

# Persona y libertad

Lecturas desde  
la diversidad, la  
complejidad y la  
conflictividad

Jorge-Aurelio Díaz  
Alexander Aldana Piñeros  
(Editores)



UNIVERSIDAD CATÓLICA  
de Colombia

Vigilada Mineducación

La Colección Maestros **i** está destinada a divulgar trabajos de investigación que conduzcan a la mejor comprensión de las temáticas de humanidades, pedagogías de la educación y, en general, de todos los temas que aporten y contribuyan a profundizar en el pensamiento fundacional y misional de la Universidad Católica de Colombia bajo la premisa: “el éxito de una misión no está en formularla, sino en vivirla”.

Jorge-Aurelio Díaz

Doctor en Filosofía, Universidad Católica de Lovaina (Bélgica). Licenciado en Teología, Theologische Hochschule Sankt Georgen en Frankfurt am Main (Alemania). Licenciado en Filosofía, Pontificia Universidad Javeriana de Bogotá. Profesor emérito de la Universidad Nacional de Colombia. Director del Grupo de Investigación *Philosophia Personae* del Departamento de Humanidades de la Universidad Católica de Colombia. Director de la revista de filosofía *Ideas y Valores*. Los principales temas de interés en sus publicaciones son: filosofía moderna, filosofía de la religión, filosofía política.  
Contacto: [jadiaza37@gmail.com](mailto:jadiaza37@gmail.com)

Alexander Aldana Piñeros

Magíster en Filosofía, Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá. Licenciado en Filosofía, Universidad de San Buenaventura, Bogotá. Con título en Conocimientos Académicos en Bellas Artes, Academia Esdiart. Docente de planta e investigador del grupo *Philosophia Personae* del Departamento de Humanidades de la Universidad Católica de Colombia. Los principales temas de interés en sus publicaciones son: filosofía moderna, filosofía contemporánea y estética.  
Contacto: [aaldana@ucatolica.edu.co](mailto:aaldana@ucatolica.edu.co)

# Persona y libertad

## Lecturas desde la diversidad, la complejidad y la conflictividad

INVESTIGACIÓN

i

4 MAESTROS

Departamento de Humanidades

JORGE-AURELIO DÍAZ

ALEXANDER ALDANA PIÑEROS

(EDITORES)



UNIVERSIDAD CATÓLICA  
de Colombia

Vigilada Mineducación

Martin Fiorino, Víctor Rafael

Persona y libertad: lecturas desde la diversidad, la complejidad y la conflictividad / Víctor Rafael Martin Fiorino, Ignacio Miralbell, Eduardo Molina, María Belén Tell, Luis Mariano de la Maza y María Victoria Cadavid-Claussen ; Jorge-Aurelio Díaz y Alexander Aldana Piñeros (editores)

294 páginas ; 17 x 24 cm

ISBN: 978-958-5133-54-9 (impreso)

ISBN: 978-958-5133-55-6 (digital)

I. Título II . Miralbell, Ignacio III. Molina, Eduardo IV. Tell, María Belén V. De la Maza, Luis Mariano VI. Cadavid-Claussen, María Victoria VII. Díaz, Jorge-Aurelio (editor) VII. Aldana Piñeros, Alexander (editor)

1. Antropología filosófica 2. Libertad 3. Personas

Dewey 128 ed. 21

Proceso de arbitraje

1<sup>ra</sup> evaluación: 30 de julio de 2019

2<sup>da</sup> evaluación: 29 de febrero de 2020

- © Universidad Católica de Colombia
- © Jorge-Aurelio Díaz (ed.)
- © Alexander Aldana Piñeros (ed.)
- © Victor Martin-Fiorino
- © Ignacio Miralbell
- © Eduardo Molina
- © Luis Mariano de la Maza
- © María Belén Tell
- © María Victoria Cadavid-Claussen

Primera edición, Bogotá, D. C.

Diciembre de 2020

**Dirección editorial**

Stella Valbuena García

**Coordinación editorial**

María Paula Godoy Casasbuenas

**Corrección de estilo**

María José Díaz Granados M.

**Diseño**

Juanita Isaza Merchán

**Diagramación**

Mauricio Salamanca

**Publicación digital**

Hipertexto Ltda.

www.hipertexto.com.co

CÓMO CITAR EN APA

Impreso

Díaz, J. A., & Aldana, A. (Eds.). (2020). *Persona y libertad: lecturas desde la diversidad, la complejidad y la conflictividad*. Editorial Universidad Católica de Colombia.

Digital

Díaz, J. A., & Aldana, A. (Eds.). (2020). *Persona y libertad: lecturas desde la diversidad, la complejidad y la conflictividad*. Editorial Universidad Católica de Colombia. <https://doi.org/10.14718/9789585133556.2020>

**Departamento de Humanidades**

Diagonal 47 # 15-50

Sede El Claustro

humanidades@ucatolica.edu.co

**Editorial**

Av. Caracas # 46-72, piso 5

editorial@ucatolica.edu.co

www.ucatolica.edu.co

Licencia Creative Commons Atribución-CompartirIgual 4.0 Internacional (CC BY-SA 4.0)



DEPARTAMENTO DE HUMANIDADES

Grupo de investigación  
Philosophia Personae

Línea de investigación  
Antropología filosófica

Proyecto de investigación  
Persona y Libertad



# Resumen

El presente libro analiza, desde visiones históricas y teóricas diversas pero convergentes, los problemas centrales de la estructura antropológica de la persona en relación con la libertad –como centro de la dignidad personal– y con las posibilidades y los límites de la acción libre y sus condicionamientos. El texto pone en evidencia la tensión entre racionalidad y responsabilidad al estudiar la libertad en su núcleo y en sus bordes, como decisión de la persona que la compromete responsablemente con el otro y los otros, desde los espacios de la voluntad, la experiencia y la intersubjetividad.

De la mano de autores que, desde Aristóteles hasta la antropología contemporánea, son referentes imprescindibles, el texto esclarece el origen de las elecciones en las que se expresa la libertad y permite profundizar en su comprensión como idea y como contenido, en su complejidad y conflictividad. Con un enfoque antropológico integrador, la obra estudia aspectos fundamentales de la relación *persona-libertad* desde la ética, la psicología, la política, la metafísica y la teología, y pone de relieve el valor de la finalidad, la autonomía y los entornos de comunidad en los que la libertad se realiza.

Finalmente, la argumentación sobre la centralidad de la persona resulta especialmente valiosa en tiempos de visiones que reducen lo humano al consumo, la producción o la ideología. Las conclusiones del volumen revalorizan el fundamento y la posibilidad del obrar libre que responsabiliza y compromete.

**Palabras clave:** Persona, libertad, Aristóteles, Tomás de Aquino, Juan Duns Escoto, Immanuel Kant, Arthur Schopenhauer, Edith Stein, Paul Ricœur, Leonardo Polo.

# Summary

This book analyzes, from diverse but convergent historical and theoretical visions, the central problems of the anthropological structure of the person in relation to freedom - as the center of personal dignity - and with the possibilities and limits of free action and its conditionings. The text highlights the tension between rationality and responsibility when studying freedom from different perspectives, and as a decision of the person who responsibly practice it to the other people, from the will, experience and intersubjectivity.

By the hands of authors, from Aristotle to contemporary anthropology, who are essential references, the text clarifies the origin of the choices in which freedom is expressed and allows deepening its understanding as an idea and as a content, from the complexity and conflict. The work studies fundamental aspects of the person-freedom relationship from ethics, psychology, politics, metaphysics and theology, and highlights the value of purpose, autonomy and community environments in which freedom is realized, keeping in mind an integrative anthropological approach.

Finally, the argument about the centrality of the person is especially valuable in times of visions that minimize the human to consumption, production or ideology. The conclusions of this volume revalue the foundation and the possibility of free action that makes the being human responsible and committed.

**Keywords:** Person, freedom, Aristotle, Thomas Aquinas, Duns Scotus, Immanuel Kant, Arthur Schopenhauer, Edith Stein, Paul Ricœur, Leonardo Polo.

# Contenido

Presentación.....	9
VÍCTOR MARTIN-FIORINO	
1	
Ser humano y autonomía de la acción. El diseño antropológico del pensamiento de Aristóteles.....	19
VÍCTOR MARTIN-FIORINO	
2	
La antropología de Tomás de Aquino en la <i>Suma de Teología</i> .....	47
JORGE-AURELIO DÍAZ	
3	
Persona, voluntad y libertad según Juan Duns Escoto.....	83
IGNACIO MIRALBELL	
4	
Idea y experiencia de la libertad en Immanuel Kant.....	121
EDUARDO MOLINA	
5	
La noción de persona en Arthur Schopenhauer.....	157
ALEXANDER ALDANA PIÑEROS	
6	
Intersubjetividad y libertad en Edith Stein.....	201
LUIS MARIANO DE LA MAZA	
7	
Libertad y voluntad en primera persona.....	229
MARÍA BELÉN TELL	
8	
Persona en la antropología trascendental.....	255
MARÍA VICTORIA CADAVID-CLAUSSEN	



# Presentación

## Persona y libertad: lecturas desde la diversidad, la complejidad y la conflictividad

El tema de la libertad, desde las expresiones que la prefiguran en el pensamiento griego clásico, y pasando por las configuraciones en las que va encontrando expresión a lo largo de la historia de la filosofía de Occidente, se ha constituido en uno de los hilos conductores del interés por comprender el sentido y las posibilidades de la acción humana. Los diferentes autores cuyo pensamiento se aborda en el presente volumen son ejemplo de una común preocupación, la acción humana determinada a partir de ella misma, pero pensada en y desde contextos culturales diversos; debates teóricos, polémicas intelectuales y conflictos sociales propios de cada época y sociedad. Como ejemplo de ello, cabe recordar que los contenidos de la noción que modernamente se denomina libertad se fueron construyendo desde la oposición entre lo individual y lo colectivo, en una dinámica, siempre conflictiva, de espacios y fronteras, posibilidades y limitaciones, autonomía y regulación, derechos y deberes. A modo de referentes históricos, el hombre griego construyó el espacio de acción de la polis frente a las determinaciones del cosmos; el medieval lo hizo en la relación entre la voluntad humana y los designios de Dios; en la Modernidad, desde el ciudadano y el Estado o la cultura y la naturaleza; en la contemporaneidad, desde la persona y los múltiples condicionamientos que enmarcan su capacidad de construir un proyecto de vida. Este volumen es una rica expresión de dicha diversidad de enfoques y perspectivas sobre una común preocupación acerca de la complejidad de aspectos que



incluye la libertad como problema y de la conflictividad inherente al ejercicio de la libertad en todos los contextos. Esta preocupación se inscribe, por otra parte, en el núcleo de la reflexión acerca de lo humano en cuanto tal y de las diversas vías y dimensiones de la humanización, como proceso en el cual convergen, entre otros, análisis provenientes de la biología, la psicología, la sociología, la filosofía o la ética. En la perspectiva antropológica, presente en el pensamiento filosófico desde la filosofía griega clásica, es posible detectar avances propuestos a partir de diversas perspectivas e interpretaciones en torno a la libertad como problema, elemento que, en tal sentido, se ha convertido en un referente decisivo para la fundamentación, el diseño y la puesta en práctica de sistemas educativos orientados a fortalecer la autonomía de las decisiones humanas.

Pensar el tema de la libertad en relación con la realidad del ser humano representa, por otra parte, asumir la compleja tarea de adentrarse en espacios epocales de pensamiento, sentido y acción en el marco de los cuales se ha propuesto y se ha ido construyendo históricamente la noción de persona. Poner en relación los conceptos de libertad y persona, tanto desde el punto de vista teórico como desde la práctica, ha representado asumir un campo de tensiones, la mayor parte de las veces no resueltas, expresadas en corrientes de pensamiento que han tematizado, desde diversas perspectivas, la diversidad y complejidad de las expresiones de lo humano y la concomitante conflictividad que de ello inevitablemente deriva.

La diversidad de perspectivas en el abordaje de los presupuestos para pensar la relación persona-libertad ha incluido históricamente, tal como se refleja en el presente volumen, propuestas como la del pensamiento aristotélico acerca del manejo de la tensión propia de lo humano como ser de frontera entre dioses y bestias, límite y desmesura, emociones y razón, en el marco de su antropología política; la influencia del interiorismo, especialmente en su expresión agustiniana; el análisis de la voluntad y la apertura a la trascendencia en el tomismo medieval, los humanismos renacentistas, el sujeto racional moderno, las diversas

expresiones del voluntarismo o las discusiones contemporáneas dadas en la fenomenología, la ética o el pesimismo existencial.

Una lectura integradora que permita el acceso a algunos de los ejes fundamentales para pensar la relación persona-libertad se enfrenta al desafío de poner en contacto un conjunto de lecturas que, apoyadas en el estudio de pensadores y obras de significativa importancia en el tema, enfatizan aspectos diferentes en relación con los fundamentos de la acción humana libre, sus caracteres, limitaciones y proyecciones. El examen estará sin duda llamado a resaltar elementos que guardan relación con las preocupaciones y búsquedas de los autores estudiados –referentes teóricos– y con los debates culturales de las respectivas épocas –referentes históricos–, así como también con espacios de reflexión y acción que mantienen una clara vigencia en la filosofía contemporánea.

En tal sentido, el volumen que aquí presentamos pone en relación, desde perspectivas diversas, tanto desde el punto de vista histórico como teórico y metodológico, un conjunto de lecturas que abordan diferentes aspectos de la relación persona-libertad y lo hace proponiendo ejes de reflexión que, al mismo tiempo que constituyen abordajes complementarios, pueden servir de bases para una aproximación crítica de las grandes preocupaciones de la cultura contemporánea. No es un proyecto fácil, pero el resultado de lo tratado en los diferentes capítulos permite avanzar en una rica mirada de convergencia, reuniendo expresiones diversas y complejas, pero que permiten una lectura de conjunto, lo que constituye un importante mérito de la presente obra.

Los estudios que se reúnen en el presente volumen están ordenados en una secuencia histórica que, sin quedar anclada a una visión rígida de las etapas del pensamiento filosófico ni pretender forzar encadenamientos temáticos o influencias entre autores, facilita la percepción de la diversidad y progresiva complejidad de los abordajes y permite, al mismo tiempo, reforzar elementos que ponen de manifiesto, por una parte, el carácter procesual de la problemática persona-libertad y, por otra, la conflictividad desde la cual esta es abordada en el momento histórico de cada autor estudiado. En tal sentido, en los capítulos de



la presente obra se tratan aspectos fundamentales de la temática cuyos autores de referencia son, en ese orden, Aristóteles, Tomás de Aquino, Juan Duns Escoto, Immanuel Kant, Arthur Schopenhauer, Edith Stein, Paul Ricœur y Leonardo Polo.

En el capítulo “Ser humano y autonomía de la acción. El diseño antropológico del pensamiento de Aristóteles”, Víctor Martín Fiorino se enfoca inicialmente en seguir los pasos de la emergencia de lo humano, según Aristóteles, en el hombre hablante, pensante, actuante, pasional; el hombre de la acción moral y de la actuación política, el que se forma en la educación y el que se abre a “lo más que humano”. En estas dimensiones se sostiene la laboriosa instauración del futuro como progresiva construcción de “vida buena” desde la práctica deliberativa (*boulesis*), la prudencia (*frónesis*) y la búsqueda de la felicidad (*eudaimonía*). Para ello, la acción se determina como autónoma a partir de un *logos* humano ejercido tanto en la reflexión como en la discusión, en busca de universalidad y desde la función crítica del lenguaje.

En la crítica de la experiencia de la polis, vinculada a la “ideología de la polis” y en una relación de discusión y vinculación con elementos de la ilustración sofística, la versión aristotélica de la humanización se construye desde una tópica de la *humanitas* y una topología urbana que busca, en las tensiones y contradicciones de la vida en común y en una especie de “sociología de la emergencia”, establecer vías para pensar el hombre desde sus prácticas y su finalidad (*telos*). El diseño antropológico que articula el pensamiento de Aristóteles se muestra, en esta perspectiva, no como la búsqueda de un modelo de hombre, sino como la conflictiva construcción de lo humano desde una ética de las pasiones, el ejercicio de la virtud y la práctica política.

El pensamiento de Tomás de Aquino es abordado por Jorge-Aurelio Díaz Ardila en su estudio “La antropología de Tomás de Aquino en la *Suma de Teología*”, obra que ofrece el marco conceptual para comprender las líneas centrales de su pensamiento sobre la persona. Avanzando en dirección al núcleo comprensivo del tema, el estudio analiza la etapa de carácter estático en la que Tomás de Aquino

estudia la naturaleza de los seres humanos y sus principios operativos, y la etapa de carácter dinámico, que tematiza las operaciones de dichos principios. En la búsqueda de los rasgos que determinan la antropología de la *Suma de Teología*, el estudio procede a entresacar los elementos esenciales de la primera y de la segunda parte con el propósito de desentrañar la interpretación del Aquinate sobre la acción humana como fundamento de la moral.

La argumentación se articula en el análisis de un primer momento, centrado en el tema de la naturaleza del alma y su unión con el cuerpo, cuyo núcleo es el carácter sustancial del alma humana derivada de su capacidad cognoscitiva, que se constituye como un rasgo básico de la antropología teológica del autor. Un segundo momento dedicado al estudio de los principios operativos, y un tercer momento centrado en las cuestiones acerca de si el ser humano tiene o no libre albedrío, en qué consiste, si es potencia apetitiva o cognoscitiva, y si se identifica o no con la verdad.

Desde un análisis dinámico del ser humano en sus operaciones como retorno de las creaturas a Dios, se prefiguran elementos filosóficos que se abren al análisis acerca de cuál sea el fin último de la vida humana en general, a partir de la afirmación de que es propio del hombre obrar por un fin, lo cual excede el dominio de lo exclusivamente racional. Desde el análisis de la naturaleza de los actos humanos, los ejes centrales de la antropología contenida en la *Suma de Teología* apuntan a establecer el lugar de los humanos en la economía de la salvación. En el marco de las dificultades de articular la herencia aristotélica con la Revelación, la razón con la fe, el pensamiento de Tomás de Aquino refuerza el papel de los actos voluntarios, y establece que la raíz de la libertad está en la voluntad, pero también en la razón como su causa.

El estudio “Persona, voluntad y libertad según Juan Duns Escoto”, de Ignacio Miralbell, se enfoca en el problema de la persona en el marco de la recepción crítica de la filosofía de Aristóteles que, en Juan Duns Escoto, adopta una síntesis filosófico-teológica más crítica que en el caso de Tomás de Aquino y más cercana al agustinismo y a san Buenaventura. El análisis, situado en los términos de una



filosofía completamente inseparable de la teología, establece los alcances de los principios metodológicos y metafísicos del pensamiento escotista con especial referencia a las nociones de *ratio formalis* y *distinctio formalis*, y a cuestiones relativas al disyuntivismo modal.

En Duns Escoto, Dios aparece como el acto más elevado al que está destinado el ser humano. En este horizonte, el estudio desarrolla aspectos centrales del esencialismo metafísico del autor y analiza el nuevo sentido con el que se plantea la causalidad formal en vistas a establecer el sentido de las tesis fundamentales sobre la persona, su voluntad y su libertad, resaltando sus rasgos de independencia y capacidad de autodeterminarse.

Después de recorrer las implicaciones teóricas de la concepción escotista de las potencias del alma, su valoración de la voluntad y la libertad, y su nueva noción de la praxis que le permite establecer la superioridad del conocimiento práctico, el capítulo se enfoca en establecer la riqueza y complejidad de las consecuencias y proyecciones del pensamiento de Duns Escoto para la actualidad, en particular en relación con el solipsismo del sujeto moderno, la dualidad dialéctica entre naturaleza y libertad, los nexos entre fe y praxis moral, y la vinculación entre voluntarismo y absolutismo político.

En el capítulo “Idea y experiencia de la libertad en Immanuel Kant”, Eduardo Molina se enfoca en relacionar la concepción y el hecho de la libertad, estableciendo la importancia del estudio de la relación de la idea cosmológica de la libertad trascendental con el sujeto agente. El análisis de dicha relación permite subrayar el cambio en la noción de libertad que se advierte en el paso de la idea trascendental de la libertad a la libertad como concepto práctico.

El estudio tematiza los aspectos centrales de la doctrina de la libertad práctica que se presenta en la *Crítica de la razón pura* y se desarrolla en la *Crítica de la razón práctica* en relación con la noción de legalidad, lo que conduce a la consideración de la causalidad de la libertad como proyección del mundo inteligible en el mundo sensible. La argumentación conduce a establecer que la libertad remite al problema de la personalidad y desemboca en el dato de la existencia.

Los análisis llevan a mostrar que la existencia humana se define por sí misma mediante la libertad y la ley, como orientación permanente del pensamiento de Kant, en el sentido de que la idea de libertad no es solo un hecho, sino que debe serlo en la existencia humana, lo que lleva a entender la libertad como destinación o tarea por realizar.

En “La noción de persona en Arthur Schopenhauer”, Alexander Aldana Piñeros plantea la cuestión de la persona en la perspectiva de la diferencia entre vida consciente y vida como un sueño desde una inspiración existencialista. Para ello, el estudio advierte sobre la necesidad de superar los lugares comunes del pensamiento de Schopenhauer, y avanzar en la vía de establecer la relación de las facetas gnoseológicas, metafísicas y ontobiológicas con la unidad de la corporalidad humana.

Este camino se cumple desarrollando la faceta del ser humano como parte del mundo representativo y de la persona en tanto voluntad. Emergen así las dimensiones de la persona como sujeto cognoscente, como sujeto volente y como objetivación de la voluntad, lo que orienta la reflexión a la comprensión del humanismo de Schopenhauer en la vía de la unidad persona-mundo. Se abre así la posibilidad de avanzar hacia una síntesis del pensamiento del autor a la luz del concepto de persona.

El estudio se detiene igualmente en la relación entre humanismo y pesimismo en el marco de un “pesimismo antropológico” que nutre los caminos recorridos por Schopenhauer en busca de establecer qué es lo propiamente humano como sujeto cognoscente-volente, más allá del racionalismo y del pensamiento metafísico-teológico. En un marco de complejidad y de múltiples implicaciones reflexivas, problemáticas y conflictivas, el análisis se centra en considerar los elementos que integran al ser humano en lo metafísico, lo material y con la idea de un hombre cósmico.

En esa línea, el estudio busca establecer de modo crítico la posible convergencia de tales elementos en el hombre cósmico como unidad de voluntad y representación, sujeto cognoscente y volente, pasión y liberación, maldad y renuncia,



individuo y totalidad, identificación ser humano-realidad, todo lo cual conduce a mostrar el carácter inacabado o “cabo suelto” de la persona como misterio.

El capítulo a cargo de Luis Mariano de la Maza, “Intersubjetividad y libertad en Edith Stein”, se enfoca en el conocimiento de la persona en la experiencia de sí misma y en la experiencia del otro, desarrollando, en particular en lo relativo a la experiencia del otro, la noción de empatía como “conciencia presentificadora”. En sucesivas líneas de análisis, el estudio profundiza aspectos centrales de la transición del cuerpo físico al cuerpo vivo, la aprehensión del sujeto espiritual, la experiencia del ser propio y la experiencia de la propia psiquis, en el entrelazamiento de la percepción interna y la percepción del cuerpo vivo.

En lo relativo al sentido y la función de la libertad, el estudio aborda la problemática del ser del hombre en tanto sujeto espiritual y centro de actos como raíz y fundamento de la libertad. Ello permite que la argumentación discurra sobre aspectos importantes relativos al espacio del reino de la libertad, su actualización, la libertad como apertura y su debilitamiento o fortalecimiento. De igual modo, el trabajo incorpora importantes dilucidaciones sobre el tema de la conformación de la voluntad libre a la voluntad de Dios, desde argumentos de fe y también de carácter filosófico sobre la persona, como la no posesión del fundamento de sí misma, la vivencia de la nada y la posibilidad del mal.

En su estudio “Libertad y voluntad en primera persona”, María Belén Tell realiza, en la perspectiva del pensamiento de Paul Ricœur, un abordaje fenomenológico de la problemática de las capacidades del entendimiento y la voluntad-libertad. Dicho abordaje, de acuerdo con la autora, parte del hecho de que, si bien la filosofía propone meditaciones abstractas y universales requiere, sin embargo, ser apropiada en primera persona. Las afirmaciones válidas para toda persona dependen, para su puesta en práctica, del ejercicio activo, responsable y consciente que cada uno realice para consigo mismo y en referencia a su biografía.

Para ello, el trabajo profundiza en la perspectiva antropológica y ético-fenomenológica del pensamiento de Ricœur, desde nociones como las de felicidad, carácter, finitud, miseria, fragilidad, culpabilidad, falibilidad, presencia del mal,

en el marco de la dialéctica entre lo voluntario y lo involuntario. Desde principios y fundamentos como la moral, el bien, la relación libertad-determinismo, y a partir de su dimensión voluntario-práctica, la persona afirma su libertad y desemboca en la contingencia.

El tema de la libertad emerge como paradoja de lo humano, como realidad dramática de la persona, y es analizado en sus pasos y determinaciones como etapas de la reflexión ético-práctica de la acción humana. A partir de la comprensión de lo humano como existir incompleto, se muestra la necesidad de consentir en que somos contingencia, limitación y finitud, así como también se problematiza nuestro puesto en el cosmos.

Ricœur ha pensado una libertad “simplemente humana” como la difícil unión conciencia-cuerpo en el marco de una ontología de la desproporción. Su guía ético-anropológica busca delinear la mixtura de la libertad humana entre acción y pasión, actividad y receptividad, límite entre afirmación originaria y negación existencial, gozo de sí en la tristeza de lo finito.

El texto de María Victoria Cadavid Claussen, dedicado al análisis de la “Persona en la antropología trascendental”, aporta, desde la obra de Leonardo Polo, otra visión de la problemática sobre persona y libertad, con la que se cierra el presente volumen. El trabajo busca exponer en qué consiste la ampliación trascendental como búsqueda filosófica del ser personal que permite dilucidar la libertad. El enfoque adoptado profundiza en el tema del intelecto personal en coacto con la coexistencia, la libertad y el amar personal.

En el camino de búsqueda del núcleo reflexivo de la ampliación trascendental antropológica, el estudio tematiza la labor de acribia realizada por Polo en relación con los trascendentales de la filosofía medieval, a fin de avanzar en el proceso de reafirmación del ser humano como persona, desde sus orígenes teológicos pero en su significado filosófico, apuntando a fundamentar por qué el término ‘persona’ se dirige a lo radical de la existencia humana, realizando así una ampliación de la concepción filosófica del ser al ámbito antropológico.



A partir de una apertura trascendental del ser personal, y sobre la base de una rectificación que conduce a plantear los trascendentales personales, apoyados en las nociones de ser, bien y verdad, el estudio muestra la riqueza del pensamiento antropológico de Leonardo Polo, y destaca el valor filosófico de la reafirmación de la persona como acto de ser radical captado en su realidad como ser-con.

Como valioso resultado de la investigación que realiza el Grupo de Investigación *Philosophia Personae*, el presente volumen, a través de los diferentes estudios que lo componen, abre importantes vías de investigación, reflexión y estudio, al mismo tiempo que constituye un aporte significativo como fuente enriquecedora para la labor docente. De igual manera, el trabajo resalta como un significativo aporte para pensar la temática de las posibilidades de la acción libre de las personas en contextos de conflictividad como la que se vive en Colombia, en el marco de la compleja tarea de construir la paz, entre la justicia y el perdón, el recurso a la ley y la necesidad de la restauración de la capacidad de proyecto, la superación de la venganza y la recuperación del futuro.

Víctor Martín Fiorino, Ph. D.  
Departamento de Humanidades  
Universidad Católica de Colombia

# 1

## Ser humano y autonomía de la acción. El diseño antropológico del pensamiento de Aristóteles\*

VÍCTOR MARTIN-FIORINO, PH. D.\*\*  
UNIVERSIDAD CATÓLICA DE COLOMBIA  
DEPARTAMENTO DE HUMANIDADES

### Introducción

El ser humano es un ser de frontera, ser limítrofe, capaz de conocer los límites, ensancharlos o sobrepasarlos, poniendo en ocasiones en peligro su propia humanidad. En la filosofía clásica griega, en particular en el pensamiento de Aristóteles, el humano y lo humano aparecen en la frontera entre las bestias y los dioses, entre las pasiones y la razón, entre la desmesura y la prudencia, como realidad en proceso, siempre en discusión y en construcción. En algunos textos aristotélicos, además, ese carácter fronterizo se sitúa entre lo humano y lo más que humano (Aristóteles, *Metafísica*, XII, 1069 a-1076 a).

