradicional hay muchas piezas que, cuando uno las lee, puede recoger. Luego, lo que pasa es que cuando vamos a ver cómo interpretan el conocimiento habitual, entonces no puedo estar de acuerdo con ellos; porque lo entienden simplemente como una preparación para el pensamiento operativo u objetivo, y eso me parece que es una equivocación. Lo respeto porque, insisto, esto es una propuesta; no se trata de destruir a nadie, ni de meterse en la cabeza de alguien y tratar de cincelarla; eso es una estupidez, y además es inhumano. Eso sería creer que uno es la única persona, que los otros no son personas; o querer hacer a los otros personas desde uno, fundarles; pero ¿la persona funda la persona? La persona humana, desde luego, no funda a la persona humana. La persona humana puede ser procreada, pero no fundada; y además no por una persona sino por dos. La noción de persona humana única es un contrasentido.

No es simplemente un hecho de experiencia: que somos muchos; no es eso. Es que una sola persona humana es un absurdo; no una contradicción, sino un absurdo: es imposible. Pero si la persona humana no es única, sino que hay una pluralidad de personas, lo difícil es pensar esa pluralidad en tanto que hondamente radical, puesto que cada persona es persona, y todas ellas son irreductibles, y además no están separadas, ya que al estar separadas cada una de ellas sería por su parte única; y entonces habría que intentar una totalización hegeliana, cosa que ni tiene sentido, ni a Hegel se le ocurrió. No, las personas son irreductibles entre sí; no hay algo superior a las personas que haga de ellas una totalidad. Luego entonces no hay más remedio que decir, para pensar a fondo al ser humano, que no puede ser único; y que por lo tanto sólo es humano si tiene que ver con otros seres humanos, lo que exige abandonar el pensamiento objetivo. Esto es lo que yo suelo llamar coexistencia. La diferencia que hay entre el ser tal como se ve metafísicamente y el ser como lo ve la antropología -y esto es la ampliación del trascendental- es que el ser es meramente ser, cuando se está en metafísica, pero cuando se trata de la persona no: cuando se trata de lo personal hay que decir que propiamente hablando no es ser, sino que es ser con: coexistencia. Ser persona es coexistir;

pero si persona es radicalmente coexistir, el tema de la intersubjetividad está resuelto en su base, de entrada; está radicalmente resuelto.

¿Por qué Husserl no lo podía resolver? Pues porque si se parte de que la persona es cada persona, la intersubjetividad se podrá sentar en todo caso como una relación accidental, o como una relación que tiene lugar de hecho, puesto que hablamos unos con otros, nos relacionamos afectivamente, etc.; pero eso no es trascendental, ni es primordial. Pero la intersubjetividad es primordial; ninguna persona es la que es ella sola, ninguna. El carácter único en la persona es la soledad; y la soledad es la tragedia personal, la tragedia nietzscheana en definitiva. La filosofía de Nietzsche es una filosofía trágica porque es una filosofía de la soledad. Recuerden esa frase del Zaratustra que aparece en el *Ecce homo*: todo sol es frío para otro sol^[11]; es la negación del ser personal en coexistencia, o como coexistencia. La coexistencia es otro de los temas que sin abandonar el límite no hay manera de formular. Porque, insisto, coexistencia no significa que uno primero sea uno mismo y después se relacione con otros; coexistencia significa que la persona es de índole dialógica, no monológica sino dialógica. La persona está abierta radicalmente a otras, y en definitiva está abierta a Dios personal.

Dios en cuanto personal ¿puede ser unipersonal? Es evidente que la metafísica no puede plantearlo; a lo sumo llega a decir que Dios es la identidad por encima del uno como único, pero no puede decir más. Pero desde el punto de vista de la antropología, que nos descubre el ser personal, un Dios unipersonal sería un Dios condenado a la soledad; un teísmo trágico, como el del Dionisios nietzscheano. Otra cosa es que esto lo podamos terminar de entender; desde luego, no: es un misterio, el de la Santísima Trinidad; pero, en todo caso, desde donde podemos entrever esto es desde la antropología trascendental. Si no establecemos la noción de persona, y no la establecemos como intrínsecamente coexistencial, no podemos abrirnos al tema de la(s) persona(s) divina(s). Dios puede ser primer principio, pero de ahí no se conoce que sea persona; se averigua en consideración al ser humano. Además así es como ha sido históricamente elaborada la noción, porque la primera elaboración de la noción de persona es justamente referida a Cristo, hombre y Dios. ¿Cuál es su unidad? La persona divina. ¿Dónde subsisten las dos naturalezas? En su persona. La persona fue inicialmente un tema teológico. Respecto del hombre yo creo que no se han aprovechado todas las virtualidades que tiene. Ante todo ésta: una persona sola es imposible, absolutamente imposible; una persona humana sola desde luego es imposible.