Tales fronteras marcan un arco en el cual, de acuerdo con el característico proceder aristotélico, los diversos encaminamientos examinan perspectivas diferentes y reenvían a variados tipos de estudios que, todos y cada uno de ellos, aunque realizan importantes y lúcidos avances en la comprensión de lo humano, no logran

.....  
\* El presente escrito retoma, continúa y profundiza, según la bibliografía reciente, las consideraciones sobre la antropología de Aristóteles publicadas en nuestros trabajos “Ética, retórica y política en la antropología aristotélica”, *Revista de Filosofía* (1989), *La filosofía práctica de Aristóteles* (2005) y *El problema de la verdad en Aristóteles* (2015), entre otros.

.....  
\*\* Doctor en Filosofía; estudios posdoctorales en Ética Aplicada. Docente-Investigador, Universidad Católica de Colombia; investigador senior de Colciencias; consultor académico Unesco; director del Grupo de Investigación *Philosophia Personae*. [vmartin@ucatolica.edu.co](mailto:vmartin@ucatolica.edu.co)  
<https://orcid.org/0000-0003-4057-7974>



–y cabe pensar que en verdad no lo pretenden– dejar atrás su problematización (Aubenque, 1999), tal vez porque lo humano “se dice de muchas maneras”.

En el conjunto de la obra aristotélica, la *Física* y los tratados de biología aportan minuciosos análisis del ser humano como viviente; del principio vital del ser humano se ocupa especialmente la psicología en *De Anima*; el estudio sobre las facultades humanas determina las condiciones de posibilidad de la teoría del conocimiento y los estudios sobre el lenguaje, tematizados en la *Tópica*, la *Hermenéutica* y la *Analítica*; los estudios sobre las pasiones que se desarrollan en la *Retórica* indagan sobre las condiciones de la acción y conducen al análisis de la moralidad que se cumple especialmente en la *Ética a Nicómaco*; el juego de tales pasiones en la vida social y su determinación racional, precisamente con vistas a lo social, reenvían a la *Política*, mientras que los modos de ser propios de lo humano y su apertura a lo “más que humano” son tematizados en la *Metafísica*.

## Presencia del hombre y emergencia de lo humano

Las aproximaciones de Aristóteles a la realidad del humano, en lugar de ser una afirmación producida desde una metafísica de la presencia, remiten a un preguntar problemático propio más bien de una “sociología de la emergencia”. En tal sentido, la amplia bibliografía sobre las diferencias entre Aristóteles y Platón en torno a la tarea y el destino del hombre permite visualizar que, en la reflexión del Estagirita, más que afirmar una doctrina del hombre (el hombre ideal), se trata de buscar lo propiamente humano en el hombre *hablante*, el hombre *pensante*, el hombre *actuante*, el hombre *pasional*, el hombre de la *acción moral* y de la *actuación política*, el hombre que se forma en la *educación (Paideia)*.

En la perspectiva de Aristóteles, es en estas y otras formas en las que cabe buscar la “emergencia” de lo humano, tanto en el sentido de lo originario, el comienzo, la irrupción –como *interrupción* de lo estable–, así como también en el sentido del hombre siempre en crisis, en conflictivo proceso de humanización. La polis del siglo IV a. C., con sus debates intelectuales, conflictos sociales y luchas



políticas, es un representativo ejemplo de esta crisis (Tovar, 1961; Gómez, 2011; Frank, 2004), de la cual Aristóteles, aunque como extranjero, fue protagonista.

Solo se puede ser hombre en la polis: “quien no viva en comunidad, porque no puede o por autosuficiencia, no es parte de la ciudad sino, en consecuencia, una bestia o un dios” (*Pol I*, 2, 1253 a 27). Quien, por naturaleza y no por azar, vive sin ciudad, es de un rango inferior o superior al hombre (1253 a 5), y esa ciudad es una construcción al mismo tiempo teórica que histórica: la polis es historia, es construcción común guiada por la razón, rechaza el mito, que es más propio de la vida aislada o solitaria.

La realidad humana del individuo emerge así de una conjunción de elementos de carácter heterogéneo, todos los cuales forman parte de una dinámica (*dynamis*) de humanización. Para Aristóteles, “los humanos se van humanizando más, y van sabiendo más de sí, a medida que se van integrando en comunidades más amplias” (Choza, 2012, p. 148). La ciudad como espacio total, “abierto y heterónomo cuya teleología es su deseo de completud, de finalización, el cual nunca llega a ser plenamente satisfecho” (Islas, 2006, p. 73), es horizonte de humanización y, en tal sentido, punto de convergencia de las diferentes perspectivas de realización.

Los múltiples abordajes teóricos de lo humano se articulan en Aristóteles con la experiencia histórica de la polis y presentan aristas complejas y, en ocasiones, contrapuestas de las fronteras de lo humano: entre la bestia y los dioses, las pasiones y la razón, la prudencia y la desmesura. La unidad de las diferentes perspectivas sobre el hombre es, sin duda, tan problemática como el hombre mismo. Es en este contexto donde, sin embargo, “a pesar de todas esas fronteras, se dibuja un lugar original, donde el hombre, sin ser un animal o un dios, no es aún ni un hombre virtuoso, ni un ciudadano, ni un sabio, pero donde su naturaleza lo destina ya ir más allá de todos los destinos más comunes” (Fraise, 1976, p. 7).

## **El diseño antropológico del pensamiento aristotélico**

En la múltiple caracterización que realiza de lo humano, en la que sin embargo no se pierde el sentido de la unidad de la experiencia de los hombres, Aristóteles



le dedica un importante espacio al orden biológico y, en el otro extremo, a una teoría del intelecto (*nous*), objeto este último de su psicología. Sin embargo, el diseño antropológico que vertebra el pensamiento aristotélico asume más bien la forma de un interés por la instauración laboriosa de un futuro, el cual, en cuanto fin (*telos*), articula, por una parte, el pasado como trayectoria que condujo de la familia a la aldea y de esta a la ciudad y, por otra, un análisis del presente en sus instituciones, como condición de posibilidad para la vida buena.

El hombre no está solo confinado a la aspiración a salvar su alma, sino abierto a la posibilidad real de construir, con el concurso de todas sus capacidades, su felicidad (*eudaimonía*), mediante el trabajo en la sociedad; sus aspiraciones pueden ser alcanzadas, a condición de que sean razonables y que su actuación sea prudente (*fronesis*). El trabajo en la sociedad se cumple desde la palabra, pues por la palabra, que es “para manifestar lo conveniente y lo dañoso, lo justo y lo injusto, y es exclusiva del hombre frente a los demás animales [...] se constituyen la casa y la ciudad” (*Pol.* I, 2, 1253 a 7).

La condición del hombre en cuanto viviente dotado de palabra (*zoon logon ejon*) y como viviente político (*zoon politikón*) (*Pol.* I, 2, 1253 a 10), reconduce a la capacidad de hacer futuro: en Aristóteles, la actitud del hombre ante el futuro no es teórica o contemplativa, sino decisoria y activa, pues en él mismo, en su deliberación y en su acción, está el “principio de los futuros” (*arjé ton esómenon*) (*De Int.*, 9, 19 a 7).

El diseño antropológico implica en Aristóteles alcanzar lo humano a partir de un cierto descentramiento del hombre mismo, y una apertura a su realización en la dimensión de la convivencia. “La polis son los hombres, no los muros ni las naves”, había afirmado Tucídides; esos hombres, dotados de palabra (*logos*), son “vivos de la polis”, le dan a esta su sentido y correlativamente lo reciben también de ella. Viviente político no significa simplemente sociabilidad en general, en un sentido vago de “animal social”, sino que adquiere todo su sentido como inserción efectiva –deliberativa, actuante, crítica– en la comunidad concreta que es la polis.

En cuanto ser biológico, acerca del hombre se pueden formular predicados invariables que lo definen como especie; en cuanto viviente político (*polites*), en cambio, la única medida es la estructura social –cambiante, conflictiva, siempre en construcción– en la que está inserto. En ese sentido, para el hombre griego, vivir humanamente es vivir políticamente, actuar la posibilidad de poner en cuestión lo socialmente instituido y también la propia vida individual: “salir de sí, vivir para la ciudad”, mediante la racionalización del aspecto público de la vida y la valorización de lo propiamente humano.

El diseño antropológico de la filosofía aristotélica se apoya en la capacidad de la palabra para instituir lo común político desde donde el hombre puede gestar su humanidad. Ello implica privilegiar como realidad fundamental del lenguaje el diálogo, en tanto registro propiamente humano del que arranca todo otro lenguaje, y al cual debe volver cuando choca con sus límites (como, en especial, en el caso del lenguaje científico).

Es del lenguaje cotidiano como horizonte de comprensión de lo real en el hombre de la vida común, el “hombre de cultura” (*pepaideumenos*) (*Et. Nic. I, 1, 1094-1095*), de donde parten en Aristóteles las consideraciones que intentan describir y comprender lo designado por la expresión “el hombre”.

## **El discurso sobre el hombre: lenguaje, autonomía y acción**

El *logos* que, según Aristóteles, especifica al hombre, no es el *logos* sobrehumano de los presocráticos, ni, aunque se abre a lo más que humano, tampoco coincide con el sentido que le otorga Platón. Es más bien un producto humano, con sus limitaciones, pero con todo su valor como herramienta de deliberación, órgano de comunicación, vehículo de intercambios –incluido el del comercio–, palabra que se ejerce en la discusión. Se trata de un *logos* humano que reafirma la universalidad (anteriormente reivindicada por los sofistas), el carácter formal y la función crítica, características de la noción aristotélica de cultura general.

El discurso humano de la cultura es, en Aristóteles, el de la dialéctica, entendida como “método que permita argumentar sobre cualquier problema que se plantee,



a partir de lo comprendido cotidianamente (*éndoxa*: las opiniones admitidas)” (*Top.* I, 1, 100 a), estableciendo al mismo tiempo las reglas del pensamiento dialogado. Los orígenes dialécticos de la lógica aristotélica (Sicchirollo, 1981; Aubenque, 1998) muestran lo injustificado de considerar a la dialéctica como una degradación del rigor de la apodíctica.

Aristóteles distingue sin duda el silogismo dialéctico del apodíctico, pues el primero parte de premisas necesarias y el segundo de premisas probables, tenidas estas últimas por verdaderas “por todos, o por los más sabios y, entre estos, por los más distinguidos” (*Top.* I, 1, 100 b). Sin embargo, la obligatoriedad conclusiva entre ambos tipos de razonamiento es la misma. En tal sentido, no cabe pensar que el Estagirita haya opuesto dialéctica a apodíctica, en primer lugar, porque al tratar de la primera en los *Tópicos* aún no había elaborado la analítica y, en segundo lugar, porque en toda su obra aprecia en alto grado el modo de razonar a partir de los *éndoxa*, cuya teoría él mismo ha elaborado, en el marco del problema de la verdad (Martin-Fiorino, 2015), y que es una constante de su pensamiento aún después de fundamentar la analítica.

La incertidumbre en la que se despliega el discurso del hombre de la cultura, y que funciona como exigencia para impulsar el diálogo y la deliberación, se mueve principalmente en el terreno de la opinión (*doxa*), revalorizada por Aristóteles en el campo de la “filosofía de las cosas humanas”. *Endoxos* ha sido traducido por “probable” (de Aquino, 1955), pero ello no representa una desvalorización, a menos que se lo contraponga a *episteme*. Sin embargo, Aristóteles no lo hace y, en cambio, revaloriza la *doxa*, al igual que lo sensible y el fenómeno como elementos desde los cuales se despliega el espacio de lo humano en la polis.

El saber de lo humano enraíza en la universalidad de la opinión, por su alcance crítico y por ser reconocido en opinión (*en-doxa*) de todos, o de los más sabios. Estos gozan del consenso universal y su sabiduría, más que sabiduría individual, es la de las naciones (Aubenque, 1999). Opiniones acreditadas que sostienen lo cotidianamente comprendido: despliegue de la facticidad y del mundo de la vida de un hombre situado, punto de partida de la dialéctica, que sin embargo no está

llamado a ser aceptado como tal, sino sometido a crítica y revisado en su justificación, pues la facticidad no está exenta de opiniones falsas, pero encierra otras que pueden iluminar las vías de construcción de lo humano.

El espacio de lo humano arranca en el ejercicio del lenguaje de la *doxa*, en la opinión sometida a crítica, y, a diferencia de las técnicas fundadas en la deducción, su sujeto es el hombre común, todos los hombres. En el caso de las técnicas basadas en la deducción, el sujeto es el científico, especialista consagrado a un tipo particular de saber. El hombre de la polis no es el científico, de cultura especializada, pero el científico es siempre hombre de la polis. En Aristóteles, las distinciones entre dialéctica-ciencia, técnica del diálogo-discurso científico, hombre de la cultura-especialista, no se resuelven en oposición, sino en un movimiento de especificación.

El discurso científico, que estudia al hombre desde espacios como la biología, la física o la psicología, no es sino el discurso dialéctico que descubre al hombre en sus actuaciones y discusiones, a cuyo valor argumentativo le suma ahora la necesidad de las premisas, eliminando la contradicción. Pero para que sea posible y avance el proceso deductivo, el discurso científico especializa y separa, se desvincula del pensamiento de la totalidad (la experiencia humana) y se independiza de todo interlocutor. De este modo se impone el carácter obligante del razonamiento, fundado en el poder de la demostración.

Superando la objetividad como argumento para obligar (Maturana, 2009), la dialéctica que sirve de base al discurso científico reserva, en cambio, un lugar esencial a la capacidad de interpelación del adversario. Permite fundamentar y hacer operativo el diálogo, rescata el papel del interlocutor y supera la lógica de poder que se expresa en el monólogo, ante el cual no cabe la objeción, sino únicamente el asentimiento, ni se admiten contradictores, sino solo seguidores.

En una visión actualizada de la *paideia*, en la formación del ser humano se ilumina la diferencia entre un discurso que favorece el aprendizaje (fundado en la discusión y el debate) y otro discurso (fundado en la demostración) entendido solo como enseñanza. Ello además permite argumentar en favor de una cultura



de la pregunta y la contradicción, en sociedades donde la ciencia y la tecnología parecen tener respuestas para todo y anticipar, haciéndolas innecesarias, todas las preguntas.

## **El hombre libre: crítica de la experiencia de la polis**

La expresión “el hombre” es en Aristóteles un “los hombres” (griegos) históricos, concretos, que se comunican entre sí en las condiciones sociales y políticas de una época. Este punto de partida permite, en primer lugar, seguir la consideración aristotélica según la cual, a partir de la teorización del diálogo en la polis, es posible alcanzar la especificación del saber, así como, por una parte, saber de las cosas o, por otra, como saber del hombre, y determinar así el lugar epistémico de lo que el Estagirita designa con la expresión “filosofía de las cosas humanas” (*heperi ta anthropeia philosophia*) (*Et. Nic. X, 9, 1181 b 12*), que se ocupa del obrar-se del hombre en la acción.

En segundo lugar, el diálogo en la polis es el espacio del discurso del hombre de la cultura y de la conciencia común: la *Paideia*, que, en su función crítica universal, juzga todo discurso, incluido el de la ciencia, al cual abarca y del cual se diferencia. En el discurso del hombre cultivado, hombre de su tiempo que a través del discurso general busca, interroga, pide cuentas, enraíza el discurso del hombre sobre el hombre, que solo después y como especificación del anterior, se prolonga en la ciencia. El discurso de la cultura, desde una crítica de la relación entre el saber y su aporte a la vida, confronta a la ciencia y puede anticipar –con probabilidad– lo que le es posible al hombre conocer (objetos), con sentido (verdad) y con pertinencia (utilidad).

Las condiciones de dinamismo, progresión e incertidumbre que están presentes en el discurso de la cultura interpelan al discurso científico (*Pol. III, 11, 1282*), no en su contenido, sino en su forma y en su pretensión. La “ciencia de las cosas” es exacta y precisa solo en cuanto acepta limitarse a un género determinado, pero el discurso del hombre de la cultura le recuerda su relación con otros géneros de



cosas y con la totalidad, le exige que respete el tipo de precisión que corresponde a su objeto y ejerce una función de control sobre el especialista.

Una ciencia que pretenda ser ciencia del hombre en el sentido de ciencia demostrativa, exacta y libre de incertidumbre, muestra su insuficiencia y es incapaz de dar razón de sus propios fundamentos: la demostración no puede ser origen de la demostración (*Seg. An.* II, 19, 100), depende del previo establecimiento de los principios mediante el examen crítico de las opiniones admitidas que se cumple en la dialéctica. El estudio de lo humano desde las ciencias requiere, como comienzo y superación, una comprensión crítica en la que se hace manifiesto el lugar de la ciencia como discurso particular surgido del discurso total humano.

En el pensamiento de Aristóteles, allí donde es posible la demostración (la ciencia), la dialéctica se muestra como su base y su control, y allí donde la demostración es imposible (la ética, la política, “los asuntos humanos”), la dialéctica se afirma en su pleno derecho. Entre el deseo de conocer, que pertenece a la naturaleza humana (*Metaf.* I, 980 a - 993 a), y la inteligibilidad de lo real; entre la práctica de la moralidad (ética) y las discusiones sobre la vida en común (política); entre lo dialógico y lo monológico, la interrogación y la demostración, se pone a prueba la compleja y conflictiva tensión del hombre entre diversidad y unidad.

Como lo señala Chozas (2012), Aristóteles recoge reflexivamente lo que vive la sociedad ateniense de su tiempo y, en general, las sociedades del espacio cultural griego en su conjunto. Claramente, la polis que analiza el Estagirita no fue un lugar de armonía y tranquila discusión entre ciudadanos; fue, al contrario, conflictiva, penetrada por oposiciones entre hombres, grupos y ciudades. Eran frecuentes, como dura realidad, la guerra y el exilio (ostracismo) –máximo castigo que podía ser infligido a un ciudadano al privarlo de la vida en común, forzándolo a extrañarse de sus ancestros y tradiciones y cortándole toda posibilidad de futuro–.

En una polis en crisis, los grupos sociales luchan por sus intereses y buscan imponer sus opiniones (*doxai*) como ley (*nomos*), haciéndose cargo de la administración del Estado (*politeia*) con el propósito de realizar sus propias concepciones de lo justo (*dikaion*). De allí la importancia de reivindicar el papel del lenguaje –el



de la discusión y el acuerdo, y también el de la ley y la Constitución— para buscar, a través de la deliberación (*boúlesis*) y no de la violencia, bases efectivas para la convivencia. La discusión en la ciudad sobre los problemas morales y políticos tuvo como marco, en tiempos de Aristóteles, el ambiente de la cultura sofística que este reivindica en algunos aspectos.

La ilustración sofística representó, en la Atenas del siglo IV a. C., una orientación crítica y democrática, unida a una función relativizadora de las antiguas tradiciones de la oligarquía ateniense, lo que le valió no pocos ataques y descalificaciones. En una polis en crisis, la ilustración sofística buscó representar los intereses del ciudadano común, proponiendo un ideal de participación fundado en el ejercicio del discurso-razón (*logos*) que iguala a todos los ciudadanos y se apoya en la posibilidad de desarrollar un programa de vida basado en la conciencia crítica, la coherencia del discurso y la competencia por el poder político.

El papel de los sofistas en la discusión política de Atenas puede verse en paralelo con la tarea que se propone Aristóteles, especialmente en la *Política*: repensar la crisis del *orden de la polis*, como orden de realización de lo humano. Sin embargo, los sofistas fueron más allá que el Estagirita en la reflexión crítica sobre el concepto de igualdad vigente en la polis, rechazado por reducir su validez solo a los ciudadanos libres e iguales en derecho y origen social dentro de un mismo Estado. Consideraban, de modo avanzado para su tiempo, que debía extenderse a todos los hombres, que son “semejantes, parientes y conciudadanos no por la ley, sino por la naturaleza” (Platón, *Protágoras*, 337 c).

La experiencia histórica de la declinación de la polis puso en crisis también ese ideal de participación y las aspiraciones de igualdad universal. Esta posición, distinta de la de Aristóteles, que concede a la ideología de su tiempo la justificación de la esclavitud, forma parte, sin embargo, de los debates en los que se estaban gestando nuevas formas de comprensión (cultural), gestión (política) y valoración (ética) de lo humano, en un marco de rípidas tensiones y confrontaciones.

La crisis de la polis era la crisis del hombre griego, en la versión establecida desde las reformas e instituciones instauradas en el siglo V a. C. y pensadas



especialmente por Platón y Aristóteles. Desgarramiento de la conciencia común, producto de una crisis que disloca al hombre que había sido definido como viviente político (*zoon politikón*) precisamente desde esa polis, ahora en crisis, y desde el reconocimiento del carácter universal de la misma (Puente Ojea, 1989).

Ese hombre griego ya no se reconoce a sí mismo. En las relaciones de duro enfrentamiento que se instauran en la polis, esta es vista por primera vez como fuente de gravosas servidumbres por parte del pensamiento crítico de la ilustración sofística (Rodríguez Adrados, 1990). Aquel hombre griego asiste a un proceso de disolución de su identidad en tres niveles: en primer término, se resquebraja casi irremediablemente la identidad hombre-ciudadano, como estatus que reconocía la diferencia con esclavos, extranjeros, mujeres y niños.

Por otra parte, con la crítica a la igualdad resultaba cuestionada la idea misma de justicia, sobre la que reposaba la relación de los ciudadanos entre sí y con el gobierno de la polis. La “justicia política” (válida entre ciudadanos) era severamente cuestionada como sinónimo de “lo justo humano”, y con ello entraba en crisis todo el sistema de intercambios de la polis. Además, la ruptura identitaria afectó igualmente el espacio de la cultura: entró en cuestión la identidad hombre-griego, enfrentada al bárbaro y dadora de la seguridad de una tradición, una estirpe y un linaje cultural de la que el ciudadano de la polis había estado orgulloso.

Frente a tales dimensiones de la crisis, se entiende el esfuerzo que acomete Aristóteles para alcanzar una nueva determinación del hombre, desde múltiples perspectivas, pero con un propósito-guía: repensar y fundamentar nuevamente la experiencia humana de su propio ser y de su obrar, y en un nuevo marco vital. La estructura política ya no era simplemente lo dado, desde lo cual lo demás cobraba sentido: se convirtió en un problema. Lo que hasta ese entonces era un *factum*, que podía o no ser reconocido por el filósofo, se transformó en el problema de la filosofía que debe ser pensado para hacer posible la comprensión de su propio discurso.



## Hombre, acción y libertad: versión aristotélica de la humanización

El eje de la reflexión de Aristóteles sobre el hombre, su autonomía y su acción es un enorme esfuerzo de unificación del saber y de las prácticas a partir del lenguaje. En el amplio recorrido que, en la historia de la filosofía occidental desde Aristóteles a Heidegger, han tenido los intentos de pensar y construir la *humanitas*, “el lenguaje y la libertad determinan el ideal de la *humanitas*” (Choza, 2012, p. 152). Cabe recordar que en la antigüedad griega no se conocía el término “humanismo” (2009), pero sus contenidos estaban incluidos en el concepto de *Paideia*, traducido por los romanos como *humanitas*. La riqueza de contenidos de la *Paideia* ha sido muy bien expuesta en la obra de W. Jaeger (1990).

En dirección a la búsqueda, en el pensamiento aristotélico, de las trazas de un proceso de humanización, resulta claro, como se expresó más arriba, que los hombres se van humanizando a medida que se integran en comunidades cada vez más amplias –la mayor de las cuales es la polis–, y el proceso mediante el cual ello se cumple es el de un desarrollo del lenguaje: “a medida que se van integrando en esas comunidades, se va desarrollando más el lenguaje, el diálogo entre los hombres y el conocimiento del mundo. Humanización quiere decir desarrollo del *logos*, del lenguaje, y Aristóteles se toma el trabajo de describir el proceso” (Choza, 2012, p. 144).

Acerca del modo en que los humanos se van humanizando, es posible descubrir en Aristóteles, en primer término, una *tópica* de la *humanitas*, centrada en la determinación de lugares ético-políticos de humanización, y cuyo eje fundamental se sitúa en el hombre prudente. Al mismo tiempo, como lo señala J. Choza (2012), cabe describir una *topología urbana* de su propuesta de humanización, marcada por una interpretación conflictivo-existencial de la vida en común, que se deriva de las tensiones relativas a los niveles de desigualdad entre los diferentes grupos de la polis.



## La tónica de la *humanitas* aristotélica

En relación con la tónica de la *humanitas* aristotélica, la misma está estructurada, siguiendo la tradición cultural griega, en torno a una distinción entre el héroe y el ser humano de la convivencia. Este, a su vez, en sus expresiones más notorias puede comportarse como hombre prudente o como hombre lábil. El hombre prudente es aquel que posee cualidades y virtudes mediante las cuales controla sus impulsos y es dueño de sí mismo (*Et. Nic.*, 1151 b 34; 52 a 6; 46 a 2), lo cual le relaciona con la capacidad de manejo autónomo de sus actos que está en la base del concepto del hombre libre.

El saber que Aristóteles ubica en la base de la praxis de humanización es la prudencia (*frónesis*) (*Et. Nic.* VI, 5, 1140 a 23). En su estudio, en la ética aristotélica es posible ver un movimiento de desplazamiento de la *frónesis* de su carácter de virtud popular –sentido habitual de esta noción entre los griegos en la época de Aristóteles (Aubenque, 1999)–, al estatus de saber práctico, marcando una diferencia con el pensamiento de Platón, donde se asimilaba a la sabiduría (*sofía*).

Entre los extremos del héroe y el depravado, el obrar del hombre prudente se sitúa en el espacio de las prácticas humanas capaces de hacer realidad el uso virtuoso del poder, que reside en el hombre y que debe ser ejercido en el marco de la ley y la justicia. “El hombre perfecto es el mejor de los animales [...] pero, apartado de la ley y de la justicia, es el peor de todos, [...] porque está provisto de armas al servicio de la sensatez y de la virtud, pero puede utilizarlas para las cosas más opuestas” (*Pol.* I, 2, 1253 a 15).

En Aristóteles, la actuación del hombre prudente se orienta a la situación y la abarca en la variedad de todos sus casos, manteniendo la referencia a lo particular, no solo en el punto de partida, sino como lo que constantemente determina el contenido de lo general (Martin-Fiorino, 1999). Para el proceso de humanización, el papel de la prudencia va más allá de ser una difusa capacidad de ejemplo derivada del ideal de sabiduría como aspiración humana. A un ideal abstracto, Aristóteles antepone la realidad del actuar humano en el mundo, mediante la



puesta en práctica de las reglas de la prudencia, que ayuda a ser dueño de sí para actuar ante los condicionamientos reales en cuyos límites se despliega la condición humana.

Para el hombre concreto de un mundo en conflictiva transformación –crisis de la polis, crisis del ciudadano–, la *frónesis*, centrada en la capacidad de ser dueño de sí (*autós*) a través del control de los impulsos por medio de la virtud, se constituye en herramienta de humanización mediante la cual, “menos cerca del sabio que del artesano, el hombre prudente va realizando la posibilidad de ser más y verdaderamente hombre” (Martín-Fiorino, 1989, p. 33); más cercano al trabajo en la polis que a la reflexión aislada, va realizando su potencialidad de ser verdadera y virtuosamente humano.

En la reflexión aristotélica la conducta del hombre prudente se diferencia claramente de la del hombre lábil, que es incapaz de controlarse y, en ese sentido, incapaz de virtud. Es, como se lo caracteriza en la *Ética a Nicómaco* (cf. *Eth. Nic.* 1150 a 29; 1151 a 20), un hombre débil o frágil, que no puede ser dueño de sí (*autos*) y, por ello, está imposibilitado para actuar como hombre libre.

El espacio en el que opera la prudencia es el de la posibilidad y el de las cosas contingentes, no el de la necesidad. Su aspiración no es la de convertirse en forma suprema de saber o de virtud, sino que, en tanto virtud puramente humana, trata de determinar, ayudar a decidir y posibilitar la realización del bien del hombre. Es bueno para el hombre lo que el hombre puede realizar, y para ello la prudencia, que Aristóteles compara con el trabajo, ayuda a establecer la relación adecuada entre medios y fines.

## **La topología urbana de la *humanitas***

El hombre en y desde el que piensa Aristóteles es el hombre de la polis, de la ciudad. La polis en tiempos del Estagirita, que este entendía como espacio de conflictiva pero posible construcción de convivencia, urgido de un nuevo esfuerzo de fundamentación, estaba atravesada por un conjunto de asimetrías que reposaban en definitiva en la posibilidad o no que tenían sus habitantes de realizarse como

hombres. En el pensamiento de Aristóteles, “los niveles de lo humano vienen dados por el estatuto político y cultural de los diversos grupos de habitantes de la polis, según sus funciones en el conjunto de la sociedad” (Choza, 2012, p. 145).

En la polis aristotélica, los lugares de humanización guardan relación con una escala que, en lo más bajo ubica a los esclavos y en lo más alto a los ciudadanos, en una gradación que incluye también a las mujeres (caracterizadas como varones frustrados) a los niños (como ciudadanos en potencia), y a los extranjeros, que solo en determinadas condiciones podían acceder al estatus de ciudadanos. Se trata, en definitiva, de una gradación de la *humanitas*, en el sentido de grados de un proceso de humanización de carácter ético y educativo al interior de la polis.

Esta gradación, que recoge reflexivamente una orientación del debate político de la época de Aristóteles, puede ser considerada como una tónica sociológica y política de la *humanitas*, que se apoya en los ideales de la *Paideia* relativos a la posibilidad de realizar una vida virtuosa y feliz, reservada en esa gradación solo a los ciudadanos varones libres de la polis.

En el ciudadano (*polites*) coinciden para ello –aunque como inestable aspiración y unidad contingente– las instancias del intelecto (*nous*), ejercido para los asuntos públicos orientados a la felicidad (*eudaimonía*); de la autonomía (*autos*), como capacidad de decisión libre no condicionada por la necesidad; y de lo propiamente humano (*anthropos*), como máximo de humanización posible en la frontera entre las bestias y los dioses. En la polis del siglo IV a. C. tales instancias se apoyaban en la convergencia, siempre inestable y problemática, entre poder, propiedad y capacidad de ejercer libremente el *logos* (“poner nombre”).

El tema de la libertad remite en Aristóteles a las actuaciones concretas del ciudadano en el marco de la polis. Forma parte de la explicación de la acción humana entendida como interacción compleja entre deseo, razón y deliberación. Sin embargo, como lo señala Milazzo, “solo el deseo racional puede ser concausa de la deliberación que culmina en una elección moralmente valiosa, que conduce a la acción excelente, a la felicidad” (2011, p. 25).



La referencia a la elección moralmente valiosa sitúa el tema de la acción libre del ciudadano en relación con la decisión de construir la vida buena en convivencia. Como lo señala E. Berti, la polis es una sociedad que se forma en relación con un fin: vivir bien, entendido como el desarrollo de todas las capacidades del ser humano, solo es posible en el espacio político (Berti, 2015). Por ello, el diseño antropológico del pensamiento de Aristóteles prefigura una antropología política, que también puede ser caracterizada como una “antropología de la prudencia” (Aubenque, 2001).

En la antropología de la prudencia se hace patente que ser hombre es ser racional, capaz de controlar los excesos y buscar el medio entre los extremos. Es, en tal sentido, construcción permanente de armonía de realización en la relación entre el individuo, la ciudad y “lo más que humano” que habita en el hombre como posibilidad. Dicha armonía, presidida por la razón prudente, se da “si coinciden el eje de lo propio y lo ajeno con el de lo verdadero y lo falso, y con el de lo bueno y lo malo” (Choza, 2012, p. 162).

### **Lo humano: diversidad real y convergencia en la acción**

Como pensar que integra la diversidad de las expresiones de lo humano, el proyecto antropológico de Aristóteles impregna desde la biología hasta la metafísica, desde la psicología a la teología: “la filosofía de Aristóteles es del ser y de Dios por ser del mundo y del hombre (y, en tal sentido) la metafísica de Aristóteles es la primera metafísica del hombre” (Aubenque, 1999, p. 482), en cuanto lo es del inacabamiento y de la finitud.

Pero es en el plano de las mediaciones éticas y políticas donde enraíza el esfuerzo aristotélico más significativo para acercarse, desde las diferentes maneras en que se dice lo humano, a la posibilidad de un nuevo punto de partida para reconstruir la identidad del hombre de la polis. El espacio de la vida en común se convierte, por medio de la palabra –entendida como capacidad no solo de comunicarse, sino también de discutir, cuestionar, crear–, en espacio para que lo humano emerja como actividad según el *logos*, o por lo menos no sin el *logos*.

La vida según el *logos* es la más feliz (*Et. Nic. X*, 7, 1178 a 5) y el propósito de la polis y de la constitución (*Politeia*) es hacer posible la felicidad de los ciudadanos. El vivir con *logos* se concreta en el vivir político según la virtud y en el respeto a la ley y la justicia; es poder debatir, en la polis, lo que es útil o dañino, justo o injusto (*Pol. I*, 2, 1253 a 7), para decidir en qué consiste la felicidad y cómo construirla. Aristóteles diseña así, en los textos de la *Ética* y la *Política*, el significado de la plenitud humana (*eudaimonía*) y la instancia operativa para alcanzarla (*logos*).

La racionalidad, no como sabiduría sobrehumana, sino en cuanto racionalidad humana orientada a pensar la mejor vida posible en su ejercicio en la polis, está fundada en la virtud, pues no se puede ser humano en sentido pleno sin un grado de virtud. Este saber hace humano al hombre porque lo hace racional y libre, puesto que “se dice de alguien que es libre cuando es causa de sí mismo” (*Met. I*, 1, 982 b 25).

El diseño antropológico del pensamiento de Aristóteles está centrado en la palabra y en la capacidad del hombre –a diferencia de los animales– para ejercerla a fin de superar el nivel de coerción del entorno y constituir mundo (significados, valores, actuaciones) por el lenguaje. “Como lo afirma H. Barreau, en el plano de la psicología, lo que caracteriza al alma humana es el intelecto, mientras que, en el plano antropológico, lo que distingue al animal humano es la palabra” (Martín-Fiorino, 1989, p. 28). Es por el lenguaje que las acciones y experiencias, que expresan a los seres humanos, pueden llegar a ser mundo.

El mundo humano, en el cual cobran sentido las conductas virtuosas y libres de los seres humanos, no es solamente el espacio del hombre como sujeto de razonamientos, sino también de pasiones. La actuación del hombre prudente, en la perspectiva antropológica, arranca no solo del hombre-razón, sino también de la apertura a un “hombre total”, tematizado en el estudio de las pasiones que se cumple en la *Retórica*, sin la pretensión de elaborar una teoría del hombre, sino con el propósito práctico de elaborar una descripción positiva que lo muestre como es y ayude a influir en sus conductas. Los estudios actuales sobre la ética de



Aristóteles asumen la capacidad del hombre de manejar sus pasiones y de influir positivamente en las pasiones de otros hombres (Garrocho Salcedo, 2015).

## Espacios de una ética de las pasiones

El estudio de las pasiones no era cuestión de una retórica filosófica (Platón, *Fedro*, 271 c), sino que hacía parte del arte empírico de los retóricos, fundado en la experiencia de las relaciones entre los hombres y enraizado en lo verosímil. A través del discurso retórico es posible justificar o condenar acciones pasadas, elogiar o censurar el presente y aconsejar o desaconsejar una acción desde un esfuerzo de previsión del futuro por medio de la deliberación. Pero, a diferencia de la sofística, Aristóteles busca que el ejercicio de la retórica esté al servicio de la virtud y promueva la justicia.

En tal sentido, los argumentos utilizados por la retórica se refieren, por una parte, a la confianza moral que debe inspirar el orador para hacerse digno de crédito y, por otra, al estado de ánimo que su discurso debe suscitar en el auditorio. Para que una causa justa triunfe se requiere la mediación de la retórica: “lo verdadero y lo justo son por naturaleza más fuertes que sus contrarios”, afirma Aristóteles; de allí deriva la importancia de saber comunicar lo verdadero para que sea admitido y compartido como tal, y que se suscite, mediante un ejercicio de poder suasorio, el movimiento de los hombres hacia “lo verdadero y lo justo”.

Con el propósito de orientar las conductas de los hombres hacia la virtud y la justicia, el libro II de la *Retórica*, como lo hemos mostrado en un anterior estudio, “se constituye en una especie de tratado de antropología práctica, capaz de fundar la técnica persuasiva, ya practicada por los retóricos” (Martin-Fiorino, 1989, p. 30), para ponerla al servicio de lo verdadero y lo justo.

En cuanto al papel de la retórica, Aristóteles afirma que el manejo de los argumentos retóricos supone

... la capacidad de razonar lógicamente, el conocimiento de los caracteres y de las virtudes, de las pasiones, de la naturaleza de cada una de ellas, de las causas y el modo como

se originan; de manera que la retórica es como una ramificación de la dialéctica y de la ciencia moral, a la cual es justo llamar política. (*Ret.* I, 2, 1356 a 21)

La técnica de la acción oratoria se constituye, mediante la codificación de las normas del discurso interhumano, en una forma especial de dialéctica relativa a las cuestiones antropológicas (Barreau, 1998).

La retórica alcanza en Aristóteles una orientación antropológica por su estrecha vinculación con la política, especialmente en su sentido de técnica de la acción política o del condicionamiento de las conductas de los hombres en vistas a la obtención de un resultado político, regido por la virtud y la justicia, y orientado al mejoramiento de las condiciones para la felicidad (Martín-Fiorino, 1989, p. 31).

## La ética y el ejercicio de la virtud

Según Aristóteles, toda acción y toda búsqueda humana tienen como fin algún bien, es decir, persiguen lo que es bueno para el hombre. El fin, la meta, debe ser humana, humanamente realizable por medio de la acción: en esta medida el bien mueve al hombre. El proceso de humanización coincide con la construcción del bien para el hombre, que solo se realiza en situaciones particulares. La estructura de la acción moral propuesta en la *Ética a Nicómaco* es la de un concreto saberse y hacerse a sí mismo del hombre en sus prácticas (Martín-Fiorino, 1989).

A la acción moral, por ocuparse de un dominio en sí mismo no preciso, no le corresponde partir de principios ni buscar la exactitud, sino avanzar desde los hechos y la experiencia. En este terreno, la verdad hay que buscarla en el examen de las opiniones de los hombres experimentados y de los prudentes (*Et. Nic.* VI, 12, 1143 b 11). Sin ser saber científico-teórico (*episteme*), tampoco es saber técnico (*tekne*), pues “el hombre no se produce a sí mismo del mismo modo como produce cosas” dado que la meta de la producción es el producto, mientras que la de la acción es el hombre, mediado en su *poiein* (Martín-Fiorino, 1989, p. 33).

Los dos sentidos señalados no son opuestos, sino que se unen en el hombre: el saber propio del hombre acerca de lo que él mismo debe ser afecta su vida entera y enraíza en la praxis considerada en cuanto tal: acción que tiene en sí misma su



propio fin y cuya obra es el hombre mismo. Es el “advenir hombre en su hacer, como *obrar-se* en la praxis [...] Sin ser saber de ciencia (epistemático) ni de *tekné* (técnico), el saber es el de la prudencia (*frónesis*)” (Martin-Fiorino, 1989, p. 33), que abarca todos los casos de lo que es bueno para el hombre.

Como hay muchas cosas buenas para el hombre, acerca de ellas es necesario elegir: entre los bienes posibles, no todos son compatibles (Martin-Fiorino, 1989). Es necesario reconocer una prioridad entre los diversos bienes y las actividades correspondientes a fin de “descubrir un bien más alto que todos los demás, que constituya un fin querido por sí mismo y con respecto al cual los demás son medios” (p. 33). En la perspectiva del saber del hombre, la cuestión es establecer cuál es el bien propiamente humano, el fin último del hombre.

Sobre este asunto, dice Aristóteles: “Si existe algún fin de nuestros actos que queremos por sí mismo y los demás en relación con él [...] hemos de precisar de manera general cuál es y a qué ciencias o facultades pertenece”. Avanzando en el propósito enunciado, afirma: “Parecería que depende de la ciencia principal y directiva por excelencia. Tal es manifiestamente la política, pues es ella la que establece qué ciencias son necesarias en la ciudad y cuáles debe aprender cada clase de ciudadanos y en qué medida” (*Et. Nic. I, 2, 1094 a 27 ss.*).

En relación con el fin abarcador de la política señala: “la política se sirve de las demás ciencias prácticas y legisla sobre lo que se debe hacer y lo que se debe evitar, el fin de ella comprenderá los fines de las demás ciencias; de tal modo, el fin de la política constituirá el bien del hombre” (*Et. Nic. I, 2, 1094 a 27 ss.*). Queda así establecido que, para la realización del hombre, la vía es la política como ciencia eminentemente directiva (*arkitektonikés*). Ella es capaz de armonizar los distintos elementos que concurren para la realización del hombre en la polis.

La felicidad (*eutaimonia*) es el nombre para la realización del hombre: sinónimo de plenitud de lo humano, es el bien del hombre buscado por sí mismo como fin último y además realizable por el hombre (*Et. Nic. I, 7, 1097 a 34*). Aunque hay acuerdo en el nombre, no lo hay acerca del contenido de lo atribuido bajo ese nombre. No obstante, es posible encontrar una cierta unidad entre sus

acepciones, y ello tomando por base la relación constante actividad-fin (Martin-Fiorino, 1989). El fin último “perfecto y suficiente” (*Et. Nic.*, 1098 a 3) se alcanza realizando la actividad propiamente humana y lo propio del hombre es actuar con reflexión (1098 a 3).

El bien humano es la actividad del hombre, como posibilidad y como la realidad de hacer bien lo que se hace (*Et. Nic.* 1098 a 12): “las cosas se hacen bien cuando se hacen según la virtud adecuada; de este modo alcanza el bien del hombre (*eudaimonia*) el que actúa según la virtud: así la teoría de la virtud es el centro de la ética de Aristóteles” (Martin-Fiorino, 1989, p. 34). La práctica de la virtud es necesaria como base, aunque no resulta suficiente: para alcanzar la felicidad se requieren también la concurrencia de circunstancias externas favorables (aunque las circunstancias adversas ennoblecen al hombre virtuoso que las enfrenta), y otros bienes como la riqueza, influencia, el buen origen, la salud (p. 34).

Aristóteles propone, para aquellos que en la polis esclavista podían realizarlo, un ideal de vida razonable, al mismo tiempo que, poniendo la atención en la posibilidad de hacer operativas las opciones prácticas, describe las condiciones de “lo mejor posible”, ante el extremo de lo que es mejor en absoluto, pero imposible de alcanzar. Lo mejor posible impulsa a los hombres a prepararse para ir haciéndolo realidad a través de las capacidades y la acción virtuosa, y se asocia con una vida humana excelente; lo absoluto-imposible, en cambio, tiene un efecto de pasividad y, a lo sumo, de contemplación.

## **La política: prudencia, acción y felicidad**

En Aristóteles, quien se ocupa de “la virtud necesaria para impulsar la realización del bien humano es el hombre político quien aspira poder hacer a los ciudadanos buenos y seguidores de las leyes” (Martin-Fiorino, 1989, p. 34). Virtuosos, amantes de la justicia y seguidores de la ley: en la práctica, ello suponía, por una parte, un distanciamiento crítico de lo que estaba ocurriendo en la realidad política de Atenas; por otra, un esfuerzo teórico que pudiera refundar un sistema de gobernanza inteligente de la vida en común. Sumado a ello, abordar las condiciones de



la formación para el gobierno de sí, el gobierno con otros y el gobierno para todos (Bravo, 1994; Sabine, 2010; Bobbio, 1993).

El proyecto antropológico que recorre y estructura todo el pensamiento aristotélico es un proyecto práctico, fundado en el ejercicio de la virtud y destinado a realizarse en la polis. Que haya sido pensado y propuesto en el marco y la realidad de una sociedad en crisis (fractura identitaria) y de un sistema político en cuestionamiento –por los reclamos de igualdad, por las ideas disruptivas de la ilustración sofisticada, por el fuerte aumento de la población–, marca la dimensión del desafío que asumió Aristóteles.

Acerca de por qué buscar la justicia en la polis, dice Aristóteles: “llamamos justo a lo que es capaz de producir y salvaguardar la felicidad y sus elementos para la comunidad política (*politiké koinonía*)” (*Et. Nic.* V, 1, 1129 b 12). En tal sentido, la ley representa lo que es común y la conformidad con ella: lo legal es criterio para determinar lo justo (Martin-Fiorino, 1989). En la medida en que se refiere al conjunto de la sociedad, la justicia es justicia total; es virtud perfecta (virtud total, no parte de ella) y, más precisamente, es práctica de la virtud en relación con los otros ciudadanos. Es, en tal sentido, fundamento de la comunidad de convivencia política.

La justicia es, para Aristóteles –en el marco de su concepción limitada a los ciudadanos libres de la polis– la más importante de las virtudes y se identifica con la cuestión –política– del bien humano y de los medios para alcanzarlo. Ello la coloca en el fundamento de la elección libre, la acción justa y la obediencia a la ley justa.

En la Atenas de su tiempo, la cuestión de la obediencia a la ley –sin duda en crisis como el orden mismo de la polis– exigía una nueva fundamentación y el esclarecimiento de su relación con el bien del hombre. Aristóteles la piensa y la propone “para el ciudadano, como la condición de su libertad individual y protección contra la arbitrariedad del poder” (Martin-Fiorino, 1989, p. 35).

Colocando en el centro de interés al hombre concreto y en el marco de “la índole propia de las cosas prácticas” (*Et. Nic.* V, 10, 1137 b 15), Aristóteles insiste en la



equidad como “justicia mejor”, justicia más elevada que le recuerda a la ley que esta ha construido su generalidad lógica a partir de la realidad social y que, por ello, debe volver a esta, realizándose como justicia social (Martín-Fiorino, 1989).

Como aspecto importante en el pensamiento sobre la construcción política del bien del hombre, Aristóteles le otorga a la amistad (*filia*) un papel relevante como compañera de la virtud y amiga de la justicia. Como experiencia humana, la amistad enraíza en el carácter finito de los hombres y abarca todas las relaciones interhumanas, confiriéndoles una cierta racionalidad mediante el establecimiento, en cada caso, de “la conducta justa para con los miembros de la familia, en relación con el extranjero, hacia el compañero” (Martín-Fiorino, 1989, p. 36).

Según Aristóteles, la amistad y la justicia “se dan en mayor medida en las democracias donde los ciudadanos, al ser iguales, tienen muchas cosas en común” (*Et. Nic.* VIII, II, 1161 b 1). En tal sentido, sin embargo, las consideraciones de Aristóteles se inscriben siempre en el marco de una concepción de la amistad entre iguales (los ciudadanos) y no toman en cuenta –salvo excepcionalmente y solo en cierto sentido– la amistad entre el ciudadano y el esclavo.

Sin embargo, el análisis aristotélico resalta los valores de lealtad y solidaridad y, más allá de lo interindividual, valora la vivencia que el hombre tiene de su tierra, su pueblo, su lengua, sus costumbres (Martín-Fiorino, 1989). Las expresiones de Aristóteles, quien terminó sus días exiliado en Calcis, son una muestra del sentido humano de su pensamiento y resultan muy pertinentes hoy en día para la reflexión sobre las consecuencias del exilio y el valor de la amistad.

A partir del interés por el estudio de las situaciones humanas concretas, el pensamiento ético y político de Aristóteles, expresado especialmente en la *Ética a Nicómaco* y en la *Política*, está construido desde la base de una orientación antropológica predominante, que puede ser caracterizada como una antropología de la finitud y de la contingencia (Martín-Fiorino, 1989). De esta manera, tanto en su fundamentación como en sus resultados efectivos, el pensar aristotélico –a diferencia del de su maestro Platón –se preocupa, no tanto por la contemplación –casi sobrehumana–, sino por las laboriosas mediaciones humanas para suplirla



con “la dialéctica, en el orden teórico, con la virtud, en el orden práctico, y con el trabajo, en el orden producción” (Aubenque, 1992, p. 234).

En el conjunto de su pensamiento sobre el hombre, su acción y su autonomía, Aristóteles se preocupa más por lo que separa al hombre del ideal que por el ideal mismo (Martin-Fiorino, 1989), aunque sin duda este se encuentra presente como *saber buscado*. Más se ocupa de abrir instancias para pensar, discutir y acordar sobre los problemas situados en el nivel en el cual el ser humano se realiza efectivamente como tal. Es el nivel humano donde el hombre *se obra* en acción (*praxis*) y puede alcanzar la felicidad mediante el ejercicio de la prudencia (*Et. Nic. X, 7, 1178 a 9*) en el marco de la vida política.

## Conclusiones

En la medida en que es la prudencia la que rige en la construcción de la felicidad (realización humana), el diseño de conjunto del pensamiento aristotélico se expresa, según la expresión de Pierre Aubenque, como una antropología de la prudencia, que avanza mediante una tematización de la mediación, la finitud y la incompletud de la experiencia humana. Este diseño impregna todas las expresiones de su pensamiento y, aunque desarrollado en algunos encaminamientos que en ocasiones resultan difíciles de compatibilizar, es una muestra del carácter problemático del saber acerca del hombre y una expresión de la problematicidad de la condición humana, lo cual, sin embargo, no impide una lectura unitaria de su obra.

En tal sentido, el esfuerzo de comprensión del diseño antropológico recoge el hecho de que, en algunas partes de su obra, Aristóteles parece acercarse al ideal platónico, que asimilaba al hombre con lo divino y a la felicidad con la contemplación (*theoria*) –como ocurre en el libro X de la *Ética a Nicómaco*, colocado por los editores como libro final, pero que, por su fecha de redacción, según lo ha mostrado Pierre Aubenque, no parece ser el último escrito por Aristóteles.

Ser felices como dioses o como humanos puede haber sido la pregunta –aunque no realmente la alternativa– a la que quiso responder el pensamiento de Aristóteles.

La felicidad perfecta, situada en el nivel de los dioses, no de los hombres, si puede ser vista como meta última de los humanos, puede serlo solo como un ideal, la aspiración, en definitiva, a superar la condición humana más que a realizarla.

En su realidad finita, limítrofe, fronteriza, la condición humana se realiza en la búsqueda de la felicidad posible en la polis. El saber que la hace posible se evidencia en los análisis que Aristóteles hace en la *Política*, que reflejan poco del carácter de ciencia suprema, directiva (*arkitektonikes*) descrita en los textos citados más arriba; se refieren más bien a la política efectiva y concreta, a las técnicas de la acción política en cuanto condicionamiento del hombre en vistas a un objetivo político, y a alcanzar la mejor construcción política posible en un tiempo y un espacio determinados.

En tal sentido, el nivel propio de la política no es el de un descenso a los hombres a partir de las ideas, para imponerles un orden previamente decidido. No es un Estado fundado en el ser, es la descripción y análisis de los Estados existentes (para lo cual Aristóteles recogió un gran número de constituciones a fin de verlas en relación con la construcción de la felicidad de los ciudadanos), para fundamentar la acción política adecuada para construir y sostener la justicia como bien humano en vistas a la felicidad alcanzable en la polis.

Para contribuir a la realización efectiva del hombre en la polis Aristóteles construye una visión teórica de la política centrada en la justicia (teoría de la *politeia*, tributaria de la filosofía política), y una política práctica, centrada en el uso del lenguaje (la retórica política, cercana a la sociología). El reconocimiento de esta dualidad no implica plantearla como oposición: teoría y experiencia se necesitan, se complementan y previenen contra las abstracciones o los activismos.

La política se apoya en la relación experiencia-teoría-práctica, que remite a una especie de “empirismo organizativo” en palabras de Aubenque, el cual permite plantear una unidad operativa complementaria entre teoría y práctica, conceptos que en Aristóteles no pueden ser disociados, aunque su síntesis permanezca, en la *Política*, como problemática, lo que se evidencia, por ejemplo, en los temas referidos al valor de la ley o a la educación política.



En el fondo se trata de la tensión –no resuelta en la política aristotélica y al mismo tiempo siempre presente en la vida política de todos los tiempos– entre lo universal: la ley, la justicia, el bien; y lo particular: los hombre singulares, las decisiones equitativas, los bienes humanos concretos. En ese espacio se sitúan los problemas concretos de los que trata la política, y que apuntan a que los humanos, en el marco de la polis, puedan elegir su vida.

En esta tensión, que es al mismo tiempo de la polis, de la política y de la condición humana, es la deliberación del hombre prudente (*fronimos*) la que hace posible, en la acción política, que la justicia abarque los hombres particulares y establezca de modo efectivo las condiciones para la construcción real de la felicidad.

## Referencias

- Aristóteles (1978). *Sobre el Alma (De An.)*. Gredos.
- Aristóteles (1994). *Metafísica (Met., trad. T. Calvo)*. Gredos.
- Aristóteles (2005). *Política (Pol.)*. Gredos.
- Aristóteles (2014). *Ética a Nicómaco (Et. Nic., trad. M. Araujo y J. Marías)*. CEPyC.
- Aubenque, P. (1992). *Théorie et pratique politique*. F. Hardt Ed.
- Aubenque, P. (1998). *Aristóteles y el Liceo*. Gredos.
- Aubenque, P. (1999). *El problema del ser en Aristóteles*. Taurus.
- Aubenque, P. (2001). *La prudencia en Aristóteles*. Crítica.
- Ayala, F. (2009). Reflexiones en torno a la Sofística *Estudios Políticos*, 9(16), 125-147.
- Barreau, H. (1998). *Aristóteles*. Edaf.
- Berti, E. (2015). ¿Sabiduría o filosofía práctica? *Disputatio*, 4(5), 155-173.
- Bobbio, N. (1993). *Diccionario de política*. Siglo XXI.
- Bravo, G. (1994). *Historia del mundo antiguo*. Alianza.
- Choza, J. (2009). *Historia cultural del humanismo*. Plaza y Valdez.
- Choza, J. (2012). Aristóteles y la historia de la antropología filosófica. *Thémata*, 46, 146-169.
- De Aquino, T. (1955). *S. Thomae Aquinatis in Aristotelis libros Perihermencias et Posteriorum Analyticorum Expositio*. Spiazzi.
- Fraise, J. C. (Ed.) (1976). *Aristote. Anthropologie*. PUF.

- Frank, J. (2004). Citizens, slaves and foreigners: Aristotle on human nature. *The American Political Science Review*, 98 (1), 91-104.
- Garrocho Salcedo, D. (2015). *Aristóteles: una ética de las pasiones*. Ed. Avarigiani.
- Gómez Espelosin, F. (2011). *Historia de Grecia en la Antigüedad*. Akal.
- Islas, O. (2006). La ciberurbe: el espacio ausente. En C. Colina (Ed.), *Ciudades Glocales*. M. E. García Editorial.
- Jaeger, W. (1990). *Paideia. Los ideales de la cultura griega*. FCE.
- Martin-Fiorino, V. (1989). Ética, retórica y política en la antropología aristotélica. *Revista de Filosofía*, 13, 25-42
- Martin-Fiorino, V. (1999). *La filosofía práctica en Aristóteles*. Ediluz.
- Martin-Fiorino, V. (2015). *El problema de la verdad en Aristóteles. Perspectivas y debate*. Ediluz.
- Maturana, H. (2009). *La objetividad: argumento para obligar*. Orbita.
- Milazzo, A. (2011). *Iniuria. Los orígenes de la ofensa moral*. Ediluz.
- Puente Ojea, R. (1989). *Ideología e historia*. Universia.
- Rodríguez Adrados, J. (1990). *Ilustración y política en la Grecia Clásica*. CEPyC.
- Sabine, G. (2010). *Historia de la teoría política*. FCE.
- Sichirolo, L. (1981). *Storicità della dialettica antica*. Mondo Classico.
- Tovar, A. (1961). *La decadencia de la polis griega*. F. Pasto.



## 2

# La antropología de Tomás de Aquino en la *Suma de Teología*

JORGE-AURELIO DÍAZ\*

UNIVERSIDAD CATÓLICA DE COLOMBIA

### Introducción

En un día de cuaresma del mes de marzo de 1274, el prior del convento dominico de Saint Jacques en París anunciaba a los religiosos la muerte de Tomás de Aquino con las siguientes palabras:

Queridos hermanos: antes de que procedamos a la celebración simple del oficio vespertino, quiero confirmaros a todos una triste noticia. Hace solo unos días ha fallecido fray Tomás de Aquino, el Maestro napolitano al que la mayor parte de nosotros conocimos, ya que vivió en este humilde convento hasta hace un par de años. Todos le estimamos como profesor, como predicador y como hermano. Hoy le deseamos paz eterna. (Citado por Serrano, 2006, p. 19)

Se sellaba así la larga carrera docente y de investigador incansable de uno de los más grandes teólogos de la cristiandad occidental. Cabe señalar que su vida académica se llevó a cabo en medio de no pocas controversias, no solo conceptuales, sino prácticas, ya que tuvo que confrontar, por una parte, las doctrinas heterodoxas de quienes seguían la interpretación del pensamiento de Aristóteles elaborada por el filósofo, médico y matemático andaluz Averroes, los llamados

---

\* Doctor en Filosofía, Universidad Católica de Lovaina, Bélgica; licenciado en Teología por la Theologische Hochschule Sankt Georgen, Frankfurt am Main, Alemania; licenciado en Filosofía, Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá. Director del Grupo Philosophia Personae (COL0091564) del Departamento de Humanidades de la Universidad Católica de Colombia, dentro del cual se elaboró este escrito como parte del Proyecto Persona humana y Libertad. [jadiaza37@gmail.com](mailto:jadiaza37@gmail.com)  
<https://orcid.org/0000-0001-8576-0815>



“averroístas latinos”, y, por la otra, tuvo que lidiar con la férrea oposición de los maestros del clero secular en contra de que fueran religiosos regulares quienes asumieran las cátedras de teología en la Universidad de París<sup>1</sup>.