Cuando se narra en el *Génesis* la creación de Adán, supuesto que Adán fuera antes que Eva, porque naturalmente se trata de una narración, ¿qué era en tal situación? Y dijo Dios: no es bueno que el hombre esté solo^[12]; el hombre no puede estar solo, porque no es ser solo, sino que es ser con, es coexistencia. Y esto, si no se abandona la objetividad, la mismidad, la unicidad, no se puede pensar; de manera que una antropología trascendental bien formulada requiere también aludir a su dimensión metódica; porque es una propuesta, pero no una mera proclama, y hay que desarrollarla coherentemente. Por otra parte tenemos una cierta experiencia de que la soledad al ser humano le sienta muy mal, y de que un ser humano separado de todo ser humano en la infancia no llega a ser hombre, no se hace un hombre pleno nunca, y si pasa un cierto tiempo aparecen problemas de reversión. El famoso asunto de los niños lobos, de los que hay por lo menos cuarenta y tantos casos documentados; niños que han crecido al margen de toda civilización, que han podido subsistir al margen de toda relación con seres humanos; pero que no tienen reacciones humanas. La coexistencia tiene que ver con la familia, porque de ella depende el desarrollo del sistema nervioso. Y

el aprender a hablar, porque ¿cómo se puede aprender a hablar si no se aprende de otros? En suma, el hombre no está hecho para ser solitario, el hombre no es un ser monádico; pero si lo objetivamos, si conociéramos estrictamente al ser humano de modo meramente objetivo, tendríamos que decir que el ser humano es único: es eso y nada más que eso; pero el ser humano no es eso y nada más que eso, sino que está constitutivamente abierto. Esa apertura lo hace a él mismo trascendental, **trascendens**; y ese trascender no es hacia el imperativo categórico, porque el imperativo categórico es impersonal; ¿cómo es posible que yo me conozca en el imperativo categórico? Yo sólo me conozco si me conozco como coexistente; si no, no me conozco, porque soy coexistente.

[1] Cfr., por ejemplo, *Quién es el hombre* (Rialp, Madrid 1991) y *Presente y futuro del hombre* (Rialp, Madrid 1993); especialmente el c. 7 de éste último: *Por qué una antropología trascendental*. Y también *Libertas transcendentalis* "Anuario filosófico" Pamplona XXVI-3 (1993) 703-16.

[2] Cfr. *Fenomenología del espíritu*, prólogo II, 1.

[3] Cfr. *Crítica de la razón práctica* I, II, p. 94.

[4] Cfr. *De veritate* 1,1; *De natura generis* 2.

[5] Cfr. *Enciclopedia de las ciencias filosóficas* § 14.

[6] *Curso de teoría del conocimiento*. Eunsa, Pamplona; v.I: 1984; v.II: 1985; v.III: 1988; v.IV-1ª parte: 1994.

[7] *El acceso al ser*. Universidad de Navarra, Pamplona 1964.

[8] Cfr. *De anima* 425 b 27; *Metafísica* 1037 b 25; *Parva naturalia* 447 b 18.

[9] *El conocimiento habitual de los primeros principios*. Servicio de publicaciones de la universidad de Navarra, Pamplona 1993.

[10] *El ser I: la existencia extramental*. Universidad de Navarra, Pamplona 1966.

[11] "Frío para con los soles, así camina cada sol" *Ecce homo*: Así habló Zaratustra 7. Cfr. *Así habló Zaratustra* II: La canción de la noche. Cfr. también *La gaya ciencia* IV, 279: Amistad de las estrellas.

[12] Cfr. *Génesis* 2, 18.