Este carácter conflictivo de su existencia explica muy bien las palabras del prior que continuaban así:

Queridos hermanos, la luz y la sombra se extienden por igual sobre el significado de la obra de nuestro conocido hermano. [...] Aquí en París, como sabéis, el obispo Esteban Tempier parece dispuesto a firmar, instigado por los enemigos de Tomás, la condena de no sé cuántas tesis defendidas, al parecer, por él en sus múltiples escritos. El destino que haya de esperar a sus doctrinas está en manos de Dios, o quizás del azar. (Citado por Serrano, p. 20)

En efecto, tres años después, el 7 de septiembre de 1277, aniversario de la muerte de Tomás, el mismo arzobispo Tempier condenaba 219 tesis, algunas de ellas muy semejantes a las sostenidas por el teólogo dominico. Sin embargo, en el año 1323 será canonizado en Aviñón por el papa Juan XXII, y en 1567 será proclamado Doctor de la Iglesia por el papa san Pío V, quien además promovió la publicación de sus obras en la que ha sido llamada la *editio piana*. Tres siglos más tarde, en 1879, el papa León XIII, mediante la Encíclica *Aeterni Patris*, proclamó el pensamiento de Tomás de Aquino como antídoto para contrarrestar los males que asolaban la cultura europea, y como la mejor manera de asimilar sin peligro alguno los avances de la ciencia; el pontífice promovió, además, una nueva edición de las obras del teólogo dominico conocida como *editio leonina*.

En cuanto a la controversia por la creciente presencia de religiosos regulares en las cátedras de Teología, en la que tomó parte Tomás en su carácter de religioso dominico, junto con su colega franciscano Buenaventura de Bagnoregio (Juan de Fidanza), la historia se remonta al año 1229, cuando estalla una gran huelga en la Universidad de París y el obispo Guillermo de Auvernia decide otorgarles una cátedra de Teología a los frailes dominicos; cátedra que se mantendrá en manos

.....  
 1 Como me lo ha hecho notar Ignacio Miralbell, las críticas a Tomás de Aquino no solo provinieron de los averroístas, sino también de algunos neoplatonizantes que aplicaron el hilemorfismo al alma humana e incluso a Dios, adjudicándoles materia.

de los religiosos una vez terminada la huelga. Poco después, cuando el maestro inglés Juan de Saint-Gilles toma el hábito dominico, su cátedra pasará también a manos de la Orden de Santo Domingo; y una tercera cátedra pasará a manos de los franciscanos (“cordeleros”), cuando el maestro Guillermo de Hales toma los hábitos de esta orden. El temor de los maestros del clero secular ante el creciente número de religiosos que regentaban cátedras de Teología explica por qué Tomás, habiendo llegado a París en 1252 para asumir la docencia como Bachiller sentenciario<sup>2</sup>, solo haya podido sustentar su *Lectio inauguralis* como maestro regente cuatro años después, en 1256, y solo al año siguiente haya sido aceptado en el *consortium magistrorum* junto con su colega Buenaventura.

Sin embargo, la controversia de mayor trascendencia para su posición académica y para el desarrollo de su pensamiento la libró Tomás contra los averroístas, porque en ella el teólogo dominico, en lugar de refugiarse en la doctrina más tradicional de origen agustiniano y de inclinación neoplatónica, tomó claro partido en defensa del pensamiento aristotélico, objeto en ese momento de sospecha por su clara inclinación intelectualista. En efecto, las tesis de Aristóteles –sobre todo en lo que atañe a su concepción tanto de lo divino como del ser humano, es decir, a su antropología– no parecían compadecerse muy bien con algunas doctrinas centrales del cristianismo. Como lo resalta Juan Egidio Serrano en la biografía del Santo,

... el hecho de que Tomás cogiese audazmente el toro por los cuernos y utilizase el aristotelismo para la edificación de su propio sistema, fue una acción extraordinariamente ‘moderna’, y resultó de la mayor importancia para el futuro de la filosofía escolástica y, en verdad, para la historia de la filosofía en general. (2006, p. 450)

En el caso particular de la manera de comprender al ser humano, el hilemorfismo<sup>3</sup> aristotélico lograba reconocerle una mayor unidad, al entender la unión de alma

.....  
 2 Serrano lo explica así: “¿Cuál era la función del *bachiller sentenciario*? Expresada resumidamente, consistía en explicar diversos temas del dogma (la *sacra doctrina*) apoyándose en las opiniones de los Padres de la Iglesia y los concilios” (2006, p. 326). Esas opiniones (*sententiae*) se hallaban recopiladas principalmente en los *Cuatro libros de las Sentencias* de Pedro Lombardo.

.....  
 3 Hilemorfismo: doctrina según la cual todos los entes materiales están compuestos de materia (*hylé*) y forma (*morphé*).



y cuerpo como una relación de forma y materia. Porque ello implicaba que en el hombre solo existe una única forma sustancial, de modo que la corporeidad se ve totalmente asumida por dicha forma. En vez de considerar una multiplicidad de formas o “almas” en el ser humano, a saber, la corpórea, la vegetativa, la animal y la espiritual, el alma única, en su carácter de forma espiritual, se halla en condiciones de ejercer todas las demás funciones que le son inferiores, porque, como reza el adagio, “quien puede lo más puede lo menos”.

Sin embargo, esta unicidad de la forma presentaba también sus inconvenientes, porque podía llevar a poner en cuestión su supervivencia después de la muerte, ya que, como sostenían los averroístas, si el alma es la forma del cuerpo, es, de alguna manera, una forma material, y como tal debe desaparecer cuando se separe de la materia que le otorga la posibilidad de existir. A pesar de ello, el teólogo dominico asumirá la posición de Aristóteles que le parecía más coherente, no solo desde el punto de vista de la razón, sino también en cuanto responde mejor a nuestra propia experiencia que nos lleva a percibir en nosotros mismos una radical unidad. Implicaba, igualmente, una mejor valoración de lo corporal, muy propia de la visión cristiana, mientras que sus adversarios neoplatonizantes cultivaban una desconfianza con respecto al cuerpo.

Esta opción de Tomás con respecto a las doctrinas aristotélicas tiene una particular repercusión en lo que respecta a su antropología, es decir, a su manera de comprender al ser humano como criatura de Dios, y en particular a su comprensión de la voluntad, del libre albedrío y, por consiguiente, del sentido de la libertad. Ahora bien, aunque su visión antropológica se halla dispersa en la mayoría de sus numerosos escritos, contamos con la ventaja de disponer de un *opus magnum*, la *Suma de Teología*, en la que logró integrar de manera global lo fundamental de su pensamiento.

La *Suma de Teología* –escribe Serrano– es sin duda el texto más amplio, ambicioso y completo de Tomás. En ella vuelve a tratar muchos de los temas ya abordados en la *Suma contra los gentiles* y en las otras obras anteriores, pero su enfoque y perspectiva son ahora más maduros, sistemáticos y sólidos. (2006, p. 451)

Procederemos, entonces, a ofrecer una visión general de esta gran obra que sirva como marco conceptual para examinar las líneas fundamentales de su antropología. Esta última se despliega en dos etapas: en una primera, de carácter estático, Tomás analiza la naturaleza de los seres humanos y sus principios operativos, y en una segunda, de carácter dinámico, el objeto lo configuran las operaciones de dichos principios.

## **La *Suma de Teología*<sup>4</sup>**

Es importante tener en cuenta que la *Suma de Teología*, como su mismo nombre lo indica, nos ofrece la visión de un teólogo que dispone de una muy sólida y bien estructurada conceptualización filosófica; quien, además, tiene como propósito elaborar un completo sistema de pensamiento que abarque las doctrinas fundamentales de la fe cristiana. La obra está compuesta por tres grandes partes, la segunda de las cuales se divide a su vez en dos, y su propósito es fundamentalmente pedagógico:

El doctor de la verdad católica –leemos en el Prólogo– tiene por misión no solo ampliar y profundizar los conocimientos de los iniciados, sino también enseñar y poner las bases a los que son incipientes. [...] Por esta razón, en la presente obra nos hemos propuesto ofrecer todo lo concerniente a la religión cristiana del modo más adecuado posible, para que pueda ser asimilado por los que están empezando. (*S. Th.*, Prol.)

Luego de enumerar algunas de las dificultades que solían encontrar para su estudio los estudiantes de teología, añade: “Confiado en la ayuda de Dios, intentaremos poner remedio a todos esos inconvenientes, presentando en forma breve y clara, si el problema a tratar lo permite, todo lo referente a la doctrina sagrada” (*S. Th.*, Prol.).

Hoy en día, su método de exposición nos resulta demasiado rígido, al dividir para cada tema las diversas cuestiones pertinentes, las cuales, a su vez, se subdividen en artículos. Estos son presentados en forma de preguntas, a las que siguen luego

.....  
 4 Para la *Suma de Teología* se usará la citación canónica: *S. Th.*, la parte en números romanos, q. (cuestión), prol. (prólogo), ob. (objeción con su número), a. (artículo), c. (cuerpo o solución del artículo), ad (respuesta a la objeción con su número).



un cierto número de objeciones que provienen de diversas fuentes. Viene a continuación el cuerpo del artículo (*corpus*), es decir, la argumentación para sustentar la tesis que se pretende defender; y se termina ofreciendo una respuesta para cada una de las objeciones presentadas. Son en total 512 cuestiones, lo que en verdad no corresponde a su propósito de ser breve; sin embargo, aunque la rigidez del método expositivo pueda hacer fatigosa la lectura, ofrece la gran ventaja pedagógica del orden y la claridad en la exposición; en otras palabras, se trata de un excelente texto de consulta.

Si atendemos ahora a su contenido, podemos decir que configura el tratado de teología más completo elaborado hasta entonces. Sus dos primeras partes trazan un círculo en el que todo se inicia y parte de Dios mediante la creación (*exitus*), para retornar luego a Él (*reditus*) a través de la acción humana apoyada por la gracia. La tercera parte centra su atención precisamente en la fuente y en los medios de esa gracia divina, a saber, la persona de Cristo y los sacramentos.

La primera parte se inicia con una reflexión, en diez artículos, acerca del carácter propio de la ciencia teológica, para proceder luego a un extenso examen de la naturaleza divina y la trinidad de las personas. A continuación, se considera la creación (*exitus*), analizada en tres grandes grupos: los ángeles, los seres corpóreos y los seres humanos; y se termina con unas consideraciones en torno a la manera como Dios conserva y gobierna las cosas creadas. La segunda parte está toda ella dedicada a la moral como camino de retorno de la creación a su Creador (*reditus*), y ejecuta un doble movimiento centrado sobre los actos humanos. Primero se analizan las acciones humanas en su sentido general (I-II), comenzando por el fin último de la vida humana, y siguiendo luego con el examen de los actos mismos, así como de sus principios tanto intrínsecos (hábitos) como extrínsecos (ley y gracia). Luego se estudian los actos humanos en particular (II-II), es decir, las virtudes, tanto las teologales (fe, esperanza y caridad) como las cardinales (prudencia, justicia, fortaleza y templanza), para terminar con unas consideraciones acerca de los diversos estados de vida cristiana. La tercera parte, como se indicó, es cristológica y sacramental, y, como es bien conocido, no pudo ser

llevada a término, ya que solo expuso los sacramentos del bautismo y la confirmación, y una parte de la penitencia.

Podemos ver así cómo, en el marco de este esquema general, la consideración del ser humano, es decir, de aquello que cabría llamar la antropología de la *Suma de Teología*, se concentra sobre todo en el final de la primera parte y el comienzo de la segunda, y viene a ser una especie de gozne que enlaza el movimiento de salida con el de retorno. De modo que, para nuestro propósito de esbozar las líneas generales de la antropología tomista, vamos primero a entresacar los elementos esenciales de la misma que se encuentran presentes en el análisis “estático” de la primera parte, cuyo objeto es el estudio de la naturaleza propia del ser humano y de sus principios operativos o potencias tanto intelectivas como apetitivas<sup>5</sup>. Luego, en un segundo momento, examinaremos la exposición “dinámica” de la segunda parte, donde Tomás elabora su interpretación de la acción humana como fundamento de la moral. Se terminará con algunas consideraciones finales.

## **Análisis estático del ser humano: su naturaleza**

En lo que respecta a la naturaleza del ser humano, la exposición consta de dos momentos muy diferentes en cuanto a su extensión. En el primero, corto, se estudia el alma humana y su unión con el cuerpo, mientras que, en el segundo, extenso, se pasa revista a los principios operativos del alma, a saber, vegetativos, cognoscitivos y apetitivos, y, en particular, a la intelección. Para el propósito que nos orienta examinaremos lo que atañe a la naturaleza del alma y a su unión con el cuerpo, así como a los principios operativos, con especial atención a la voluntad y su operación como libre albedrío.

### **Primer momento: la naturaleza del alma y su unión con el cuerpo**

Lo fundamental de la exposición acerca de la naturaleza del alma y de su unión con el cuerpo se encuentra en los dos primeros artículos con los que se da inicio al llamado “Tratado del hombre”, a saber, el 75 y el 76.

.....  
<sup>5</sup> El concepto de “persona” es considerado por Tomás en su análisis del carácter trinitario del Dios cristiano; dada la complejidad de su “antropología”, por razones de espacio no haremos referencia a ello.



## a) Cuestión 75: “Sobre la esencia del alma”

En el prólogo a esta Cuestión 75 se comienza por señalar que, dado que se trata de una consideración teológica del ser humano, el tema central deberá ser su alma: “Al teólogo le corresponde estudiar la naturaleza humana en lo referente al alma, no en lo referente al cuerpo, a no ser en cuanto que está relacionado con el alma” (*S. Th. I, q. 75, prol.*). Y con el estilo prolijo y preciso que lo caracteriza, Tomás discierne en el alma tres momentos, a saber, su esencia, su capacidad y su acción; y, en lo que respecta a la esencia, distingue a su vez la esencia en sí misma y en su unión con el cuerpo.

En cuanto a la esencia del alma en sí misma, la cuestión se desglosa en siete preguntas o problemas, de los que solo atenderemos a tres que son importantes para nuestro propósito, a saber, el dos, el cinco y el seis. Según el artículo dos, el alma humana tiene carácter sustancial porque es principio de la operación intelectual que puede conocer todos los cuerpos, de modo que no puede ser un cuerpo determinado, ni conocer mediante un cuerpo; por consiguiente, “tiene una operación intelectual independiente del cuerpo. Y nada obra sustancialmente si no es subsistente” (*S. Th. I, q. 75, a. 2, c*)<sup>6</sup>. Por su parte, el artículo cinco rechaza cualquier materialidad en el alma, y lo hace por dos razones: en primer lugar, por ser forma del cuerpo y, por consiguiente, distinta de él; pero sobre todo, y en segundo lugar, por ser forma intelectual:

Es evidente que todo lo que se contiene en algo está contenido según el modo de ser del continente<sup>7</sup>. Así, todo es conocido según la forma con la que se encuentra en quien conoce. El alma intelectual conoce algo en cuanto tal absolutamente. [...] Por tanto el alma intelectual es forma absoluta, y no algún compuesto a partir de la materia y de la forma. (*S. Th. I, q. 75, a. 5, c*)

6 La tesis, como señala Fernando Soria en nota a la traducción de la *Suma de Teología*, se propone rechazar la objeción según la cual, si el alma para conocer tiene necesidad de los sentidos, no puede permanecer una vez que estos desaparezcan con la muerte (*cf. Aquino, 2001, p. 674, n. d*).

7 La formulación clásica de este principio decía: *quidquid recipitur, ad modum recipientis recipitur* (lo que se recibe, se recibe a la manera del receptor).

Tesis que viene a corroborar lo demostrado en el artículo anterior. Finalmente, el artículo seis saca la conclusión de lo dicho antes, a saber, que el alma es incorruptible por ser un principio intelectual. Para ello Tomás despliega una larga argumentación que responde a la importancia y a la dificultad del tema en el contexto de la controversia con el averroísmo, argumentación cuyo núcleo se centra una vez más en el carácter sustancial del alma humana derivado de su capacidad cognoscitiva<sup>8</sup>.

Es claro que, desde un punto de vista filosófico, el argumento tiene fuerza demostrativa si se asume la interpretación hilemórfica de origen aristotélico, y se acepta entonces el carácter sustancial (subsistente) del alma humana. Con razón hace notar Fernando Soria que “el punto central de la exposición se encuentra en el artículo dos, donde se demuestra su subsistencia” (De Aquino, 2001, p. 672, n. a). Sin embargo, Tomás parece tener conciencia de la debilidad que podría presentar el argumento, y busca entonces reforzarlo y considerar incluso el caso de que, “como dicen algunos, el alma estuviese compuesta a partir de la materia y de la forma” (p. 672, n. a), es decir, incluso si se aceptara que el alma es una forma material. Una vez más, la argumentación se apoya sobre la capacidad cognoscitiva del alma humana en la que no hay elementos contrarios que pudieran disolverla, ya que en ella “incluso las razones de los contrarios en el entendimiento no son contrarios, sino que hay una sola ciencia de los contrarios. Por lo tanto, es imposible que el alma humana sea corruptible” (p. 672, n. a). Y, como si no bastara aún con esos dos argumentos, se hace notar, como “una señal” de incorruptibilidad, que “todo lo que tiene entendimiento por naturaleza desea existir siempre” (p. 672, n. a).

La situación en la que se halla el Aquinate parece clara. Al utilizar una conceptualización y un método filosófico como el aristotélico, que había sido interpretado en contradicción con una doctrina de fe como la inmortalidad del alma humana, él busca aprovecharlo para mostrar cómo, lejos de existir tal contradicción, una

.....  
 8 Llama la atención la semejanza de la argumentación del teólogo medieval con la que presentará siglos después René Descartes en su *Segunda Meditación* para sustentar que somos, en lo fundamental, “una cosa que piensa” (AT VII, 34 ss.; IX, 18 ss.).



adecuada comprensión de este permite sustentar racionalmente dicha doctrina. Pero, como hemos podido ver, él mismo parece tener conciencia de que la argumentación no es del todo constringente, y busca reforzarla con un argumento adicional, y con la constatación de un hecho psicológico que solo tiene el valor de una “señal”. Por eso, en lo que respecta a la validez de tal estrategia, bien podemos dejarla a la consideración de cada quien. En todo caso, es importante destacar que si la filosofía, a pesar de lo que sostiene Tomás, no lograra demostrar la inmortalidad del alma humana, ello no significa que tal inmortalidad sea imposible, y que, por consiguiente, creer en ella sea transgredir los dictados de la razón. Se trataría simplemente de una verdad de revelación a la que se le está queriendo dar una sustentación racional; pero si tal propósito no se lograra, ello no implica que dejase de ser una doctrina aceptable para la fe. Es el mismo Aquinate quien nos lo explica: “lo que pertenece a la fe no hay que intentar probarlo más que mediante autoridades ante aquellos que las admiten. Ante los demás, en cambio, basta defender que no es imposible lo que anuncia la fe” (*S. Th. I, q. 32, a. 1, c.*)

b) Cuestión 76: “Sobre la unión de alma y cuerpo”

La tesis acerca del carácter sustancial e incorruptible del alma es retomada para exponer la unión alma-cuerpo, cuyo examen, dice el Aquinate, “exige respuesta a ocho problemas”, en los que se controvierte punto por punto la concepción averroísta. Prestaremos atención al primero que, como lo hace notar Soria, constituye “el eje de la solución tomista y el fundamento de toda su psicología” (De Aquino, 2001, p. 681, n. a). Comienza por presentar seis objeciones que siguen una especie de *crescendo*, ya que van conectadas con la repetida expresión: “además” (*prae-terea*). Esta forma escalonada pareciera ser un reflejo de los arduos enfrentamientos que tuvo que librar, como teólogo, con los aguerridos defensores del averroísmo.

Frente al cúmulo de objeciones, el cuerpo del artículo desarrolla una compleja y larga argumentación que resumiremos en sus líneas generales. Su propósito es navegar entre Escila y Caribdis, para mantener que el alma es forma del cuerpo sin que por ello pueda ser considerada una forma material, de modo que la estrategia argumentativa es clara. Comienza por señalar que “lo primero por lo que

obra un ser es la forma del ser al que se le atribuye la acción” y, por consiguiente, “el alma es lo primero por lo que nos alimentamos, sentimos y nos movemos localmente, así mismo es lo primero por lo que entendemos” (*S. Th. I, q. 76 a. 1, c.*). Y toma pie en esto último para argumentar, apoyado en Aristóteles, que “tanto si la llamamos entendimiento o alma intelectual, es forma del cuerpo” (*S. Th. I, q. 76 a. 1, c.*), porque si alguien lo negara, debería entonces indicar cómo es que la acción de entender forma parte de un hombre concreto, tal como la experimenta cada uno; acción que, al ser eminentemente humana, tiene carácter esencial.

Una vez que ha probado que el alma es forma sustancial, debe entonces superar el otro escollo y demostrar que no es una mera forma material, a lo que dedica los dos últimos párrafos de su argumentación. En el primero muestra cómo el alma intelectual, al pertenecer a una categoría superior a las otras formas (material, vegetativa y sensible), “sobrepasa con su poder de tal manera al de la materia corporal, que tiene una capacidad y una operación en la que de ninguna manera participa la materia corporal. Esta facultad se llama entendimiento” (*S. Th. I, q. 76 a. 1, c.*). El segundo párrafo tiene carácter negativo, pero su conclusión es positiva: señala cómo, “si alguien supone el alma compuesta a partir de la materia y de la forma”, es decir, si considera el alma como una forma material, “de ninguna manera puede afirmar que sea forma del cuerpo”. Y esto porque si el alma fuera ella misma compuesta de materia y forma, no podría ser, a su vez, forma de otra materia como sería el cuerpo. En otras palabras, precisamente porque el alma no está compuesta de materia y forma, es decir, no es ella misma una forma material, es por lo que Tomás considera que puede ser forma del cuerpo, sin que por ello venga a ser una forma material. Al ser forma sustancial, capaz de realizar operaciones que no dependen del cuerpo, es forma espiritual que está en condiciones de ejercer funciones de nivel inferior.

Una vez examinada la naturaleza del alma y su forma de unión con el cuerpo como elementos básicos para su antropología teológica, Tomás de Aquino procede a considerar los principios operativos, y lo hace, como es su costumbre, con una



gran minuciosidad. Vamos, entonces, a entresacar los elementos fundamentales para nuestro propósito, prestando especial atención al papel de la voluntad.

### **Segundo momento: principios operativos**

En el estudio de los principios operativos del alma, que abarca de la cuestión 79 a la 89, la consideración sigue siendo estática, en el sentido de que se analiza la *naturaleza* de dichos principios, mientras que se deja para la segunda parte el examen de los actos humanos en cuanto tales, es decir, su *operación*. Se distinguen tres clases de principios: vegetativos, cognoscitivos y apetitivos; los dos últimos pueden ser, a su vez, sensitivos o intelectivos (entendimiento y voluntad).

La cuestión 79 está dedicada a analizar la potencia intelectual del alma, para lo cual se plantean trece problemas o cuestiones. De ellas debemos resaltar, por una parte, la quinta, en la que se defiende, contra los averroístas, que el entendimiento agente<sup>9</sup> no es uno para todos los seres humanos, y la once, que afirma la unidad entre el entendimiento especulativo y el práctico, que no son dos facultades o potencias, sino dos operaciones de una misma facultad.

En cuanto a las potencias apetitivas, cuestión 80, hemos visto que se distingue el apetito sensitivo y el intelectual o voluntad. Dada la importancia del tema y las discusiones a las que había dado lugar, Tomás le dedica un artículo aparte al libre albedrío que, si bien no es una potencia diferente de la voluntad, desempeña, como veremos, una función particular. El hecho de considerar la voluntad como facultad apetitiva tiene sus problemas, porque le otorga un carácter pasivo que no parece concordar muy bien con la doctrina cristiana acerca del pecado.

La cuestión 82 es de particular interés para nuestro propósito, ya que está dedicada al análisis de la voluntad; de los cinco problemas que examina hay tres que debemos considerar. El primero es la tesis fundamental según la cual la voluntad tiene una inclinación necesaria orientada hacia el fin último que, lejos de coartar su libertad, viene a hacerla posible. La razón que se da para ello es que, “así como

.....  
 9 Tomás, como Aristóteles, distingue una potencia activa (entendimiento agente) y otra pasiva (entendimiento pasivo); el primero abstrae lo universal a partir de la imagen (*phantasma*) que presentan los sentidos, y el segundo elabora los conceptos mediante los cuales se articulan los juicios.

el entendimiento asiente por necesidad a los primeros principios, así también es necesario que la voluntad se adhiera al fin último, que es la bienaventuranza. Pues el fin es, en el orden práctico, lo que los principios en el orden especulativo” (S. Th. I, q. 82, a. 1, c). Con ello tenemos la raíz de un claro eudemonismo moral, en el sentido de que todos los seres humanos buscamos necesariamente la felicidad, aunque la forma de definir esa felicidad resulte de una gran generalidad y abstracción. Esto lo ha hecho notar muy bien Tomás Alvira, al ofrecer un recuento de algunas de las expresiones utilizada por Tomás de Aquino para designarla: *ipsum bonum absolute* (De Ver., q. 25, a. 1, c), *bonum conveniens aprehensum* (De Malo, q. 6, a. un.), *ipsam bonitatem* (De Ver., q. 25, a. 1, c), *ultimus finis sui in communi* (De Ver., q. 22, a. 7, c), *se esse completum in bonitate* (De Ver., q. 22, a. 7, s), *bonum in communi* (S. Th. I-II, q. 10, a. 1, c), *finis ultimus, ut beatitudo et ea quae in ipsa includuntur* (De Ver., q. 22, a. 5, c)<sup>10</sup> (cf. Alvira, 1984, p. 396)<sup>11</sup>.

Esta inclinación natural, que otros han interpretado simplemente como la fuerza con la que todo ser afirma su existencia, la considera Tomás, siguiendo a Aristóteles, como una tendencia *al bien*, debido a la convertibilidad entre ser y bien (*ens et bonum convertuntur*). Sirve de fundamento a la distinción entre la voluntad como naturaleza (*voluntas ut natura*) y la voluntad como razón (*voluntas ut ratio*)<sup>12</sup>: la primera se refiere a la inclinación natural de la potencia apetitiva intelectual (la voluntad) hacia su objeto propio, inclinación necesaria que tiene por ello el carácter de algo “natural” a dicha voluntad; mientras que la segunda se refiere a la voluntad como capaz de elegir entre diversos medios posibles para la obtención del fin. Conlleva, además, la tesis según la cual la voluntad siempre actúa siguiendo el bien, ya sea real o aparente; de modo que cuando sigue un bien aparente es porque el entendimiento se ha equivocado en alguna forma. En otras

.....  
 10 Traducción de las expresiones latinas: el mismo bien absolutamente, el bien conveniente aprehendido, la bondad misma, el bien último propio en general, el ser que es el mismo completo en su bondad, el bien en general, el bien último como bienaventuranza y todo lo que en ella se incluye.

.....  
 11 Todas las obras de Tomás de Aquino pueden ser consultadas en el *Corpus thomisticum* que se indica en las referencias.

.....  
 12 Los términos aparecen en S. Th. III, q. 18, a. 4, c, con respecto a la voluntad en Cristo; para un análisis de estos conceptos puede verse el artículo de Tomás Alvira: “El concepto tomista de *voluntas ut natura* y la libertad humana” (1984).



palabras, vendría a corroborar el viejo adagio según el cual *omnis peccans est ignorans* (todo pecador es ignorante).

A este propósito cabe señalar que el artículo cuenta como objeción una formulación de Dionisio<sup>13</sup> según la cual “el mal es ajeno a la voluntad”, a lo que responde: “La voluntad no puede tender hacia algo a no ser bajo la razón del bien (*sub ratione boni*). Pero porque el bien es múltiple, por eso mismo no está determinada a uno en concreto” (*S. Th.* I, q. 82, a. 2, ad 1). Con lo cual se excluye la idea de que la voluntad pueda optar por el mal a sabiendas de que es mal, es decir, que pueda obrar por estricta malevolencia.

La segunda cuestión que debemos examinar es la tesis según la cual,

... considerados de manera absoluta o en sí mismos, el entendimiento es más eminente [que la voluntad], como se deduce de la mutua comparación de sus objetos. Porque el objeto del entendimiento es más simple y absoluto que el de la voluntad, puesto que el objeto del entendimiento es la razón misma del bien deseable. (*S. Th.* I, q. 82, a. 3, c)

Declaración con una clara inclinación intelectualista que sigue las huellas de Aristóteles, como lo señala el mismo Tomás en “En cambio” (*Sed contra*) del artículo, que viene a ser una confirmación de su tesis: “En cambio está el hecho de que el Filósofo, en *X Etic.*, coloca el entendimiento como la más alta de las potencias del alma”.

Tesis que se ve matizada, como corresponde a un teólogo cristiano, al señalar que “de cierto modo” (*secundum quid*), es decir, considerada de manera comparativa, “a veces la voluntad es más eminente que el entendimiento. Esto es, cuando el objeto de la voluntad se encuentra en una realidad más digna que el objeto del entendimiento”. “Por eso, es mejor amar a Dios que conocerlo, y al revés: es mejor conocer las cosas caducas que amarlas. Sin embargo y en sentido absoluto, el entendimiento es más digno que la voluntad” (*S. Th.* I, q. 82, a. 3, c).

.....  
 13 Se trata en realidad del pseudo-Dionisio, autor que gozó de gran respeto entre los teólogos medievales, pues consideraban que se trataba del discípulo de Pablo de Tarso al que hacen referencia los Hechos de los Apóstoles (17, 34).

El tercer problema que conviene resaltar es la tesis según la cual la voluntad “impulsa al entendimiento”, para cuya demostración se distinguen en primer lugar dos formas de mover algo: como fin o como causa eficiente. La primera es la forma como el entendimiento mueve a la voluntad, “porque el bien conocido es su objeto, y la mueve a modo de fin”; mientras que la voluntad mueve al entendimiento como causa eficiente, “y a todas las potencias del alma” (*S. Th. I, q. 82, a. 4, c.*). La razón es que

... el objeto de la voluntad es el bien y el fin en común. En cambio, cada una de las potencias se relaciona con aquel bien particular que le es propio y conveniente, como la vista se orienta a la percepción de los colores, y el entendimiento se orienta al conocimiento de lo verdadero. (*S. Th. I, q. 82, a. 4, c.*)

En esa relación de causalidad eficiente de la voluntad sobre el entendimiento, la tercera objeción señala que, como “nada podemos querer sin conocerlo”<sup>14</sup>, para conocerlo necesitamos un acto de la voluntad que, a su vez, necesita un conocimiento, lo que llevaría a un “regreso al infinito”. La respuesta es que “no es necesario iniciar un proceso indefinido, sino anclarse en el entendimiento como en el punto de partida”, porque no a todo conocimiento precede un acto de la voluntad; “el principio de la deliberación e intelección es un principio intelectivo superior a nuestro entendimiento, y lo es Dios” (*S. Th. I, q. 82, a. 4, ad 3*).

Esta tesis es objeto de controversia, porque dice que el acto originario de pensar no es una decisión personal y, por consiguiente, volitiva, sino que se trata de algo producido por Dios mismo en el ser humano, es decir, que pensar o no pensar no es algo que nosotros decidamos, al menos no lo es en su sentido originario. Nuestra voluntad opera, entonces, a partir de ese acto originario de pensar, sin que resulte claro si tal acto primigenio sería una intelección del ser, como lo pensaba Avicena, o una intelección original de la realidad, como propuso X. Zubiri. El problema surge frente a la cuestión: ¿pensar es un acto originario que precede a todo acto de la voluntad, o hay un acto originario de la voluntad que precede a todo acto de pensar? Es claro que Tomás, siguiendo a Aristóteles, le otorga la

14 El apotegma clásico decía: *nihil volitum quin praecognitum* (nada es querido si no es conocido antes).



prioridad al pensar, porque siendo la voluntad una facultad apetitiva, supone la intervención del intelecto para que le ofrezca el objeto apetecible. Pero si se considera que el acto de pensar es resultado de un acto volitivo, parece inevitable un regreso al infinito, porque si la voluntad supone pensar, y pensar supone querer, no se ve cómo determinar un acto primigenio. De ahí que Tomás acuda a una intervención divina, nada fácil de sustentar.

La tesis de Tomás contrasta directamente con la posición que tendrá el filósofo J. G. Fichte (1762-1814), para quien el acto originario de pensar, mediante el cual el yo se constituye como tal, es precisamente el acto originario de la libertad<sup>15</sup>. Podría decirse que, ante la cuestión de la libertad en cuanto a su origen, la respuesta de Fichte sería: pensar o no pensar, he ahí la cuestión. Ahora bien, una vez que hemos decidido pensar, ingresamos al ámbito de la libertad, pero de una libertad que, para ser tal, sigue inexorablemente los dictados de la razón, lo que excluiría la posibilidad del pecado. En otras palabras, la cuestión nos remite al problema del libre albedrío.

### **Tercer momento: el libre albedrío**

La cuestión 83 comienza diciendo: *Deinde quaeritur de libero arbitrio* (Ahora hay que tratar lo referente al libre albedrío). El hecho de que Tomás haya consagrado una cuestión específica a examinar el libre albedrío, a pesar de no ser una potencia distinta de la voluntad, como lo asevera con toda claridad el cuarto y último artículo de esta misma cuestión, lo atribuye Fernando Soria a “la trascendencia del tema, por cuanto forma parte de la dignidad esencial del hombre y fundamenta el orden moral” (De Aquino, 2001, p. 753, n. a). Pero también, como se indicó, se debe a la ya larga controversia histórica que, partiendo de Agustín de Hipona, se apoya en la definición de Boecio: *liberum de voluntate iudicium* (libre juicio de la voluntad),

.....  
 15 Una excelente presentación de la doctrina de Fichte acerca de la libertad puede encontrarse en el artículo de Cristian Eduardo Benavides: “La autodeterminación de la voluntad. Según el ‘tomismo esencial’ de Cornelio Fabro” (2013).

para preguntarse si el sujeto propio y formal del acto humano es la voluntad o el entendimiento<sup>16</sup>.

La cuestión del albedrío examina cuatro problemas, a saber, si el ser humano tiene libre albedrío, en qué consiste (¿potencia o hábito?), si es potencia apetitiva o cognitiva, y si se identifica o no con la voluntad. Es interesante notar que el teólogo dominico da por sentado el significado mismo del término, y procede directamente a preguntar si tal cosa existe en los seres humanos. No parece tener en cuenta que el término “libre albedrío” puede entenderse en dos sentidos que difieren de manera significativa. Porque no es lo mismo entenderlo como la mera capacidad que tiene la voluntad para escoger entre diversas posibilidades que le ofrece el entendimiento, y entenderlo como la capacidad de esa misma voluntad para escoger entre el bien y el mal. El primer sentido no presenta problema, porque podemos constatarlo fácilmente, e incluso, como el mismo Tomás lo reconoce, disponen de él hasta cierto punto algunos animales gracias a la llamada “facultad estimativa”, es decir, aquella por la cual “la oveja, al ver venir el lobo, huye, no porque la figura o el color del lobo sea repulsivo, sino porque el que viene es un enemigo de su propia naturaleza” (*S. Th. I, q. 78 a. 4 c*). Pero el otro sentido es el realmente problemático, porque se trata de la capacidad que tendría la voluntad de escoger entre el bien y el mal, y no se ve cómo una facultad apetitiva como la voluntad pudiera apetecer el mal que por su misma naturaleza es lo *inapetecible*. Ya hemos tenido ocasión de ver la dirección en la que va la respuesta del dominico, cuando sostiene que “la voluntad no puede tender hacia algo a no ser bajo la razón del bien” (*S. Th. I, q. 82, a. 2, ad 1*), con lo cual descarta la idea de una voluntad que pueda querer el mal en cuanto tal.

En lo que atañe a la existencia misma del libre albedrío en el ser humano (artículo uno), la respuesta comienza con una hipótesis negativa: si no se diera, “inútiles serían los consejos, las exhortaciones, los preceptos, las prohibiciones, los premios

.....  
 16 En nota a la traducción de la *Suma de Teología*, Soria hace notar que, “entre las proposiciones condenadas en París el 7 de septiembre de 1277, varias se refieren a la libertad” (De Aquino, 2001, p. 753, n. b). Los partidarios de la visión agustiniana consideraban que las doctrinas aristotélicas, sobre todo en su interpretación por Averroes, implicaban un fuerte determinismo que llevaba a negar la libertad humana.



y los castigos” (*S. Th. I, q. 83, a. 1, c.*). Pero no ve que ello sea una demostración, de modo que procede comenzando por una triple distinción: los seres que obran sin juicio previo, los que obran con juicio previo pero necesario (por instinto) y el ser humano que obra por un juicio que no proviene del instinto natural ante un caso concreto, sino de un análisis racional que le permite decidirse ante diversas posibilidades. A partir de esto, concluye: “Por lo tanto, es necesario que el hombre tenga libre albedrío, por lo mismo que es racional” (*S. Th. I, q. 83, a. 1, c.*). Se trata, claro está, del libre albedrío en el primer sentido que hemos señalado, a saber, la capacidad que tiene el ser humano para escoger con su voluntad entre diversas posibilidades que le ofrece su entendimiento.

Cuando Tomás se pregunta, en el artículo dos, si el libre albedrío es o no una potencia, y responde que lo es, las formulaciones que utiliza son muy significativas. Por una parte, comienza diciendo: “Aun cuando en su sentido gramatical el libre albedrío significa un acto, sin embargo, en el uso corriente llamamos libre albedrío a lo que es principio de este acto, esto es, *aquello en virtud de lo cual el hombre juzga libremente*” (*S. Th. I, q. 83, a. 2, c.*) (énfasis agregado). Lo que pareciera ofrecernos una definición del libre albedrío en el sentido atribuido a Boecio (*liberum de voluntate iudicium*), pero sin incluir el término “voluntad”, acentuando así la participación del entendimiento. Sin embargo, al final de su argumentación hace notar que el libre albedrío no puede ser un hábito, porque este excluye la indiferencia; “en cambio, el libre albedrío *es indiferente para elegir bien o mal*. Por consiguiente es imposible que sea un hábito. Por lo tanto, hay que concluir que es una potencia” (*S. Th. I, q. 83, a. 2, c.*) (énfasis agregado). La expresión que utiliza es muy significativa, porque no habla de elegir el bien o el mal, sino de elegir bien o mal, en sentido adverbial: *indifferenter se habet ad bene eligendum vel male* (podría traducirse: se comporta de manera indiferente en cuanto a elegir de manera correcta o incorrecta).

La pregunta del artículo tres reza: “el libre albedrío, ¿es o no es una potencia apetitiva?”; y cobra particular interés porque viene a contrarrestar la inclinación

intelectualista en el análisis del ser humano que hemos visto anteriormente<sup>17</sup>. En efecto, al atribuir el libre albedrío a la voluntad como facultad apetitiva y no al entendimiento como facultad intelectual, se decanta, por decirlo así, hacia una vertiente poco aristotélica. Y muestra tener conciencia de ello, porque en la argumentación señala con claridad que “Aristóteles en VI *Ethic.* en cierto momento deja en duda si la elección pertenece principalmente a la facultad cognoscitiva o a la apetitiva, pues dice que la elección es *un entendimiento apetitivo o un apetito intelectual*”. Considera, sin embargo, que en otro lugar de la misma *Ética* el filósofo se inclina a considerar la elección de un apetito intelectual o deseo dependiente de un consejo, de modo que, para resolver la cuestión, acude a lo dicho antes con respecto a la voluntad, a saber, que si bien esta se inclina necesariamente al bien supremo, tiene sin embargo libertad para la elección de los medios. Como estos son un bien de carácter útil, son objetos del apetito, de modo que “la elección es sobre todo un acto de la potencia apetitiva. Por consiguiente, el libre albedrío es una potencia apetitiva” (*S. Th.* I, q. 83, a. 3, c).

El problema es claro: ¿quién toma la decisión en último término, la voluntad o el entendimiento? Tomás entiende que Aristóteles duda y parece optar por un deseo dependiente de un consejo. En realidad, como bien sabemos hoy y ha sido ampliamente sustentado, Aristóteles no conoció el concepto de voluntad tal como la ha entendido la tradición cristiana<sup>18</sup>. Como teólogo, él busca abrirle un lugar a la visión antropológica cristiana en el marco de un pensamiento que desconocía la idea de una voluntad capaz de pecar, es decir, de obrar el mal con

.....  
 17 Como bien lo hace notar Leonardo Polo, al referirse a la orientación intelectualista de la filosofía griega: “Incluso Tomás de Aquino, aunque intenta el equilibrio de ambas [voluntad e inteligencia], en definitiva, es intelectualista” (1998, p. 8).  
 .....

18 En su estudio “La voluntad humana en Tomás de Aquino”, Javier García-Valiño, luego de examinar la obra de Aristóteles y de algunos comentaristas, concluye que, con la idea de *proairesis* (elección), el filósofo griego “da un paso que, aunque pudiera parecer pequeño, es muy significativo y nos permite considerarlo como el principal ‘precursor de la voluntad’ en la filosofía clásica griega, *aunque no haya en él ni siquiera un leve esbozo de voluntarismo*” (2010, p. 107) (énfasis agregado). Fernando Inciarte dice otro tanto; luego de señalar cómo “Aristóteles allana el camino que [...] llevará a dar mejor cuenta del papel de la voluntad en relación con la libertad”, añade: “A pesar de todo, en Aristóteles no se dan ni tan siquiera esbozos de voluntarismo” (1990, p. 287). Y Hannah Arendt lo expresa de manera más drástica: “Aristóteles no tenía por qué conocer la existencia de la Voluntad: los griegos carecían incluso de una palabra para designar lo que nosotros consideramos la fuente originaria de la acción” (2010, p. 248).



“pleno conocimiento y deliberado consentimiento”, como lo formula con claridad el Catecismo de la Iglesia Católica (1992, § 1857).

En cuanto al artículo cuatro, en el que se identifica la voluntad con el libre albedrío, la argumentación se apoya de nuevo sobre un paralelismo entre las potencias apetitivas y las aprehensivas: “lo que en la percepción intelectual es el entendimiento con respecto a la razón, eso mismo es en el apetito la voluntad con respecto al libre albedrío”. Y explica ese paralelismo así:

Porque *entender* implica la simple percepción de una cosa. Por eso, y en rigor, solo entendemos los principios que se conocen por sí mismos sin un proceso comparativo. *Razonar* consiste propiamente en pasar del conocimiento de una cosa al conocimiento de otra. Por eso el objeto propio del razonamiento son las conclusiones a las que se llega por medio de los principios. Por parte del apetito, *querer* significa el simple deseo de algo. Por eso se dice que la voluntad tiene por objeto el fin deseado por sí mismo. *Elegir* significa querer una cosa para conseguir otra. Por eso su objeto propio son los medios que llevan al fin. (*S. Th. I, q. 83, a. 4, c*)

Llama la atención que Tomás diga que “querer significa el simple apetito de algo” (*velle importat simplicem appetitum alicuius rei*), cuando podemos constatar que con frecuencia queremos o podemos querer algo que no deseamos. Es cierto que se refiere a la inclinación “natural” que tiene la voluntad hacia el bien último, la cual es anterior a la intervención de la razón, aunque, como lo ha hecho notar Sellés, esa inclinación al bien suponga, por necesidad, alguna forma de conocimiento este: “Decir que la *voluntas ut natura* queda al margen de toda consideración cognoscitiva es, para el tomismo, confundir la voluntad con el apetito natural” (Sellés, 2000, p. 424). En todo caso, la influencia intelectualista del aristotelismo lleva a que se desvanezca la línea divisoria que cabe establecer entre desear y querer, porque tiende a considerar la voluntad como una facultad que no solo está condicionada por el intelecto, sino que se halla supeditada a él.

## **Análisis dinámico del ser humano: las operaciones**

La segunda parte de la *Suma de Teología*, cuyo propósito, como se indicó, es examinar los actos humanos como camino de retorno de las creaturas a Dios (*reditus*),

comienza con una perspectiva claramente teológica, a la que se le imprime un interesante giro filosófico: “Y porque admitimos que la bienaventuranza es el fin último de la vida humana (*Et quia ultimus finis humanae vitae ponitur esse beatitudo*), debemos estudiar en primer lugar cuál es el fin último en general, y después la bienaventuranza” (*S. Th.* I-II, q. 1, prol.). En efecto, considerar la bienaventuranza como fin último de la vida humana es un artículo de fe, mientras que analizar cuál sea el fin último de la vida humana *en general* es una cuestión filosófica. Estrategia que busca acercar en lo posible la visión aristotélica a la antropología cristiana, lo que no deja de presentar sus inconvenientes.

Esto puede verse con claridad en el primer artículo (¿Es propio del hombre obrar por un fin?), cuestión de carácter filosófico, cuya respuesta en forma silogística vale la pena transcribir en extenso:

Premisa mayor:

De entre las acciones que el hombre realiza, solo pueden considerarse propiamente humanas aquellas que son propias del hombre en cuanto que es hombre. El hombre se diferencia de las criaturas irracionales en que es dueño de sus actos. Por eso, solo aquellas acciones de las que el hombre es dueño pueden llamarse propiamente humanas. El hombre es dueño de sus actos mediante la razón y la voluntad; así se define el libre albedrío como facultad de la voluntad y de la razón. Llamamos por lo tanto acciones propiamente humanas a las que proceden de una voluntad deliberada. Las demás acciones que se atribuyen al hombre pueden llamarse del hombre, pero no propiamente humanas, pues no pertenecen al hombre en cuanto que es hombre.

Premisa menor:

Ahora bien, todas las acciones que proceden de una potencia son causadas por ella en razón de su objeto. Pero el objeto de la voluntad es el bien y el fin.

Conclusión:

Luego es necesario que todas las acciones humanas sean por un fin.

Hasta ahí todo parece ir bien; sin embargo, la inclusión de la voluntad, y la referencia al libre albedrío en particular, son una señal de que a la visión meramente filosófica se le introduce un elemento que presenta problemas para la razón



natural. La idea de una voluntad autónoma capaz de pecar es un concepto que no formaba parte de la tradición filosófica griega, y que será elaborado por la tradición judeocristiana con respecto a la noción de pecado. Si atendemos a las cuestiones que vienen a continuación, podemos constatar cómo su desarrollo es igualmente filosófico, pero sigue una dirección que lo lleva a desembocar en lo teológico. En efecto, luego de mostrar que es propio de la naturaleza racional obrar por un fin (art. 2), que los actos humanos se especifican por el fin (art. 3), que hay un fin último de la vida humana (art. 4), que el ser humano no puede tener varios fines últimos (art. 5), que todo lo que el ser humano apetece lo apetece por el fin último (art. 6) y que hay un único fin último para todos los seres humanos (art. 7), queda por preguntar en qué consiste propiamente este fin último. Para una visión filosófica se trata de la doctrina eudemonista según la cual todos los seres humanos buscamos la felicidad. Pero determinar esta noción de felicidad que, como hemos visto, resulta supremamente vaga, es lo que lleva a esbozar una respuesta en el artículo ocho, pero de manera indirecta. Se propone responder a la pregunta: ¿tienen las demás criaturas el mismo fin último?, y para ello el teólogo solo ve la posibilidad de acudir a su fe cristiana para decirnos que, si bien todos los seres tienen como fin último a Dios en cuanto a la cosa misma donde se halla ese fin, es decir, en cuanto al objeto, solamente los seres humanos lo tienen en Dios en cuanto a la consecución del mismo, es decir, conociéndolo y amándolo<sup>19</sup>.

Lo que nos enseña este paso de una consideración filosófica a buscar una respuesta en la teología es que, para Tomás de Aquino, si bien la antropología filosófica nos ofrece una visión del ser humano rica y esclarecedora, no logra, sin embargo, responder a todas las preguntas que podemos hacernos sobre el

.....  
 19 El comentario que hace Rafael Larrañeta en la introducción a esta parte de la *Suma de Teología* me parece que debería matizarse, ya que afirma de manera taxativa: “El análisis de estas temáticas es de índole exclusivamente filosófica. Lo comprobamos en todo lo referente a los actos humanos en sí mismos, al objeto de la voluntad, su modo de ser movida, la extensión y fundamento de la libertad, la especificidad de la acción por el fin y por el objeto, el respeto a la conciencia y algunos más, especialmente el principio ‘interior’ de distinción entre bien y mal” (2001b, p. 91). Es cierto que Tomás de Aquino se esfuerza por llevar la razón humana, y en particular la visión aristotélica, lo más lejos posible en dirección a las doctrinas reveladas; pero, como teólogo tiene clara conciencia de los límites, y ya desde un comienzo señala que el fin último de los actos humanos es la bienaventuranza, lo que solo puede entenderse a la luz de la revelación.

sentido de nuestro obrar. En lo que respecta a nuestro fin último, la mera razón se queda corta en sus respuestas, y deja, por decirlo así, abierto un horizonte que solo puede ser visitado con la luz de la fe.

Luego de realizar un examen acerca de en qué consiste la bienaventuranza, lo que la misma requiere y la manera de conseguirla, se lleva a cabo un análisis minucioso y prolijo de los actos humanos en general, al que dedica 16 cuestiones (6 a 21), cada una de los cuales se desglosa en múltiples artículos, para un total de 148. El análisis se desarrolla en dos etapas, una dedicada a la naturaleza de los actos (cuestiones 6 a 17) y la otra a su carácter moral (cuestiones 18 a 21). Como lo señala Larrañeta en la introducción a estos artículos, la primera etapa ha llegado a ser clásica en la catequesis católica, mientras que en la segunda se examinan tres grandes cuestiones discutidas en su época y que siguen siendo cruciales, a saber, el sujeto de la moralidad, los componentes del acto y las instancias que lo hacen bueno o malo (2001b, pp. 93-94). Sin embargo, por razones de espacio centraremos la atención en la primera etapa.

#### a) La naturaleza de los actos humanos

Se considera voluntario un acto que cumple con dos condiciones: tener su principio en el interior del agente y ser ejecutado con conocimiento del fin; conocimiento en el que no solo se aprehende la cosa que se constituye como fin, “sino también se conoce su razón de fin y la proporción con el fin de lo que se ordena a él” (*S. Th.* I-II, q. 6, a. 2, c). Esta precisión se hace porque algunos animales tienen un conocimiento imperfecto del fin mediante los sentidos y la llamada *vis aestimativa*, como se indicó en el caso de la oveja que huye del lobo. Se aclara, además, que para la voluntariedad no hace falta que haya acto, ya que la voluntad puede “impedir el querer y el no actuar, y algunas veces debe hacerlo” (*S. Th.* I-II, q. 6, a. 4, c), lo que también le es imputable. Y esto se aplica igualmente al pensar: es imputable el no querer pensar cuando se está obligado a ello, de modo que la imputabilidad es criterio para determinar el carácter de lo voluntario.

Para responder a la pregunta sobre la posibilidad de infligir violencia a la voluntad (a. 4), la argumentación distingue dos clases de actos voluntarios, los “elícitos”



(*elicitus*), que son aquellos que efectúa la voluntad como tal (querer, no querer, querer no querer)<sup>20</sup>, y los imperados, que efectúa mediante otra potencia, como caminar o hablar. Únicamente pueden padecer violencia los imperados, porque los elícitos proceden del interior mismo del agente y ese interior no es accesible desde el exterior. En cuanto a la pregunta sobre si la ignorancia es causa de que el acto sea involuntario, responde que en principio sí lo es, porque priva del conocimiento que es indispensable para la voluntariedad del acto; pero señala que hay una ignorancia culpable cuando no se quiere saber, o cuando no se sabe lo que se debería saber, caso en el cual el acto sería imputable.

#### b) Los actos elícitos

Una vez considerados los actos voluntarios de manera general, se procede a examinarlos en particular, para lo cual retoma la distinción señalada antes entre los actos elícitos que provienen de la voluntad misma y el acto de imperar que, como lo dirá en su momento, es esencialmente un acto de la razón<sup>21</sup>.

Nos vemos confrontados así, una vez más, al problema central de los actos humanos en su referencia a la cuestión de la libertad, a saber, ¿a quién cabe atribuir en último término la determinación de tales actos, a la voluntad o al entendimiento?, ¿cuál de las dos facultades es el sujeto propio y formal del acto?

Hay que partir de una cierta primacía, que podemos llamar básica, por parte del entendimiento con respecto a la voluntad, en el sentido del ya señalado adagio: *nihil volitum quin praccognitum* (nada es querido si no es conocido previamente); de modo que el acto de la facultad cognoscitiva es condición necesaria para el acto de la facultad apetitiva<sup>22</sup>. La cuestión es si tal condición es no solo necesaria, sino también suficiente. Si lo fuera, tendríamos el claro intelectualismo de origen platónico y reivindicado siglos más tarde por Baruj Spinoza, para quien

.....  
20 En latín se tiene el verbo *nolle* (no-querer), lo que permite expresar mejor esa triple diferencia: *velle, non velle, nolle*.

.....  
21 Para un excelente estudio detallado de los diversos actos de la voluntad y su jerarquización, ver Sellés (2000, pp. 377-451).

.....  
22 Como se ha indicado, Sellés ha hecho notar que esto debe ser válido incluso para la *voluntas ut natura*, aunque esta no incluya la intervención del ejercicio racional.

la voluntad viene a identificarse con el entendimiento<sup>23</sup>. Pero sin necesidad de llegar tan lejos, basta con entender la libertad humana como la capacidad que tiene el entendimiento para dirigir los actos humanos, es decir, los actos de la voluntad, para concluir que la voluntad solo puede ejercer su capacidad de obrar en cuanto se ve movida y determinada por el entendimiento. En este sentido, el ser humano es libre en la medida en que no es determinado por el instinto, sino por su razón.

Tomás muestra conocer bien los problemas que ello le plantea al teólogo, y lleva a cabo un cuidadoso y complejo análisis de la relación que cabe establecer entre las dos facultades, el entendimiento y la voluntad en el proceso del actuar humano. Mantiene, claro está, la íntima imbricación de ambas, aunque busca precisar la forma de esa imbricación. Y lo primero que llama la atención es que, al distinguir por una parte “los actos que son inmediatamente de la voluntad, como extraídos (*elicti*) de la misma voluntad”, y, por la otra, los actos imperados (*imperati*), que son de la razón (“imperar es un acto de la razón, aunque presupone un acto de la voluntad”: *S. Th.* I-II, q. 17, a. 1, c), la *Suma* dedica 9 artículos a los primeros (del 8 al 16) y solo uno (17) a los segundos. Y esto a pesar de que, como lo hemos visto en la primera parte, al estudiar la naturaleza de la voluntad como apetito racional se afirma que “el entendimiento, en cuanto tal y absolutamente, es más noble que la voluntad (*simpliciter tamen intellectus est nobilior quam voluntas*)” (*S. Th.* I, q. 82, a.3, c). Cabría decir que Tomás, al reflexionar como teólogo que se propone utilizar su razón para comprender los contenidos de su fe, hasta donde ello sea posible, le otorga un lugar de honor al entendimiento, y en ello sigue a Aristóteles; pero como cristiano tiene clara conciencia no solo de la importancia de la voluntad para comprender de manera adecuada al ser humano, sino del carácter peculiar que adquiere esta facultad gracias a la doctrina moral que proviene de la revelación. Dicho de forma lapidaria, para el cristianismo es más importante ser bueno que ser inteligente.

.....  
<sup>23</sup> *Voluntas et intellectus unum et idem sunt* (la voluntad y el entendimiento son uno y lo mismo) reza la tesis de Spinoza en el Corolario a la Proposición 49 de la Segunda parte de su *Ética*.



Además, para entender de manera adecuada la forma como el teólogo dominico analiza los actos humanos y su relación con la libertad, es importante tener en cuenta que adscribe a la voluntad tanto unos actos que apuntan al fin (la volición, el gozo y la intención), como otros que apuntan a los medios para alcanzar el fin (la elección, el consentimiento y el uso), y atender también a las razones que ofrece para esa adscripción. Esa manera de analizar el obrar humano viene a ser un argumento suficiente para descartar cualquier intento de interpretar la antropología de Tomás de Aquino como un intelectualismo unilateral<sup>24</sup>.

En cuanto a los actos de la voluntad que apuntan al fin, se distinguen tres: la volición misma, la fruición o gozo del fin alcanzado y la intención. Es claro que la fruición corresponde a la voluntad y, en particular, a la *voluntas ut natura*, como lo ha hecho notar Juan Fernando Sellés (2000, pp. 430 ss.). Y otro tanto se puede decir de la volición como tal, solo que esta vez en referencia a la *voluntas ut ratio*; aunque en este caso haya que diferenciar entre el querer mismo y el querer esto o aquello. En el primer sentido, el texto dice claramente que, como el objeto de la voluntad es “el bien en común que tiene razón de fin, [...] desde él la voluntad mueve a las otras potencias del alma a sus actos” (*S. Th.* q. 9, a. 1, c); en otras palabras, como la voluntad por su misma naturaleza tiene que querer el bien como tal (*voluntas ut natura*), ese mismo querer el bien es el que la impulsa a mover a las demás potencias. Mientras que, en lo que respecta a la especificación del acto, es decir, a querer esto o aquello, es claro que depende del intelecto que le ofrece los objetos y corresponde por consiguiente a la *voluntas ut ratio*. Argumento que se corrobora cuando explica cómo la voluntad se mueve a sí misma; porque, así como el entendimiento se mueve a sí mismo a conocer la conclusión gracias a que conoce el principio, también la voluntad, “por el hecho mismo de querer el fin, se mueve a sí misma a querer lo que es para el fin” (*S. Th.* q. 9, a. 3, c).

Lo que no parece tan claro es que la intención también sea adjudicada a la voluntad, porque pareciera que se halla determinada por el ejercicio del entendimiento.

.....  
 24 Como bien lo ha mostrado Cristian Eduardo Benavides (2015) en “La autodeterminación de la voluntad. Según el ‘tomismo esencial’ de Cornelio Fabro”, el intérprete que con más fuerza ha acentuado la función que desempeña la voluntad en la antropología de Tomás de Aquino ha sido el sacerdote estigmatino Cornelio Fabro.

Sin embargo, “intención” significa, dice Tomás, “tender hacia algo”, lo que corresponde tanto al movimiento del móvil como a la acción del que mueve, y esta corresponde precisamente a la voluntad. Lo cual no quita, por supuesto, que a la intención la preceda un acto del entendimiento.

Ahora bien, si las tres acciones que se refieren al fin son atribuidas a la voluntad, otro tanto cabe decir de las tres que se orientan a los medios, a saber, la elección, el consentimiento y el uso. Es cierto que a la elección la precede el consejo, que es sin duda un acto del entendimiento, aunque, como señala Jesús García-López, “no en cuanto entendimiento (en cuanto conoce intuitivamente), sino en cuanto razón (en cuanto conoce discursivamente), y no en cuanto razón especulativa (en cuanto conoce sin más), sino en cuanto razón práctica (en cuanto que dirige la acción)” (1997, p. 104).

En lo que respecta a la elección, el argumento para adjudicarla a la voluntad es un tanto complejo, porque el acto orientado al fin recibe su forma de la razón, mientras que la voluntad desempeña una función de carácter material. Sin embargo, al analizar la naturaleza del libre albedrío pudimos ver cómo Tomás, apoyado en la duda que encontraba en Aristóteles en cuanto a si la elección debía atribuirse a la facultad intelectual o apetitiva, optaba por atribuirla a la voluntad, ya que, si bien esta se halla determinada a buscar el bien último, puede elegir entre los medios para alcanzarlo.

Lo que no quedaba claro, entonces, era si en esa elección de los medios para alcanzar el fin la voluntad obraba con total autonomía, o si estaba supeditada a la forma en que el entendimiento le presentaba dichos medios. Ahora la cuestión se plantea con claridad: es cierto que en la elección el entendimiento determina formalmente al objeto y la voluntad desempeña un papel material; sin embargo, dice,

... en estos casos, la sustancia del acto se comporta materialmente con respecto al orden que le impone la sustancia superior y, en consecuencia, la elección no es sustancialmente



un acto de la razón, sino de la voluntad, porque la elección se termina de realizar en el movimiento del alma hacia el bien que se elige. (*S. Th.*, I-II, q. 13, a. 1, c)<sup>25</sup>

¿Cómo interpretar este argumento?

Lo primero es atender a que el acto de elección tiene un carácter peculiar (“en estos casos”, *in huiusmodi*)<sup>26</sup>, y esa peculiaridad la podemos entender mejor si comparamos la elección con el acto que examinaremos luego, el consentimiento. En este último caso, se trata de “aplicar la virtud apetitiva a la cosa, porque se adhiere a ella según cierta semejanza. [...] Y de acuerdo con esto, consentir es acto de la virtud apetitiva” (*S. Th.* I-II, q. 15, a. 1, c). La voluntad consiente cuando, por decirlo así, está de acuerdo con lo que le ofrece el entendimiento, es decir, cuando solo hay un medio que se muestra, ya sea como el único posible, ya sea como el mejor. En este último caso, dice Tomás, la elección se identifica con el consentimiento. Porque para que haya elección es necesario que haya varios medios posibles para lograr el fin, y esta diversidad de medios es a lo que apunta la observación anterior: ellos se presentan como una materia, como un conjunto de posibilidades dentro de las cuales la voluntad tiene la última palabra. ¿Qué quiere decir, entonces, “comportarse materialmente”? Quiere decir que la sustancia del acto conforma una posibilidad que debe ser determinada, y esta es la tarea que debe cumplir precisamente la voluntad. Ello explica la parte final de la frase: porque “la elección se termina de realizar en el movimiento del alma hacia el bien que se elige”; en otras palabras, no basta con que el entendimiento le presente a la voluntad unos medios como apetecibles, sino que es necesario que la voluntad realice el movimiento mismo de elegir.

Si se tiene en cuenta que la elección desempeña un papel crucial en la cuestión de la libertad, ya que, como lo señala García-López, es en ella “donde radica propiamente la libertad psicológica o el libre albedrío humano” (1997, p. 106), es importante observar que el análisis del Aquinate se aplica muy bien al concepto

.....  
 25 Llama la atención que García-López, en su estudio sobre la elección, presenta esta cita de la *Suma*, pero omite esta última parte del argumento (1997, p. 106).

.....  
 26 Sellés (2000, p. 441) analiza este argumento, pero traduce la expresión latina *in huiusmodi* como “de esta manera”, y no como lo hace Larrañeta, a nuestro parecer, correctamente: “en estos casos”.

de libre albedrío en el primer sentido que hemos señalado, es decir, como la capacidad humana de obrar en obediencia a los dictados de la razón. Sin embargo, no parece ajustarse bien a la idea cristiana de una voluntad capaz de querer el mal a sabiendas. Es importante señalar que una voluntad así, que puede llegar a escoger el mal y hacerse culpable, es la misma que puede hacerse meritoria cuando opta por el bien, ya que lo hace con total autonomía.

En cuanto al acto de consentimiento, su atribución a la voluntad es clara, porque se trata, como hemos visto, de “aplicar la virtud apetitiva a la cosa, porque se adhiere a ella según cierta semejanza. [...] Y de acuerdo con esto, consentir es acto de la virtud apetitiva” (*S. Th.* I-II, q. 15, a. 1, c). Y otro tanto cabe aseverar del último acto de la voluntad con respecto a los medios, a saber, del uso por el cual “aplicamos las cosas exteriores mediante los principios intrínsecos, que son las potencias el alma y los hábitos de las potencias, o los órganos, que son los miembros del cuerpo”. Ahora bien, como la voluntad es la que mueve las potencias del alma, “es claro que usar es propiamente un acto de la voluntad” (*S. Th.* I-II, q. 16, q. 1, c).

### c) El acto de imperar

Una vez que se han analizado los actos elicitos, se procede a examinar el acto de imperar que, como lo dice expresamente, “es un acto de la razón, aunque presupone un acto de la voluntad” (*S. Th.* I-II, q. 17, a. 1, c); y para probarlo comienza por señalar cómo los actos de ambas facultades “pueden referirse entre sí, ya que la razón reflexiona sobre el querer y la voluntad quiere reflexionar”, de modo que “la virtud del primer acto permanece en el acto siguiente”. Sin embargo, en el caso concreto del imperio, “es esencialmente un acto de la razón, porque quien impera ordena hacer algo a aquello a lo que impera, advirtiendo o intimidando; y ordenar así, mediante intimación, es propio de la razón” (*S. Th.* I-II, q. 17, a. 1, c).

La importancia del concepto de *imperium* dentro del análisis tomista de los actos humanos ha sido muy bien documentada por Teresa Henríquez, quien lo considera “un aspecto crucial de la racionalidad práctica”, ya que se muestra “como un instrumento hermenéutico que permite desvelar un horizonte de acción en



el que confluyen las grandes cuestiones psicológicas, políticas y morales” (2001, pp. 15-16). Con él, por decirlo así, se completa el detallado análisis del obrar humano que ofrece la *Suma de Teología*, y permite comprender el enorme esfuerzo que lleva a cabo el teólogo dominico para mostrar cómo la visión antropológica cristiana, lejos de resultar inaceptable para la razón, le ofrece a esta más bien un complemento y un enriquecimiento a los innegables logros alcanzados por la reflexión aristotélica.

El acto de imperar configura así una verdadera síntesis de la imbricación entre voluntad y entendimiento, y deja ver cómo la inclinación intelectualista, heredada de su maestro Aristóteles, se equilibra en Tomás de Aquino con una muy fuerte valoración de la voluntad de raigambre teológica. De ahí que Henríquez haga notar cómo la jerarquía entre las artes sirve para ilustrar la jerarquía entre las facultades, de modo que el arte que dispone del fin, como es el arte de navegar, impera sobre el arte de construir navíos, que elabora la materia; de manera semejante, la razón que determina el fin impera como directora sobre la voluntad que desempeña el papel de agente. Por consiguiente, “atribuir el principio del imperio al fin intelectualmente conocido y voluntariamente querido permite explicar en un solo acto la libertad y la racionalidad simultáneamente” (2001, p. 353).

## Consideraciones finales

El esbozo que hemos hecho de la visión antropológica que ofrece Tomás de Aquino en la *Suma de Teología* permite ver cómo se articulan en ella de manera sólida una visión muy amplia del lugar de los seres humanos en la economía de salvación, con un cuidado y una atención muy especial por los detalles. En el marco de esa gran síntesis de la doctrina cristiana, la concepción antropológica ocupa un lugar central en la economía de la redención, al configurarse como el momento mismo en que la acción divina, que se manifiesta en la creación y la revelación (*exitus*), emprende su camino de retorno (*reditus*) hacia su lugar de origen. Grandioso antropocentrismo que responde muy bien al carácter peculiar

del cristianismo, cuya figura central es la del Dios encarnado en la figura de Jesús de Nazareth.

El esfuerzo realmente titánico que lleva a cabo el teólogo dominico para conciliar en esa gran síntesis la herencia conceptual y metodológica de Aristóteles con los requerimientos de la doctrina revelada, tiene como resultado una muy robusta presentación del mensaje cristiano que no puede sino impactar a creyentes y a no creyentes por la solidez de su construcción conceptual. Nadie como él ha logrado hacer rendir a la razón humana en su esfuerzo por responder a los anhelos de una fe en búsqueda de comprensión, siguiendo la conocida amonestación de Anselmo de Canterbury: “Así como el orden correcto exige que creamos las verdades profundas de la fe cristiana antes de que pretendamos discutir las con la razón, así mismo me parece que sería negligencia si una vez que hemos sido confirmados en la fe no nos preocupamos por entender lo que creemos” (2016, p. I, 2).

El propósito de Tomás de Aquino de confrontar a los intérpretes averroístas del aristotelismo, empleando para ello las mismas armas conceptuales de sus adversarios derivadas del filósofo griego y enriquecidas con los aportes de la tradición teológica cristiana, tiene como resultado una sólida y armoniosa comprensión del mensaje revelado, a la vez que permite señalar con claridad uno de los límites a los que se ve confrontada esa ingente tarea. Porque, como lo hemos señalado anteriormente, la doctrina antropológica de Aristóteles no solo desconoce por completo la idea de una voluntad realmente autónoma, condicionada sí por el entendimiento en el ejercicio de sus funciones, pero capaz de rebelarse frente a él en el momento de tomar una decisión, sino que no tiene en realidad espacio conceptual para ella. Al considerar a la voluntad como una facultad apetitiva, capaz de responder a los llamados o las seducciones del entendimiento que le da a conocer los objetos de su elección, pero sin el poder para decidir ella por sí misma y desde sí misma de manera realmente autónoma, no se ve cómo pueda concebirse el pecado en el sentido en que lo define la tradición teológica cristiana, siguiendo las enseñanzas de la Escritura.



Las formulaciones del Catecismo de la Iglesia Católica al respecto son muy claras y tajantes: “Para que un pecado sea mortal se requieren tres condiciones: es pecado mortal lo que tiene como objeto una materia grave y que, además, es *cometido con pleno conocimiento y deliberado consentimiento*” (1992, § 1857) (énfasis agregado); “El pecado mortal requiere *plena conciencia y entero consentimiento*. Presupone el conocimiento del carácter pecaminoso del acto, de su oposición a la Ley de Dios. Implica también un consentimiento suficientemente deliberado para ser una elección personal” (§ 1858) (énfasis agregado). Se descarta con ello la idea de que todo pecador sea ignorante, y se descarga toda la maldad del acto sobre la voluntad, porque si el conocimiento y la conciencia son claras, es la voluntad con su consentimiento la que asume la responsabilidad del obrar.

En contraste con ello, basta recordar la forma como, a manera de síntesis, el Aquinate se refiere a la raíz misma de la libertad humana:

La raíz de la libertad está en la voluntad como en su sujeto propio; *pero, como en su causa, reside en la razón*. La libertad puede tender libremente a diversos objetos, porque la razón puede formar diversos conceptos de bien. De ahí que los filósofos definieran el libre albedrío ‘el libre juicio de la razón’, como para indicar que la razón es la causa de la libertad. (*S. Th. I-II, q. 17, a. 1, ad 2*) (Énfasis agregado)

Además de adjudicarle la causa de la libertad a la razón, entiende el libre albedrío en su acepción más leve: como la capacidad de escoger *entre los diversos bienes* que ofrece el entendimiento, pero no como la capacidad de *optar por el mal* “con pleno conocimiento y deliberado consentimiento”.

No cabe duda de que Tomás de Aquino, como creyente y como teólogo, refuerza hasta donde puede el papel de la voluntad en el acto humano, como lo hemos podido constatar a lo largo de todo lo expuesto. Y esto puede confirmarse con diversos textos en los que el teólogo asume por completo su función de tal para explicar la forma como los seres humanos podemos obrar de manera malévola. Es lo que nos muestra Benavides en su presentación del llamado “tomismo esencial” de Cornelio Fabro, con la distinción introducida por este último entre un plano o consideración de carácter esencial y otro de carácter existencial. Mientras que

en el plano esencial la voluntad se inclina necesariamente al “bien en común”, no cabe decir lo mismo en el plano existencial, porque en este “el fin es y debe ser determinado de acuerdo con el bien real que el mismo sujeto procura conseguir y gozar para sí” (Benavides, 2015, p. 52). Podríamos tal vez traducir esto de la siguiente manera: en teoría, la voluntad se inclina siempre hacia el bien; pero en la práctica no es así porque puede ser malvada.

La comprensión del libre albedrío que nos ofrece la *Suma* no va más allá de entenderlo como la capacidad que tiene la voluntad de escoger entre las diversas posibilidades que le ofrece el entendimiento, pero no llega a reconocerle una verdadera autonomía a la voluntad. Un texto particularmente esclarecedor, ya no de la *Suma de Teología*, sino de la *Quaestio disputata De Veritate* (q. 22, a. 15), nos permite verlo mejor. Se trata de la misma cuestión que ya hemos visto, a saber, si la elección es un acto de la voluntad o del entendimiento, y la tesis que se defiende es la misma: la elección es un acto de la voluntad. Sin embargo, aquí la exposición de las razones es más explícita.

La primera razón es que el objeto propio de la elección son los medios para alcanzar el fin, y estos se eligen por su bondad que es el objeto de la voluntad. Ahora bien, esta razón no hace sino refrendar la idea de que la voluntad siempre escoge el bien, ya sea como fin último, ya sea como medio para alcanzarlo. Además, la segunda razón es que la elección es la aceptación misma de algo, lo cual es propio de la voluntad. Y esto se confirma, porque si bien la razón prefiere algo, esto no significa que lo haga, “hasta que la voluntad se incline hacia una más que hacia otra, pues la voluntad no sigue necesariamente a la razón” (*Quaestio disputata De Veritate* q. 22, a. 15) (énfasis agregado).

Esta aseveración, que se halla muy cerca de la visión cristiana de la voluntad, no significa, sin embargo, que la voluntad disponga de una verdadera autonomía, porque esa “libertad” de la que goza solo es posible cuando los objetos que le ofrece la razón son relativamente buenos. No podemos olvidar que la voluntad solamente puede escoger algo *sub ratione boni* (bajo la razón o la apariencia de bien). De ahí que Tomás se apresure a precisar:



Sin embargo, la elección no es acto de la voluntad absolutamente, sino en orden a la razón, porque en la elección aparece lo que es propio de la razón, o sea, comparar una cosa con otra, o preferir (*in electione apparet id quod est proprium rationis, scilicet conferre unum alteri, vel praeferre*). Esto se encuentra en el acto de la voluntad por impresión de la razón, en cuanto que la misma razón propone a la voluntad algo no simplemente como útil, sino como más útil respecto del fin. (*Quaestio disputata De Veritate* q. 22, a. 15)

¿Cabe establecer una diferencia entre preferir y elegir? Si la razón es la que compara los posibles objetos de la elección y establece una preferencia entre ellos, ¿puede todavía la voluntad hacer una elección en contra? Y para confirmar que esto no parece posible, podemos recordar la respuesta dada a la pregunta sobre el origen de la bondad de la voluntad, donde se afirma taxativamente que, “como el objeto de la voluntad le es presentado a ella por la razón”, y la bondad de la voluntad depende del objeto, “la bondad de la voluntad depende de la razón del mismo modo que depende del objeto” (*S. Th.* I-II, q. 19, a. 3, c).

Lo que hay que preguntarse es si la noción cristiana de pecado, ajena por completo al pensamiento griego, no introdujo realmente un elemento nuevo en la manera de concebir al ser humano en general y a su obrar en particular, cuando afirma la existencia de una voluntad capaz de desear el mal “con pleno conocimiento y deliberado consentimiento”. Con el agravante de que dicho concepto, el de una voluntad realmente autónoma, no parece encajar dentro de una visión meramente racional del ser humano. Porque este no solo sería libre en el sentido de poder obrar siguiendo los dictados de la razón, sino que lo sería también cuando de manera consciente no los sigue. En este caso no estaría perdiendo su libertad, como lo pensaba Aristóteles y lo considera también Spinoza, sino ejerciendo, como lo afirma el Catecismo, una posibilidad radical de su libertad. Y lo afirma con una claridad deslumbrante, al comparar el pecado con lo más preciado de la revelación cristiana como es el amor: “El pecado mortal es una *posibilidad radical de la libertad humana*, como lo es también el *amor*” (1992, § 1861) (énfasis agregado).

## Referencias

- Alvira, T. (1984). El concepto tomista de *voluntas ut natura* y la libertad humana. *Persona y Derecho*, 393-426. <https://core.ac.uk/download/pdf/83564275.pdf>
- Arendt, H. (2010). *La vida del espíritu*. Paidós.
- Benavides, C. E. (2013). La libertad en el idealismo trascendental de Fichte según la lectura de Cornelio Fabro. *Philosophica*, 41, 211-227.
- Benavides, C. E. (2015). La autodeterminación de la voluntad. Según el “tomismo esencial” de Cornelio Fabro. *Estudios de Filosofía*, 52, 45-61. 10.17533/udea.ef.n52a04
- Catecismo de la Iglesia Católica* (1992). Asociación de Editores del Catecismo.
- De Aquino, T. (2001). *Suma de Teología*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos <http://hjj.com.ar/sumat/>
- De Aquino, T. (2019). *Corpus thomisticum*. Fundación Tomás de Aquino. <http://www.corpusthomicum.org/sth0000.html>
- De Caterbury, A. (2016). *Cur Deus homo? ¿Por qué Dios se hizo hombre?* Ivory Falls Books.
- Descartes, R. (2008). *Meditaciones acerca de la Filosofía Primera. Seguidas de las objeciones y respuestas*. Universidad Nacional de Colombia, Facultad de Ciencias Humanas.
- García-López, J. (1997). Entendimiento y voluntad en el acto de la elección. *Anuario Filosófico*, 10(2), 93-114.
- García-Valiño, J. (2010). *La voluntad humana en Tomás de Aquino. Un estudio desde sus fuentes griegas, patrísticas y escolásticas*. SPICUM Servicio de Publicaciones.
- Henríquez, T. (2001). *De la decisión a la acción. Estudio sobre el imperium en Tomás de Aquino*. Olms Verlag.
- Inciarte, F. (1990). Sobre la libertad del intelecto, de la razón y de la voluntad. En R. Alvira (Coord.), *Razón y libertad. Homenaje a Antonio Millán-Puelles* (pp. 84-291). Ediciones Rialp.
- Larrañeta, R. (2001a). Introducción a la I-II. En T. de Aquino, *Suma de Teología* (pp. 3-11). Biblioteca de Autores Cristianos.
- Larrañeta, R. (2001b). Introducción a las cuestiones 6 a 21. En T. de Aquino, *Suma de Teología* (pp. 91-101). Biblioteca de Autores Cristianos.
- León XIII (1879). Encíclica *Aeterni Patris* sobre la restauración de la filosofía cristiana conforme a la doctrina de Santo Tomás de Aquino. [http://w2.vatican.va/content/leo-xiii/es/encyclicals/documents/hf\\_l-xiii\\_enc\\_04081879\\_aeterni-patris.html](http://w2.vatican.va/content/leo-xiii/es/encyclicals/documents/hf_l-xiii_enc_04081879_aeterni-patris.html) [http://w2.vatican.va/content/leo-xiii/es/encyclicals/documents/hf\\_l-xiii\\_enc\\_04081879\\_aeterni-patris.html](http://w2.vatican.va/content/leo-xiii/es/encyclicals/documents/hf_l-xiii_enc_04081879_aeterni-patris.html)
- Polo, L. (1998). La voluntad y sus actos (I). En *Cuadernos de Anuario Filosófico* 50. Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra.



- Sellés, J. F. (2000). *Conocer y amar. Estudio de los objetos y operaciones del entendimiento y de la voluntad según Tomás de Aquino*. Ediciones Universidad de Navarra (Eunsa).
- Serrano, J. E. (2006). *Tomás de Aquino a la luz de su tiempo. Una biografía*. Ediciones Encuentro.
- Soria, F. (2001). Tratado del hombre. Introducción a las cuestiones 75 a 102. En T. de Aquino, *Suma de Teología* (pp. 665-671). Biblioteca de Autores Cristianos.
- Spinoza, B. (2000). *Ética demostrada según el orden geométrico*. Trotta.

# 3

## Persona, voluntad y libertad según Juan Duns Escoto

IGNACIO MIRALBELL\*

UNIVERSIDAD CATÓLICA DE LA SANTÍSIMA CONCEPCIÓN, CHILE

### **Introducción al contexto histórico-filosófico**

Duns Escoto nació en 1266 en Escocia y, a la edad de 13 años, entró a formarse como novicio en la orden franciscana a la que perteneció hasta su muerte. Fue filósofo y teólogo, profesor universitario y sacerdote, con notable inclinación a la especulación filosófica, la cual mostraba los rasgos de una extremada sutileza formal en las distinciones conceptuales, por lo que se le puso el sobrenombre de “Doctor sutil”. Su pensamiento altamente especulativo y abstracto fue muy original, pero a la vez muy abstruso y hermético en lo estilístico. Hay que decir también que murió bastante joven –a los 43 años aproximadamente–, y que dictó y escribió sus obras bastante rápido, sin haber fijado con exactitud el texto original de cada una de ellas, las cuales eran muchas veces transcripciones de sus clases, escritas por sus alumnos. A ello hay que sumar la cantidad de obras que franciscanos posteriores, como Antonio Andreas, le atribuyeron, y que hoy se sabe que no fueron escritas por él. Pero el escotismo difundido en el mundo académico y amplificado por la orden franciscana estuvo vivo y operante desde principios del siglo XIV hasta los siglos XV y XVI, como una posición filosófico-teológica bastante importante y considerada en aquellos siglos.

---

\* Doctor en Filosofía, Universidad de Navarra, España. Profesor Asociado del Departamento de Filosofía, en el Instituto de Teología, Universidad Católica de la Santísima Concepción, Chile; trabajo elaborado con el Grupo Philosophia Personae, de la Universidad Católica de Colombia (COL0091564). imiralbe@ucsc.cl



Duns Escoto asumió críticamente la filosofía aristotélica, corrigiéndola en varios puntos, para integrarla en una nueva síntesis filosófico-teológica, menos condescendiente con Aristóteles de lo que había sido Tomás de Aquino (1221-1274), y más cercana al agustinismo tradicional y a san Buenaventura. Esto responde también a cuestiones del contexto histórico: en el siglo XIII los maestros de las nuevas universidades europeas se dedicaron en buena medida a la tarea de la “recepción de Aristóteles”, gracias a las traducciones greco-árabes hechas en la Escuela de traductores de Toledo y, más tarde, a las traducciones grecolatinas posibilitadas por la conquista de Constantinopla en 1204 en la IV Cruzada (Saranyana, 1989). Esta recepción de Aristóteles no estuvo exenta de conflictos, pues el tradicional neoplatonismo agustiniano tomó posiciones conservadoras. Por otra parte, algunas tesis de Aristóteles y de sus intérpretes árabes como Avicena y Averroes, generaban dificultades con la fe cristiana. Principalmente, el necesitarismo emanativo con que Aristóteles y los árabes habían pensado el modo en que proceden de la Inteligencia suprema las esferas celestes y sus inteligencias segundas, así como todo el cosmos. Esta cosmología greco-árabe era vista como incompatible con la libertad creadora del Dios de la fe y, por otra parte, las tesis aristotélicas y averroístas sobre el intelecto agente universal y su diferencia con la potencia intelectual de cada persona dejaban a oscuras la cuestión de la inmortalidad del alma individual humana. También se generaban discusiones sobre la compatibilidad de la noción aristotélica de *psyche* como forma del cuerpo y como un único principio de vida vegetativa, sensitiva e intelectual, y su compatibilidad con la noción cristiana y platónico-agustiniana tradicional de alma como subsistente en sí misma, inmortal y separable del cuerpo.

Hubo varias condenas de tesis aristotélicas (1210, 1215, 1231, 1245 y 1263), y más tarde llegaron las condenas del averroísmo latino de 1270 y 1277. Tomás de Aquino, junto a su maestro Alberto Magno, fue el máximo representante del nuevo aristotelismo cristiano, y tuvo que defender sus posiciones en vida, tanto frente a las acusaciones de las autoridades eclesíásticas y los teólogos agustinianos, como frente a los averroístas latinos de la Escuela de Artes de París, que pretendían seguir la actitud de Averroes de interpretar a Aristóteles sin preocuparse

de su concordancia con la fe y la teología. Pero después de la muerte de Tomás de Aquino, en 1274, las condenas de 1277 del obispo E. Tempier de París, reafirmadas por Juan Peckham –arzobispo de Canterbury– en 1284, incluían no solo tesis averroístas, sino también muchas tesis aristotélicas y algunas tomistas (Pieper, 1973, caps. X y XI).

Las condenas de Tempier y Peckham, así como las determinaciones internas de san Buenaventura en la orientación doctrinal de la orden franciscana, tuvieron que haber ejercido gran influencia en el pensamiento del joven Duns Escoto. Durante todo ese tiempo y en vida de Escoto, Tomás de Aquino estaba cuestionado por la autoridad eclesiástica, hasta que fue canonizado en 1323, quince años después de la muerte del Doctor sutil (ocurrida en 1308). A nadie puede extrañar, por tanto, que Escoto fuera agustiniano, profundamente anti-necesitarista y antiaverroísta, crítico con Tomás de Aquino, y que pretendiera introducir ciertas correcciones e inversiones interpretativas en la filosofía aristotélica para hacerla encajar en una nueva construcción filosófico-teológica agustiniana.

El clima intelectual de la cristiandad europea entró en crisis después de estas condenas. Parecía que había una controversia irreconciliable entre filosofía y teología, y la aspiración última del pensamiento medieval se desmoronaba. Se formaron “escuelas filosófico-teológicas”: por una parte, la escuela dominica, albertista-tomista (Juan Quidort, R. Kilwardby, Tomás de Sutton), de tendencia aristotélica, con su valoración de la inteligencia como la facultad suprema en el hombre y en Dios, y, por otra parte, la escuela franciscana-agustiniana (John Peckham, Mateo de Acquasparta, Juan Olivi, R. de Middleton), que asumía algunas tesis comunes, como la superioridad de la voluntad sobre el entendimiento, la posibilidad del conocimiento intelectual de lo singular, la realidad positiva y actual de la materia, la pluralidad de “formas” en un ente concreto y otras. Hubo también algunos filósofos más independientes y eclécticos como Gil de Roma, Godofredo de Fontaines y Enrique de Gante. La opinión de este último –que también era agustiniano– es muy tenida en cuenta por el Doctor sutil, aunque fuera con frecuencia para discrepar de él. Duns Escoto fue formado e instruido



en estas posiciones, junto con el reto de interpretar la filosofía aristotélica y “corregirla” para poder transformarla en una nueva síntesis filosófico-teológica que fuera acorde a ellas (Miralbell, 1991). Y a ello respondió su quehacer y su obra filosófico-teológica. Escoto escribe como teólogo y cuestiona a los filósofos: “los filósofos sostienen que la naturaleza es perfecta, y niegan la perfección sobrenatural. Pero los teólogos conocemos la deficiencia de la naturaleza y la necesidad de la gracia y de la perfección sobrenatural” (1950, lib. I, prólogo, l. q. única, n. 5)<sup>1</sup>. Así, pues, el oxoniense tendrá como principal objetivo defender la libertad de la voluntad divina de todo necesitarismo naturalista, y otorgar también mayor importancia en el hombre a la voluntad que al intelecto, debido al carácter libre y a la capacidad de “autodeterminación” (*se determinare*) de la voluntad.

La filosofía de Escoto es completamente inseparable de su teología, pues él no la considera un saber autónomo, sino que simplemente la filosofía queda absorbida y mezclada con la teología de la fe en una suerte de “filo-teología”, por decirlo de alguna manera. Además, dado que rechaza el método de pensamiento analógico, propio del aristotelismo, sus conceptos unívocos deben aplicarse según la misma razón formal en el plano divino o infinito y en el humano o finito, así como en el plano natural y en el sobrenatural. Esto da lugar a otra de las paradojas del escotismo: por un lado, su sistema es teologista en cuanto invade su filosofía con argumentos y fundamentos de teología cristiana, pero, por otro, es una notable racionalización de la teología, que hasta en su estructura y también en su fondo –toda la construcción axiomático-deductiva de su tratado del primer principio– es una verdadera “onto-teo-logia” desarrollada *more geometrico* (cf. Duns Escoto, 1989).

Escoto sigue a san Agustín en cuanto a considerar que la trinidad del alma humana (memoria intelectual, entendimiento y voluntad) es imagen y semejanza de la Trinidad Divina (Padre, Hijo y Espíritu Santo). Digo esto, porque la mayor parte de los conceptos de la “psicología” escotista están pensados para tener validez

.....  
<sup>1</sup> Para la obra de Escoto se usará la citación canónica, que permite ubicar fácilmente la referencia en el libro correspondiente.

tanto en la “psicología” humana como en la “psicología divina” de su teología trinitaria, de gran complejidad especulativa. Muchas veces no se entiende bien lo que plantea en el plano filosófico, si no se percibe que él no solo está pensando en términos antropológicos, sino que sus conceptos son instrumentos con los que pensar la misma realidad en el plano teológico, mediante una aplicación directa, sin depuración analógica (cf. toda la teología de las “producciones personales” en la Trinidad divina en Duns Escoto, 1950, prólogo, qq. 1-4).

## **Principios metodológicos y metafísicos fundamentales de la filosofía escotista**

De acuerdo con lo que se ha señalado, es conveniente tener en cuenta algunos de los principios metodológicos y metafísicos que rigen el pensar o la especulación formal escotista, para poder entrar a nuestro tema de investigación, como es el concepto de persona, sus facultades, su entendimiento, su voluntad y su libertad.

### **El univocismo de la *ratio formalis* y de la *distinctio formalis***

Duns Escoto, en su comentario al *De las categorías* de Aristóteles, rechaza la analogía en dieciséis argumentos, considerándola una equívocidad de segundo grado (1893b, qq. 2 y ss.). Los términos solo pueden ser unívocos o equívocos. En el primer caso, el término medio de un silogismo significa lo mismo en las dos premisas, por lo que el silogismo puede ser válido; en caso contrario, no. Mientras que los conceptos unívocos son claros y precisos, los análogos en cambio, al igual que los equívocos, son en realidad confusos.

En el método de Escoto se priorizan las relaciones entre los conceptos, en especial las de inclusión y de implicación entre conceptos simples y complejos, en mayor medida que las de adecuación de los juicios con respecto a la realidad de las cosas. Su gnoseología ya no es realista, sino más bien objetualista y conceptualista (cf. Miralbell, 2017).

Este método univocista de pensamiento va estableciendo distinciones disyuntivas, dicotómicas, al modo de la “diálisis” platónica, a las que Escoto denominará



“distinciones formales” entre una “razón formal” y otra: ente finito e infinito, lo necesario y lo contingente, ser en acto y en potencia, potencia activa y pasiva, principio libre y natural, etc.

La realidad está formada por entes que se caracterizan por una multiplicidad de formas (cf. De Muralt, 2008). Un ser humano es un ente vivo, sensitivo, racional, y también es “esta persona” (*haecceitas*). Cada una de estas características es una “formalidad” distinta, aunque en la realidad del hombre concreto conformen un mismo sujeto único. La última formalidad de un ente concreto es la “talidad” individual (*haecceitas*). Y el género generalísimo o formalidad máximamente universal, trascendental, es el concepto de “ente” que es unívoco, y se aplica en el mismo sentido a sus dos primeros modos intrínsecos, a saber: ente finito e infinito.

Esta nueva metodología no solo toma distancia de Aristóteles, los árabes y Tomás de Aquino, para quienes el método analógico es fundamental, sino también implica un distanciamiento de la tradición metafísica en general, desde Plotino a Boecio, desde Proclo y Pseudo-Dionisio a Felipe el Canciller.

### **Disyuntivismo modal**

La metafísica escotista es un esfuerzo por distinguir claramente lo natural y lo libre, para liberarse del necesitarismo emanacionista greco-árabe y asentar con claridad la libertad de la voluntad tanto en el ente infinito como en el ente finito libre.

La distinción entre lo necesario, lo posible –más o menos probable– y lo contingente, es decir, las llamadas “modalidades”, en el aristotelismo y en Tomás de Aquino están ligadas al tiempo y la frecuencia. Lo necesario es lo que es siempre, lo posible es lo que es algunas veces, lo contingente es lo que es pero puede no ser, lo imposible es lo que no es nunca porque no puede ser. Los grados de contingencia, posibilidad o necesidad son proporcionales a los grados de participación en el ser, y en el caso de Aristóteles estarían ligados a los grados de realidad: las sustancias generables y corruptibles en el mundo sublunar son contingentes,

mientras que las sustancias separadas son necesarias. Duns Escoto, en cambio, siguiendo en esto a Avicena, cambia el modo de concebir las modalidades no tanto ligadas al tiempo o la frecuencia (posibilidad real), cuanto ligadas al pensamiento, a la posibilidad lógica y desde esta perspectiva establece una disyuntiva modal: existe lo posible-contingente y lo necesario (Alanen y Knuuttila, 1988). De ahí que Escoto haga esta disyunción modal incluso en la teología, distinguiendo entre teología necesaria y teología contingente:

... la teología contiene verdades no solo necesarias, sino también contingentes. Todas las verdades, en efecto, cuyo objeto es Dios, o la Trinidad o persona particular de la Trinidad en su referencia “*ad extra*” son contingentes, como Dios crea, el Hijo se encarna, y otras similares a estas. Por el contrario, todas las verdades que tratan de Dios, de la Trinidad o de persona determinada de la Trinidad son verdades teológicas, pues no pertenecen a ciencia natural alguna. Luego las primeras partes integrales de la teología son dos, a saber: las verdades necesarias y las verdades contingentes. (Duns Escoto, 1960, prólogo, 3, n. 150)

En cuanto a la moral, también impera la misma disyunción: los preceptos que se refieren a Dios son necesarios (la primera tabla de la ley mosaica), los preceptos que se refieren a los entes contingentes (la segunda tabla de la ley mosaica) son contingentes (cf. Duns Escoto, 1950, dist. 37, q. única, n. 6)<sup>2</sup>.

En realidad, todo el pensamiento escotista es disyuntivista, procediendo con un método de “división conceptual”, que por su rigurosidad univocista pareciera ser un antecedente tardomedieval del método analítico (“análisis” significa división).

### **Esencialismo metafísico**

Siguiendo a Avicena, Escoto considera que la esencia o rasgo de la esencia (una *ratio formalis*) puede considerarse en sí misma con independencia de si está en un ente existente y singular, o si está en el pensamiento como idea universal. El

.....  
 2 Duns Escoto, *Ordinatio (Quaestiones in librum III Sententiarum)* (Ordinatio, 1950, dist. 37, q. única, n. 6), “pero esto no es así en los preceptos de la segunda tabla, porque las razones de las cosas que allí se preceptúan o prohíben, no son principios prácticos simplemente necesarios, ni conclusiones simplemente necesarias. Pues en lo que allí se preceptúa no hay bondad necesaria para la bondad del último fin, que convierta al fin último; y en las cosas que allí se prohíben no hay malicia necesaria que aparte (o produzca aversión) al último fin”.



tercer estado de la esencia es la *ratio formalis* considerada de suyo y como indiferente a esos otros dos estados.

El esencialismo conducirá a Escoto a considerar que la esencia de un ente es anterior a su existencia. La esencia posible es un objeto posible y tal objeto posible puede existir o no existir. Solo en el caso de Dios, la esencia posible del ente infinito y omnipotente, al ser por sí mismo (*a se*), se sigue que, si es posible, entonces, necesariamente existe. En el plano del ente infinito, la posibilidad lógica implica la posibilidad real y la existencia real. Pero en el plano del ente finito no es así, por lo que la existencia es una determinación que le conviene contingentemente a la esencia posible. De esta manera, el ente finito primero será producido como ente posible en su “ser inteligible” (*esse intelligibile*) por el entendimiento divino y, en segundo lugar, será producido en su “ser existencial” (*esse existentiae*) por la voluntad divina. Son, como señala Werner, dos momentos no temporales sino de naturaleza, por los que el poder divino causa el ente posible en la existencia. Escoto desarrolla toda una teoría metafísica de los estados del ente posible, que mira a una conceptualización del proceso de actualización del ente por parte del poder creador (Werner, 1974). Se trata de una onto-teología del acto creador divino.

### **Nuevo sentido de la causalidad final**

Escoto interpreta también a su manera la teoría aristotélica de las cuatro causas, la modifica. En los primeros pasajes del *Tractatus de primo principio*,

... una de las tesis novedosas de Escoto es que el fin es causa solo “metafóricamente”, porque solo produce efectos en cuanto es amado por una causa eficiente: *finis movet metaphorice ut amatus, ideo efficiens efficit formam in materia* (1989, cap. II, n. 11 y ss.). El fin no causa nada, digamos, por sí mismo, sino solo en cuanto amado por el eficiente que es lo que induce la forma en la materia. (Miralbell, 2017)

Además, Escoto hace aquí otra aclaración importante:

Acerca del fin existe una falsa opinión; se considera como la causa final de un ente su operación última o el objeto de esta operación.[...] Esta opinión es falsa; la operación o

su objeto siguen a la existencia de lo “ordenado al fin”, y esta no depende esencialmente de la operación, ni de su objeto en cuanto tal. (1989, cap. II, n. 11 y ss.)

Por tanto, Escoto distingue entre la operación óptima de un ente (por ejemplo, el ser humano que es feliz, o el vuelo del águila) lo cual sería su fin, de la causa final de ese ente. La causa final en cuanto causa tiene que ser anterior a ese ente y a su plena o perfecta operación, cosa que no ocurre con la operación óptima y su objeto. La causa final de un ente, por tanto, no es su fin intrínseco, sino que es el fin amado o buscado por la causa eficiente al causarlo. Es el fin “para” el que ha sido causado el ente, aquel fin del que depende esencialmente lo “ordenado al fin” (finalizado) en su ser. Por tanto, la causa final es anterior y extrínseca a la naturaleza del ser que tiende a un fin.

Una segunda aclaración lógico-terminológica muy interesante es la siguiente: “el fin no es la causa final de la causa eficiente, sino del efecto. Por consiguiente, la afirmación de que el agente actúa por un fin no ha de entenderse de su fin (*non suum*), sino del fin del efecto (*sed sui effectus*)” (Duns Escoto, 1989, cap. II, n. 12). La causa eficiente y la finalidad que busca son también entendidas de forma extrínseca al ser que se ordena a tal fin.

La finalidad es entendida por Escoto no tanto como una teleología intrínseca y natural que tengan los entes, al modo de Aristóteles, sino como la finalidad que por libre voluntad el agente eficiente le pone a su efecto, y, en última instancia, la causa eficiente primera o Dios. La finalidad en Escoto es teológica más que teleológica. El fin del ser humano no será pues la felicidad producida por la “operación óptima”, porque el ser humano solo alcanza su fin cuando es aceptado por la voluntad de Dios en la bienaventuranza eterna, y ello ocurrirá solo si el ser humano cumple el fin y la función para la que Dios lo ha creado.

La causa eficiente, entonces, es la causa activa por antonomasia, a diferencia de Aristóteles, para quien la causa de las causas era la causa final. Además, la causa final es entendida aquí no como teleología intrínseca del ente, sino como la finalidad asignada a su efecto por la causa eficiente que lo produce, es decir, como la finalidad-motivo, como lo querido por la causa eficiente para causar su efecto.



### **Teoría de las operaciones inmanentes**

Su teoría de las operaciones inmanentes es compleja y distinta de la aristotélica. Para Aristóteles estas actividades, denominadas *praxis teleia*, se caracterizan por poseer el fin en sí mismas, a diferencia de la *poiesis* o la *kinesis*, que tienen un resultado o producto distinto de la acción. Pero en Escoto, la causa eficiente es la más importante, no la causa final que es solo el motivo de la primera. Por ello, lo determinante de las operaciones inmanentes es que son producidas o generadas por el sujeto en sí mismo, son autogeneradas y, a su vez, afectan al propio sujeto. Las operaciones inmanentes, para el Doctor sutil, son más bien cualidades que produce, genera o elicit a el sujeto, y que quedan en él como cualidades que recibe (cf. Duns Escoto, 1968, q. 13, n. 25). El sujeto aquí sería activo y pasivo a la vez, pero en distinto respecto, por lo que no hay contradicción. Activo en cuanto produce la acción inmanente, y pasivo en cuanto esta lo afecta o lo cualifica (cf. Hoeres, 1976). Para Escoto lo principal es la actividad eficiente del alma que genera, produce o elicit a sus operaciones inmanentes, las cuales no afectan ni modifican a un sujeto externo, como en la acción transitiva, sino a la propia facultad del sujeto como una cualidad perfeccionante o determinante de este. Esta operación inmanente está *in fieri*, es decir, solo cualifica al sujeto mientras está presente el objeto (Duns Escoto, 1968, q. 13, n. 27). En cambio, si esa cualidad queda de modo estable en la facultad, entonces es un hábito que capacita e inclina a actos similares.

### **Teoría de las relaciones**

Un principio metafísico fundamental del Oxoniense es que una relación es siempre un accidente, algo adventicio, y no puede ser subsistente por sí misma, sino que es constitutivamente un vínculo entre dos entes absolutos: el sujeto y el término de la relación (Duns Escoto, 1968, q. 13, n. 12). Esta tesis metafísica se dirige especialmente contra Tomás de Aquino, quien, en su especulación teológica, a la hora de tratar de acercarse metafísicamente al misterio de la Santísima Trinidad, había considerado que el Padre es paternidad, el Hijo es filiación y el Espíritu

Santo es expiración pura del Padre y del Hijo, de manera que las personas divinas constituyen “relaciones subsistentes”. Ello lo afirma Tomás principalmente, porque de otro modo tales relaciones se considerarían accidentales a Dios o a cada Persona divina, lo cual no era admisible, ya que por su identidad simplicísima no correspondía en Dios ninguna composición de sustancia y accidentes.

## La concepción escotista de la “persona”

El Doctor sutil, como todo pensador escolástico del siglo XIII, va a tener en cuenta la clásica definición de persona formulada por Boecio como “sustancia individual de naturaleza racional” (Boecio, 1979, p. 557), como un supuesto o sujeto (*suppositum*) singular de una naturaleza de carácter intelectual, espiritual (ya fuera humana, angélica o divina). Por tanto, este concepto se consideraba aplicable no solo en un contexto antropológico, sino también teológico; es decir, no solo a las personas humanas, sino también a las tres Personas Divinas del Dios Uno y Trino cristiano, y a los seres angélicos. Sin embargo, sobre esta base, las concepciones metafísicamente precisas de lo que es ser “persona” difieren bastante de unos a otros autores medievales, como en el caso de Ricardo de San Víctor o de Tomás de Aquino o de Duns Escoto, con énfasis bien particulares.

Siguiendo los principios expuestos, para Escoto la persona es una entidad absoluta y no es ni puede ser una mera relación. En un cierto pasaje, el Oxoniense, citando a San Agustín, señala:

En el libro VII De la Trinidad cap. 2 o 3 *de magnis* o 6 *de parvis* dice San Agustín: “Toda esencia que se dice relativa, dice alguna realidad fuera de la relación misma”; y en el cap. 3, al principio: “Si el Padre no es algo substancial en sí mismo, tampoco se le podrá atribuir relación alguna”. La esencia, pues –continúa Escoto–, es, en realidad, algo en sí y por sí, y no por relación a algo, y, en realidad, el Padre en cuanto Padre se dice relativamente, esto es, lo es por relación a algo o alguien; pero no son formalmente idénticas una entidad en sí y por sí y una entidad por relación a otro. (1960, I, dist. II, parte II, n. 409)

Una relación, para Escoto, es una realidad adventicia a un sujeto y a un término de esa relación, que tendrán que tener, entonces, cierta entidad absoluta y sustantiva. Las personas son sujetos absolutos que se relacionan, no pueden consistir



en relaciones subsistentes, como había sostenido Tomás de Aquino en el caso de las Personas divinas.

En segundo lugar, siguiendo en esto la tradición de Hugo de San Víctor, Duns Escoto enfatiza el carácter de la “incomunicabilidad” que es propio del ser persona. El atributo de la “incomunicabilidad” proviene de cierta reflexión teológica trinitaria, en el sentido de que el Padre comunica toda su naturaleza divina al Hijo, menos aquello peculiar y propio que lo hace ser la persona del Padre. El Hijo, a su vez, es uno e idéntico con el Padre en todo, menos en aquello único y peculiar que lo hace ser el Hijo. Y el Espíritu Santo recibe por expiración toda su naturaleza divina del Padre y el Hijo, salvo aquello único y singular que lo constituye en la Persona del Espíritu Santo.

Lo mismo ocurrirá con la persona humana o angélica creada. Su ser *esta* persona es un carácter único e irrepetible que no se puede comunicar a otro. Y no solo tiene ese carácter mediante la *haecceitas* o singularidad determinada, que posee todo ente como última formalidad entitativa, sino que además de la *haecceitas* –común a todo ente concreto–, tiene también una incomunicabilidad espiritual como persona (cf. Culleton, 2010). La persona es *esta persona* y no puede ser otra ni comunicarse a otra sin contradicción.

De ahí que Escoto señale que el ser persona tiene el carácter de ser una “última soledad” (*ultima solitudo*) (1950, III, dist. 2, q. 1, n. 17), una individualidad no común ni comunicable, que queda en su propio fondo absoluto e independiente (cf. Mercadillo y Fuentes, 2018). Este carácter de ser un ser independiente también es resaltado por Escoto en la persona: “para la personalidad se requiere la última soledad, o la negación de la dependencia actual o aptitudinal a otra persona de naturaleza diferente” (1950, III, dist I, q. 1, n. 4). La persona se caracteriza por su independencia respecto a toda otra persona, y esto está en consonancia con lo que analizaremos más adelante: el énfasis con que Escoto afirma la plena capacidad de autodeterminarse que tiene la voluntad libre, sin estar sujeta en ello a ningún poder natural o de otra persona.

## Las potencias del alma

El Oxoniense aplica su metodología de la distinción formal a todos los grandes temas de la metafísica. Así el ente es el mismo, aunque podamos distinguir “formalmente” entre su esencia y su existencia, su naturaleza universal y su supuesto singular, entre sus distintos aspectos o formalidades (de lo más genérico a lo más específico, por ejemplo, ser ente, ser vivo, ser sensitivo, ser racional, ser esta persona [*haecceitas*]), o entre sus propiedades trascendentales (ente, verdadero, bueno, bello, etc.). Lo mismo ocurre en el caso de Dios, que es uno e idéntico, aunque podamos hacer una “distinción formal” de sus atributos (bondad, omnipotencia, creador, sabiduría, etc.). Pues de la misma manera, el alma humana es una, aunque podamos hacer una distinción “formal” entre sus potencias operativas o facultades para diversos actos tanto sensitivos como intelectivos.

En las *Quaestiones subtilissimae super libros Metaphysicorum Aristotelis*, Escoto analiza los principales sentidos del término “potencia”: la potencia o posibilidad lógica, la potencia metafísica como modo del ente opuesto al ente en acto y, por último, la potencia como principio (1893a, lib. IX, qq. 1-15). La potencia como principio es la potencia de actualizar otro ente, de aquello por lo que otro es, es decir, la potencia causal. Pero no todas las causas son principios, según Escoto, sino solo la causa eficiente y la causa material, porque la causa formal nunca es anterior ni precede al compuesto, y además porque no es potencia sino acto. Lo mismo ocurre con la causa final que, como hemos visto antes, Escoto considera que es tan solo una causa metafórica, porque solo causa en cuanto motivo de una causa eficiente. Por tanto, la potencia como principio solo se aplica a la causa eficiente como principio activo, que es aquello por lo que el eficiente puede efectuar, y a la causa material, que es el principio pasivo correspondiente.

Esta distinción entre el principio activo (causa eficiente) y el principio pasivo (causa material) es una de las más importantes en la metafísica del Oxoniense, y también en su antropología. Esta dualidad es paralela a otra muy curiosa que establece entre la “acción del género Acción” y la “acción” en un sentido más general, impropio y derivado.



Cierta “acción” pertenece al género “Acción” y ésta es propiamente dicha “acción”, de la que se predica este nombre de modo inmediato; pero además hay una cierta acción actuada o producida (*actio acta vel producta*) que no pertenece al género “Acción”, como son el caso del entender y el querer; que son ciertas formas absolutas, y no pertenecientes al género “Acción”, sino que son algo actualizado o producido por los actos del intelecto y de la voluntad; los cuales pertenecen al género “Acción”. (Duns Escoto, 1983c, q. VII)

Escoto pone el ejemplo de la caridad cuya acción es latente en el alma y, por ello, se la denomina por su efecto que es el afecto (*dilectio*). Esta es la manera escolástica de pensar la actividad intrapsíquica, específicamente el entendimiento y la voluntad en el alma humana y en el seno de la Trinidad divina: hay una acción de fondo, una acción productiva interna que produce, emana o elicit actos de intelección y actos de amor o de querer, estos últimos son inmanentes, en el sentido de que “permanecen en” el alma, en el sujeto como cualidades que lo cualifican, pero la acción propiamente tal no son los pensamientos ni las voliciones, sino la actividad de fondo que “produce” o “elicit” los actos de intelección y los actos de volición.

Escoto distingue entre la operación inmanente misma y el acto por el que la potencia del alma la “produce”. Por otro lado, el Oxoniense considera que la operación inmanente, como acción producida, como efecto intrapsíquico, tiene que tener el carácter de ser una cierta “esencia absoluta”, aunque en ella se funde una relación (Duns Escoto, 1968, q. 13, nn. 8-15). Es decir, que lo generado en la mente por el principio cognoscitivo o volitivo es algo absoluto, aunque tenga una relación intencional o referencial a un objeto. Esto se sigue de lo que ya hemos visto anteriormente, a saber, que para Escoto algo no puede ser constitutivamente relativo, no puede ser un mero *esse intentionale*.

A esta acción de causar, producir, generar el acto inmanente, Escoto la llama “producción”. Y hay que tener en cuenta que no solo responde a su modo de comprender la actividad de la mente, sino también a su aplicación a la teología trinitaria con sus dos procesos productivos: la generación del “Verbo” y la expiración del “Espíritu Santo”. Es notable el constante uso que hace Escoto de la

palabra “producciones” para referirse a esos procesos en el seno de la divinidad en diversas obras, pero principalmente en la *Ordinatio*. Considero cuestionable que este término pueda usarse –sin depuración analógica– para procesos de índole espiritual, psíquica, pues tiende a asociarse más a procesos “poiéticos” que a acciones inmanentes. Pero más allá de esta cuestión terminológica, aquí hay otra transformación de la antropología aristotélica, que no queremos dejar pasar por alto, y cuyas consecuencias en la filosofía moderna y contemporánea, muy centrada con frecuencia en la producción ya sea económica, ya sea simbólico-hermenéutica, pueden haber sido mayores a las advertidas comúnmente (Baudrillard, 2019; Polo, 1984).

Quizás Escoto intuyó en profundidad la dimensión activa del alma, del “yo” en profundidad, más allá del pensar objetivo y el querer intencional, pero temo que al interpretar esa actividad pura del alma con su nueva visión de la causa eficiente y su desvalorización de la teleología o finalidad intrínseca del acto inmanente, la interpretó como “producción”, diversos modos de producción de actos, y eso lo condujo al olvido del sentido genuino del “acto inmanente” como actividad que alcanza el fin en sí misma, y aunque seguirá hablando de actos inmanentes, el significado es diferente. El olvido moderno de la *praxis teleia* y su reemplazo por el producir, el hacer, el pensar y el querer como “un mero hacer” (*ein blosses Thun*) –según el decir de Kant– parece tener en Escoto un claro antecedente. El hombre moderno, como analizaremos con más detalle en el último epígrafe, ha olvidado de la plenitud del vivir en sí mismo –como actividad inmanente genuina– y se vuelca en el hacer, en el hacerse a sí mismo, en la productividad material o simbólica, en la productividad física o intelectual<sup>3</sup>.

Este nuevo concepto de “producción” tiene gran centralidad en el pensamiento escotista en general, pero también por el hecho de que le va a permitir explicar cómo el intelecto y la voluntad se distinguen por el “modo de producción” de sus

.....  
 3 Quizás este sentido de la praxis como distinta de la *poiesis* productiva no se recupera en la filosofía moderna y contemporánea hasta el siglo XX, con la teoría de los “juegos del lenguaje” como formas de vida en el Wittgenstein de las *Investigaciones filosóficas*, o con la acción comunicativa de Habermas, o tal vez con el “intercambio simbólico” de Baudrillard.



actos, que es quizás la distinción más importante de toda la filosofía y teología escotista, como veremos.

En sus *Cuestiones sobre la Metafísica de Aristóteles*, el Oxoniense expone los diversos tipos de potencia activa (Duns Escoto, 1893a, lib. IX, q. 5, pp. 569 y ss.), que sucintamente son:

a) Potencias activas o potencias factivas. Las primeras son, como indicamos, potencias de acciones inmanentes, es decir, de actos que permanecen en el sujeto y que no implican una transmutación de un ente exterior. En las potencias factivas, en cambio, el acto es algo que por naturaleza afecta o muta la materia de un ente exterior.

b) Potencias unívocas o potencias equívocas. La potencia unívoca es aquella en que la forma del principio activo y la forma generada por su acción son de la misma razón formal, por ejemplo, un caballo engendra caballos. En cambio, una potencia es equívoca cuando la forma del principio activo es distinta de la forma de lo generado, por ejemplo, un granjero cría caballos. En este caso, señala Escoto, es necesario que el fundamento sea más perfecto que el término, porque de otro modo el efecto excedería al eficiente en perfección, lo cual no es posible.

c) Potencias racionales o potencias irracionales. Esta distinción proviene de Aristóteles, y consiste en la diferencia entre potencias abiertas por la deliberación a los opuestos (*potentia rationalis, dynamis katha logos*) –el intelecto práctico– y potencias naturales que están determinadas *ad unum* (*potentia naturalis, dynamis katha physis*). Duns Escoto, como veremos a continuación, corrige o reinterpreta esta distinción para sostener que propia y primariamente la potencia racional es la voluntad y no el intelecto, y que el intelecto es más bien un caso de potencia natural.

## La concepción escotista de la voluntad y la libertad

El sentido último de la metafísica escotista de la voluntad es afirmar que el carácter libre del acto voluntario se debe a que la voluntad es la única potencia que

puede autodeterminarse contingentemente a obrar, y que tal contingencia de su acto, lejos de ser una imperfección frente a lo necesario de la naturaleza –como tendían a pensar los filósofos aristotélicos y averroístas–, era una perfección pura de la voluntad divina y también lo es en el espíritu humano. Para ello, Duns Escoto procede a introducir una corrección o modificación a la teoría aristotélica de la distinción entre potencias activas naturales (*dynamis kata physin*) y potencias activas racionales (*dynamis kata logos*) (1893a, IX, q. 15). Para Aristóteles esta distinción consistía en diferenciar entre las potencias naturales y la potencia racional. Las primeras están determinadas *ad unum* y no están abiertas simultáneamente a los opuestos, mientras que la potencia racional –que para Aristóteles era el entendimiento o la razón práctica en cuanto dirige el obrar– no está determinada *ad unum*, y, por tanto, está abierta a las alternativas opuestas simultáneamente antes de determinar la acción libre.

Escoto considera que esta distinción aristotélica es muy importante, pero va a proceder a transformarla, pues el planteamiento de Aristóteles le parece que no distingue con suficiente nitidez el intelecto de la voluntad. En consecuencia, Escoto propone otro modo de establecer esa diferencia, consistente en distinguir entre las potencias naturales (entre las cuales está el intelecto) y la única potencia que es verdaderamente libre: la voluntad.

La distinción viene no tanto del tipo de acto que cada potencia elicit o produce (un acto de intelección y un acto de volición respectivamente), sino principalmente del modo como cada uno de estos dos tipos de potencia produce o elicit su acto.

En general, la elicitación de la operación propia puede ser de dos modos. O bien la potencia de suyo (*ex se*) está determinada a la acción, de tal modo que en lo que es de suyo no puede no actuar cuando no es impedida por algo extrínseco; o bien no está de suyo (*ex se*) determinada a actuar, sino que puede realizar un determinado acto, o el acto opuesto, puede actuar o no actuar. La primera potencia se denomina generalmente “naturaleza”, la segunda “voluntad”. (Duns Escoto, 1893a, libro IX, q. XV)

La voluntad libre –para el Oxoniense– se caracteriza por estar indeterminada respecto a la producción de su acto, pero no con la indeterminación propia de la



materia prima, la cual es por carencia de forma e imperfección, sino que en este caso es una indeterminación por sobreabundancia, por disponer al mismo tiempo de varias posibilidades de acción, lo cual es una perfección. En el caso humano tal indeterminación es solo en cierto modo ilimitada, en el caso de la voluntad divina es absolutamente ilimitada. Y así como la indeterminación pasiva de la materia solo puede ser determinada por un agente externo, la indeterminación activa de la voluntad puede autodeterminarse (*potest se determinare*).

Esta perfección es exclusiva de la voluntad, no pertenece al intelecto, pues para Escoto la intelección y todo acto de conocimiento es fruto de la concausalidad del agente cognoscente y la presencia del “objeto”, por lo que no es totalmente activo, sino activo-pasivo. Para conocer algo, ciertamente el agente tiene que aplicar las facultades de conocimiento a ello, pero lo que se me presenta como objeto no depende de mí. Cuando el entendimiento considera una proposición con frecuencia no es libre para asentir o no asentir a ella, sino que está determinado necesariamente por el conocimiento de lo que es verdadero o falso. Por eso Duns Escoto concluye paradójicamente que el entendimiento en su propio acto cae bajo el concepto de potencia natural y no racional (*intellectus cadit sub natura*):

... “ser racional” no le conviene al intelecto respecto a su acto propio, ni tampoco en cuanto concurre al acto de una potencia inferior –si nos referimos específicamente (*praecise*) al acto del intelecto–. En ambos sentidos el intelecto es un caso de potencia natural. Pero en cuanto el acto propio del intelecto está presupuesto o en la base (*subest*) a los actos de la voluntad, entonces cae bajo el otro miembro de la disyunción (entre potencias naturales y potencias racionales), es decir, en cuanto está en la base de los actos de la voluntad, el entendimiento es potencia racional. (Duns Escoto, 1893a, IX, q. 15, n.6)

Ciertamente, Aristóteles no estableció una distinción evidente entre el entendimiento y la voluntad, y no tuvo una noción clara de la voluntad como perfección pura del alma. Sin embargo, Tomás de Aquino no había considerado necesario transformar la teoría aristotélica de la voluntad, sino que se abocó a complementarla. En primer lugar, Tomás de Aquino va a considerar que la condición de ser racional y la libertad son inseparables, de modo que todo ser intelectivo

está necesariamente dotado de libertad, porque “donde hay inteligencia, allí hay libertad” (*ubicumque est intellectus, est liberum arbitrium*) (S. Th., I, q. 9, a. 3). De manera que él da por sobreentendido que cuando Aristóteles habla de Dios como Inteligencia que se entiende a sí misma y cuando habla del hombre como un ser dotado de inteligencia y razón, está ahí implícita la libertad en ambos.

Hay una discrepancia importante entre Tomás de Aquino y Duns Escoto en la cuestión de la libertad de la voluntad. Para Tomás de Aquino, la libertad no es tanto una propiedad de la voluntad, sino de la persona como sujeto subsistente dotado de intelecto y voluntad. Y a esta libertad, que no es propiedad de la voluntad sino de la persona, que en Tomás de Aquino no son lo mismo, contribuyen tanto la voluntad como el intelecto. La voluntad contribuye sí, con su “libre albedrío” o espontaneidad o autodeterminación para elegir, pero también contribuye el intelecto que, al entender la esencia y el ser de los entes, “abre” a la verdad de todo lo que es, a lo bueno en universal. Esta apertura, esta aprehensión universal, o mejor, trascendental, de realidad y de todo lo bueno y deseable que hay en ella, es condición de posibilidad para el ejercicio del libre albedrío, tanto como lo es la autodeterminación espontánea de la voluntad. A esa apertura a lo real que brinda la inteligencia para fundamentar la libertad, es a lo que llaman los tomistas “libertad trascendental”, para distinguirla del “libre albedrío”, que involucra ya el ejercicio concreto de la voluntad (*cf.* Millán-Puelles, 2009, pp. 96-97).

Además, Tomás de Aquino también trató de enmendar en lo necesario el déficit de Aristóteles en el estudio de la voluntad, y la considera una facultad espiritual tan perfecta como el intelecto, ya que es un atributo divino. Por otro lado, completa a Aristóteles, aprovechando algunas aportaciones de fuentes no aristotélicas, como en la distinción de San Juan Damasceno entre *telesis* y *boulesis*. Tomás de Aquino las denominará *voluntas ut natura* y *voluntas ut ratio* (*cf.* Alvira, 1985).

Escoto va a rechazar esta distinción tomista. Para él, obviamente, una “voluntad como naturaleza” es como un círculo cuadrado, o un hierro de madera. Analicemos esta distinción brevemente.



Para Tomás de Aquino, la *voluntas ut natura* es la inclinación natural e inherente a la voluntad de amar y querer lo que el intelecto presenta como bueno, el bien. La *voluntas ut natura* es el apetito racional en cuanto que es una inclinación natural a querer el bien y la felicidad, y a evitar el mal y el sufrimiento. Ahí no hay decisión, el hombre ama lo que se le muestra como bueno y quiere ser feliz necesariamente, los bienaventurados en la Gloria aman a Dios necesariamente, etc. Tomás de Aquino sería, pues, compatibilista, pues para él el acto libre puede ser compatible con una inclinación natural necesaria. Duns Escoto, en cambio, sería en esto incompatibilista. Para él una acción libre no puede ser una acción necesaria ni natural.

A diferencia de la *voluntas ut natura*, en Tomás de Aquino, la *voluntas ut ratio* “es el ejercicio deliberativo de la voluntad que determina y concreta en actos y en decisiones esa *voluntas ut natura* originaria. La *voluntas ut ratio* es la voluntad que razona y delibera” (Miralbell, 1991, p. 209). La deliberación solo se da respecto de las acciones, los medios y quizás los fines intermedios que se han de elegir para alcanzar el fin último, el bien y la felicidad a la que se aspira naturalmente y sin elección. ¿Y qué pasa cuando alguien quiere el mal? Para Tomás de Aquino, hasta el mayor de los malvados quiere un mal porque se le ofrece bajo el aspecto o razón de bien, de alguna manera. El ser humano hace el mal por ignorancia o por mala disposición de la voluntad, pero en cualquier caso no quiere ni puede querer el mal en cuanto mal, porque eso sería contrario a la inclinación fundamental de la *voluntas ut natura*. Además, hay una razón metafísica que sería que el mal en cuanto mal es lo mismo que el no-ser en cuanto no-ser, es decir, no es nada, porque en la metafísica trascendental tomista todo lo que es, es bueno; no solo porque la voluntad divina lo quiere, sino porque metafísicamente tiene una bondad o valor inherente a su mismo ser. De ahí que en el tomismo haya un cierto optimismo antropológico y una confianza en la conciencia moral natural del ser humano. A mí entender hay en todo esto una doble pérdida en el escotismo: por un lado, la pérdida de esta relativa positividad antropológica y confianza en la conciencia moral natural del hombre en orden a un pesimismo antropológico, pero por otro, se pierde también la relevancia del orden trascendental como distinto del orden

categorial, orden trascendental que queda relegado a un conjunto de conceptos genéricos máximamente generales (ente, verdadero, bueno, uno, etc.), donde la tesis clásica de que todo lo que es tiene algún grado de “bondad” en cuanto es, parece desdibujarse.

Pero volviendo a la cuestión de la voluntad como poder de autodeterminación, observamos el hecho curioso de que el Doctor sutil, a pesar de todo el esfuerzo que ha puesto en distinguir tan radicalmente la potencia natural de la potencia libre, también acepta que en la voluntad hay ciertas inclinaciones naturales, pero estas solo “inclinan” a la voluntad, sin impedir el libre albedrío de su autodeterminación. De hecho, para Escoto, la voluntad no tiene solo una inclinación natural, sino dos, o esa inclinación natural tiene dos direcciones. El afecto o afición a lo cómodo (*affectio commodi*) y el afecto o afición a la justicia o rectitud (*affectio iustitiae*) (1950, II, dist. 6, q. 2, n. 55). En esto Escoto recoge un tópico del agustinismo que ya había sido formulado por san Anselmo: la voluntad tiene una inclinación natural a aquellos bienes que resultan deleitables y ventajosos para el individuo, pero también tiene una natural inclinación a moderar esas inclinaciones iniciales en orden a actuar con rectitud (*rectitudo*), con justicia, de acuerdo con el deber (cf. Gutiérrez del Alamo, 2016). La primera inclinación (*affectio commodi*) es más bien egoísta, porque inclina a lo placentero y lo útil, lo ventajoso para el individuo que quiere, se busca el bien-para-mí, se trata de un amor de concupiscencia (cf. Duns Escoto, 1950, III, d. 17, q. única, n. 15-18). La segunda inclinación (*affectio iustitiae*), en cambio, es más bien altruista, porque inclina a lo noble, a lo justo y a apreciar lo que es bueno-en-sí, por lo que lleva al amor de amistad, es decir, a la caridad con los otros y principalmente al amor de amistad con Dios, el bien supremo, objeto último de la praxis perfecta: el amor a Dios (II, dist. 34-37, qq. 1-5, n. 172).

Aclaremos que, aunque el Oxoniense utiliza el término *affectio*, no parece tratarse aquí de emociones ni sentimientos. Las emociones y los sentimientos están relacionados con la naturaleza sensible del ser humano y sus apetitos e inclinaciones, que dependen de los sentidos externos e internos y sus objetos propios. Más bien



Escoto está hablando aquí de inclinaciones naturales de la voluntad como potencia espiritual consiguiente al conocimiento intelectual.

El problema que se plantea aquí será: ¿cómo conoce el hombre en qué consiste la rectitud y cuál es su deber? Escoto sigue usando la expresión aristotélica de *recta ratio* para referirse a aquello a lo cual la voluntad debe conformarse para ser justa y recta. Pero ya ha señalado que la potencia racional no es tanto el intelecto como la voluntad misma, por lo que no tiene mucho sentido que diga que la rectitud de la voluntad le viene dada a esta por su conformidad con los dictados del intelecto. ¿Qué se conforma a qué? La praxis al conocimiento práctico o el conocimiento práctico a la praxis. Pudiera haber aquí un círculo vicioso. Según Gutiérrez del Alamo no habría tal círculo vicioso, porque en el Doctor sutil la propia voluntad tendría una capacidad de comparación y evaluación, guiada por la *affectio iustitiae*, que le daría un conocimiento de connaturalidad sobre lo recto y lo justo y, por otro lado, tendría la posibilidad de acceder por medio de la recta razón, debidamente ilustrada por la teología, al conocimiento de los preceptos y prohibiciones dispuestos contingentemente por Dios (cf. Gutiérrez del Alamo, 2016, pp. 249 y ss.). La recta razón y la *affectio iustitiae* determinarían la rectitud, entendida sobre todo como la obediencia o conformación de la voluntad humana a la divina. Aquí observamos también en el escotismo un cierto teologismo moral que eclipsa la capacidad *natural* de la conciencia humana para reconocer el bien moral y lo justo, y para seguirlo guiada por el entendimiento práctico, y ello debido –como veremos– a su modo de acentuar que la mayor parte de los preceptos divinos son contingentes.

La razón conoce los preceptos morales que son necesarios, pero estos solo son los que se refieren al ser necesario, Dios: reconocer un único Dios, venerarlo y honrar su nombre, los primeros mandamientos del decálogo. En cambio, la segunda tabla del decálogo, relativa a los entes creados y contingentes contiene preceptos que también son meramente contingentes (cf. Escoto, 1950, dist. 37, q. única, n. 6). Aquí tenemos una aplicación del disyuntivismo modal a la filosofía moral. Ahora bien, ¿cómo conoce la razón humana los demás preceptos a los cuales conformar

su praxis? La respuesta de Escoto será obviamente que, dado que tales preceptos divinos *ad extra* son contingentes y bien podrían ser distintos o incluso contrarios a lo que son, solo pueden ser conocidos por el hombre a través de la fe en la Revelación divina, por medio de la teología. Gutiérrez del Alamo lo indica así: “según las premisas morales del Doctor Sutil, la Revelación, como manifestación positiva de los preceptos instituidos por la voluntad divina, es necesaria para el conocimiento de la ley moral por parte del hombre” (2016, p. 303). Duns Escoto desvaloriza la “sindéresis” o el principio de la voluntad como naturaleza de “hacer el bien y evitar el mal”, así como el deseo natural de felicidad como guía teleológica natural de la voluntad y la conciencia moral humana, que para Tomás de Aquino –siguiendo a Aristóteles– constituye una orientación de la voluntad humana en el conocimiento de la ley moral natural. Para el Oxoniense esto no es así porque muchos preceptos de la ley moral son contingentes. Gutiérrez del Alamo sostiene que:

Escoto admite la existencia de preceptos o de prohibiciones cuya única razón de ser es la libre volición divina, pero de suyo, ni permiten ni impiden la consecución del fin último. El único motivo por el que deban ser obedecidos estos preceptos es que han sido establecidos por Dios: no hay ninguna otra razón fundada en la naturaleza que permita deducir esos preceptos. (p. 302)

Por otra parte, para Escoto –y este es otro punto de discrepancia con Tomás de Aquino–, el hombre no solo es libre respecto a los medios, sino también respecto al fin.

La necesidad natural no es consistente con la libertad. Lo que pruebo: porque la naturaleza y la voluntad son principios activos que tienen modos opuestos de principiar, [...] pero la voluntad quiere el fin libremente, por lo tanto, no puede querer el fin por necesidad natural, ni por consiguiente de ningún modo necesario. (1950, I, dist.1 par. 2, q. 2, n. 80)

En Escoto, el ser humano delibera y elige no solo respecto a las acciones, los medios y los fines intermedios, sino también respecto a aquello que busca y quiere como fin último. De ahí que pueda ocurrir que tome los medios como fines y los



fines como medios; que pueda alterar el orden de los bienes, usando lo que debe ser gozado y gozando lo que debe ser utilizado, como había señalado san Agustín.

Estas diferencias entre Tomás de Aquino y Duns Escoto en esta cuestión también afectan notablemente a sus respectivas filosofías de la ley y del derecho. Para Tomás de Aquino, toda ley –tanto moral como civil– es esencialmente una ordenación de la razón, del intelecto, y está orientada teleológicamente al bien común, y la define como “la ordenación de la razón, dirigida al bien común, promulgada por aquel que tiene el gobierno de la comunidad”, porque debe ser una expresión de la ley eterna, es decir, de las disposiciones y los ordenamientos con que la divina sabiduría e inteligencia gobierna y ordena toda la creación, la vida humana y todo lo que acontece. También debe ser una expresión de bondad y de justicia, no solo porque son atributos divinos, sino porque la bondad es una propiedad trascendental de todo lo que es, por lo que ninguna ley puede ordenar un mal, sin dejar de ser ley y convertirse en iniquidad (De Aquino, 2001, I, 2, q. 90, a 2, ad 3).

En cambio, para el Oxoniense la ley es una ordenación de la voluntad divina, no tanto de su inteligencia: “algunas leyes generales rectas que dictan lo que es recto en lo que se debe hacer son prefijadas por la voluntad divina, y no por el intelecto divino en cuanto precede al acto de la voluntad divina [...]; porque no hay en esas leyes ninguna necesidad en sus términos” (Duns Escoto, 1950, I, dist. 44, q. 1, n.1). En lo que se refiere a Dios mismo, esa ordenación es necesaria, pero en lo que se refiere a cualquier otro ente contingente, la ordenación es contingente.

Por otra parte, Escoto distingue entre la “potencia absoluta”, que puede hacer todo aquello que no incluye contradicción, y la “potencia ordenada”, que es aquella que actúa conforme a las leyes predeterminadas por la divina sabiduría (o más bien, la divina voluntad) (1950, II, dist. 7, q. única, nn. 52-53). También el hombre puede actuar según potencia ordenada (según la recta razón de las leyes establecidas) o potencia absoluta, es decir, en contra o al margen de las leyes establecidas (cf. Gutiérrez del Alamo, 2016, pp. 294-297). La diferencia es que cuando el ser humano obra “de potencia absoluta” lo hace desordenadamente y falta a la rectitud y a la justicia. En cambio, Dios, al tener bajo su potestad

la ley misma, puede obrar “de potencia absoluta” en contra o al margen de sus leyes establecidas, y ordenar algo distinto de lo que la ley recta dicta, y en tal caso su actuar no será desordenado (Duns Escoto, 1950, II, dist. 7, q. única, nn. 52-53), sino que estará perfectamente ordenado al nuevo orden establecido por él mismo, dueño y señor de todo orden y ley. Ahí aparece ya esa noción tan absolutista de la potencia absoluta de Dios, que es un concepto clave del voluntarismo de Duns Escoto y que –como veremos– va a influir en la filosofía política de Juan Bodino –que era escotista– que transfiere ese concepto absolutista a la idea de la “soberanía” del Estado. Y Hobbes tomó de Bodino ese concepto absolutista de soberanía para configurar su concepción del Estado en su *Leviatán*.

## **Nueva noción de *praxis* y superioridad del conocimiento práctico**

En consonancia con lo visto hasta aquí, Escoto hace una reinterpretación correctiva del concepto aristotélico de *praxis* y de “conocimiento práctico”. He analizado este giro pormenorizadamente en escritos anteriores (Miralbell, 1991, pp. 197-235), por lo que haré aquí una exposición sintética.

En la quinta parte del Prólogo de la *Ordinatio*, Escoto se pregunta si la teología es ciencia especulativa o práctica, a lo cual va a responder que es práctica, pero para ello comenzará por definir qué entiende por *praxis* y “conocimiento práctico”, y establece de nuevo una posición claramente diversa e incluso inversa con respecto a Aristóteles. Las tesis principales que sostiene Escoto en dicho pasaje son:

a) Con respecto a lo que es *praxis*, Escoto comienza definiéndola como: “el acto de una potencia distinta del intelecto, que es por naturaleza posterior (consiguiente) al acto de intelección y cuya rectitud depende por naturaleza de que sea elicitado en conformidad con la recta intelección” (1950, prólogo, 5, q. 2, n. 228).

Esta definición, obviamente, apunta al acto de voluntad, o bien, a todo acto o acción voluntaria o imperada por la voluntad, porque solo tal acto o acción es, por una parte, distinto al acto del entendimiento, es consiguiente al mismo y debe ser conforme a la recta razón para ser correcto. Es una nueva concepción de



la *praxis*, una resignificación o redefinición de esta en el sentido de “acto humano” (no simplemente “del hombre” como los actos vegetativos o sensitivos que pueden ser anteriores al acto de intelección), es decir, se trata del “acto moral”.

Es importante resaltar cómo esto supone un giro hermenéutico importante respecto a la filosofía anterior. He analizado esto en otros textos por lo que me limitaré aquí a destacar lo más relevante:

En el capítulo VI del libro IX de la Metafísica, Aristóteles distingue entre *kinesis* (movimiento, acción imperfecta) –adelgazar, aprender, caminar, edificar una casa, etc.– y *praxis teleia* (movimiento o acción perfecta) –ver, pensar, convivir, vivir bien, ser feliz, entender.<sup>4</sup> La *kinesis* se caracterizaba por tener término (*peras*) pero no fin (*telos*), porque mientras se da el movimiento kinético no se posee el fin, y cuando se alcanza, cesa el movimiento kinético. En cambio, la *praxis teleia* posee el fin (*telos*) en su propio acto, y la posesión del fin no implica su terminación (*peras*). La *praxis* conjuga simultáneamente el presente y el pretérito perfecto (uno ve y ha visto, entiende y ha entendido, uno vive bien y al mismo tiempo ha vivido bien, es feliz y ha sido feliz, etc.) (Aristóteles, 1994, IX, 6, 1048b). [...] En la Metafísica aristotélica, la *praxis* se asimila a veces a la *energeia* y a *ergon*, al acto o a la operación propia y perfecta de algo, conforme a su fin, y lo mismo ocurre en los escritos biológicos de Aristóteles, donde la *praxis* indica la acción de un viviente en cuanto tiene de modo inmanente su finalidad en sí mismo, es decir, en cuanto tal acción es el *ergon* propio y cumple el fin propio del viviente. Por tanto, para Aristóteles, la nutrición, el crecimiento, la generación, la automoción local de un viviente, la percepción, etc., son actos o movimientos perfectos, son *praxis*. (Miralbell, 1991, pp. 226-227)

Leonardo Polo llega a decir que la *praxis* “tiene como ámbito propio el mundo de lo vivo” (cf. 1993, I, 201 ss.). Pero todo esto presupone que tenemos una finalidad natural, y que la podemos lograr realizando bien las actividades que nos son propias, y esto es lo que parece que Duns Escoto rechaza, y por eso hace esta reinterpretación hermenéutica de la *praxis*. El hombre no logra su fin último simplemente con su actividad natural perfecta, sino que necesita de la gracia y del conocimiento sobrenatural para alcanzar su bienaventuranza. Y esta se logra, no por actividades que tienen el fin en sí mismas, sino por el amor a Dios, por la

4 Podríamos añadir: compartir, amar, conversar, crear, jugar, y toda actividad que tenga el fin y el sentido en sí misma y no solo un sentido utilitario en función de un resultado o producto (*poiesis*).

rectitud moral, por la libre conformidad a la voluntad de Dios, a lo recto y a lo justo, contingentemente determinado por él.

La *praxis*, para Escoto, es el acto de autodeterminación de la voluntad, el querer, el amar en cuanto es conforme a la recta razón y a la afección a la rectitud, que comporta un conocimiento de las disposiciones y los preceptos de Dios. Esto constituye una cierta transformación del concepto aristotélico, en un sentido voluntarista y moral, pero de una moral extrínseca, que no es la expresión de la plena realización del potencial de la persona humana, sino un cumplimiento de deberes y disposiciones establecidos contingentemente por Dios para “ser aceptado” en la bienaventuranza, en términos de una moral voluntarista. Tomás Alvira explica al respecto:

... el extrinsecismo en el modo de entender la moral, como consecuencia del olvido de la *voluntas ut natura* resulta evidente en la posición escotista [...] Las cosas son buenas o malas solo porque Dios así lo ha dispuesto, pero lo ha dispuesto, no otorgando una bondad o malicia a la misma naturaleza de las cosas, sino, simplemente, haciendo al hombre conocedor de sus decretos, decretos que, salvo en el caso del precepto de amar a Dios, bien podrían ser sustituidos por sus contrarios. (1985, p. 140)

De todo ello, Escoto deducirá que el conocimiento práctico es más perfecto que el especulativo, porque conoce el fin último y los medios que conducen a él, y que la teología es la máxima expresión de ese conocimiento práctico que permite alcanzar el fin.

b) Con respecto a lo que es el conocimiento práctico, Escoto lo caracteriza como aquel conocimiento que se ordena o relaciona con la *praxis* o acto voluntario. Y dicha relación, según el Oxoniense, tiene dos aspectos:

b.1) Es anterior a la *praxis*, porque el cognoscente gracias a tal conocimiento tiene dominio sobre su acto voluntario, lo cual lo hace libre y justamente voluntario.

b.2) Es aquello con lo que se conforma la *praxis*, es decir, que el conocimiento práctico dirige y regula la *praxis*. El conocimiento práctico “conforma” la *praxis*, la acción voluntaria, en el sentido de que la dirige y la regula, le confiere reglas para que tal acción práctica sea recta.



A continuación, Escoto se pregunta si el conocimiento práctico se ordena a la praxis como a su fin. Y su respuesta va a ser que no, que lo que se ordena a fines es la voluntad (ya que el fin es lo que mueve en cuanto “amado”, en cuanto “motivo”), de manera que el conocimiento práctico en tanto que conocimiento no se ordena a un fin, sino a un objeto, y ese objeto es la praxis. El conocimiento práctico es conocimiento de la praxis recta.

Escoto aquí hace una observación en el sentido de que es diferente si se trata del conocimiento práctico divino o el humano.

En Dios, entre la intelección y la volición no cabe prioridad natural, al modo de lo conformante y lo conformado, o de lo dirigente respecto de lo dirigido. [...] En efecto, la voluntad divina, al tender, sea libre, o sea naturalmente, a su primer objeto, no se halla como si fuera indiferente respecto de la rectitud o como si, de algún modo, la alcanzara de otra potencia que la tuviera. Y tanto es así que semejante conocimiento determinado de la rectitud no es necesariamente anterior a la volición como si la volición requiriese tal prioridad para producirse rectamente, sino que solo preexige la demostración del objeto. (Duns Escoto, 1950, I, prólogo, 5, q. 2, n. 330)

Este abstruso texto, a fin de cuentas, lo que quiere decir es que en el caso de Dios su acto de voluntad o voluntario se determina a sí mismo a ser recto, no es una rectitud que le venga de conformarse a un conocimiento práctico previo, sino que en él, el conocimiento práctico conformante y la voluntad conforme son uno y lo mismo... su acto de voluntad es conforme a sí mismo y no debe conformarse a nada más que a sí mismo. Su propia voluntad determina inmediatamente la rectitud de su praxis.

Con respecto al conocimiento práctico humano también hace una puntualización notable, y es que el saber práctico no se dice tal por relación a un fin, sino a un objeto y sugiere que la “circunstancia del fin” no es lo fundamental para la rectitud de una praxis sino el objeto. Por ejemplo, “amar a Dios” es bueno no por el fin, sino por el objeto amado, y el saber práctico será entonces conocer dicho objeto (Duns Escoto, 1950, I, prólogo, 5, q. 2, n. 362). Llama la atención la relativización que hace Escoto de la “circunstancia del fin” en un acto moral,

la cual es paralela a la relativización metafísica que vimos que hacía de la causa final como meramente “metafórica”.

A continuación, Escoto se plantea la cuestión de si el saber práctico es de rango superior o inferior al saber especulativo, y en su respuesta vuelve a entrar en controversia con Aristóteles:

Según el Filósofo –señala Escoto– es más perfecto lo que se ordena a lo más noble, luego la nobleza de las ciencias consiste en ordenarse al acto más noble. Pero el Filósofo no admite que haya alguna ciencia que sea conforme a la praxis de la voluntad acerca del fin, porque no piensa que la voluntad respectiva al fin ejerza ninguna praxis, sino que sólo ejerce respecto al fin último una suerte de moción natural simple; por eso, no admite ninguna ciencia que pudiese ser más noble que las ciencias especulativas, debido a su mayor conformidad al fin. Sin embargo, de haber admitido que hay praxis acerca del fin, es manifiesto que no hubiera negado que la ciencia práctica respecto a ese fin sería superior a la ciencia especulativa sobre el mismo [...] A diferencia de Aristóteles, nosotros sostenemos que hay verdadera praxis acerca del fin, y que el conocimiento práctico de suyo está naturalmente ordenado a ser conforme a tal praxis, y por lo tanto, que el conocimiento práctico acerca del fin es más noble que todo conocimiento especulativo. (Duns Escoto, 1950, I, prólogo, 5, q. 2, n. 353)

De todo ello Escoto concluye que, si Aristóteles hubiera admitido que hay *praxis* acerca del fin, entonces no hubiera negado que la ciencia práctica respectiva a ese fin sería superior a la ciencia especulativa acerca del mismo. Pero, a diferencia de Aristóteles, Escoto sí que admite que hay verdadera *praxis* acerca del fin; y que el conocimiento práctico, de suyo, está naturalmente ordenado a ser conforme a tal *praxis*; y que, por tanto, el conocimiento práctico del fin es más noble que todo conocimiento especulativo acerca del mismo (1950, prólogo, 5, qq. 1-2).

Se le podría objetar al Doctor sutil que Aristóteles sí considera que hay una ciencia práctica acerca del fin último de la vida humana, y de las acciones y virtudes que conducen a él, como es la ética. Pero aquí hay que tener en cuenta lo señalado anteriormente por Escoto, de que el fin no es la operación última, ni un estado de felicidad, ni siquiera es el fin inmanente del agente mismo, sino que es la causa final, es decir, el fin que le pone al hombre la causa eficiente creadora de Dios,



aquel fin para el cual ha sido creado. De ese fin, Aristóteles ni siquiera habló, porque no lo conocía –señala Escoto–.

En efecto, en los argumentos de Escoto contra los filósofos, en el Prólogo de la *Ordinatio*, el primero es un argumento *ad hominem* contra Aristóteles. En él sostiene que

... todo agente que obra desde una capacidad de conocer, necesariamente ha de tener un conocimiento distinto y claro de su fin. Pero el hombre no puede conocer por sus fuerzas naturales con claridad y distinción su propio fin. Esto se pone de manifiesto por el Filósofo (Aristóteles), que mostró muchas vacilaciones, e incluso se equivocó en sus averiguaciones acerca de cuál es el fin último del hombre en la *Ética a Nicómaco*.

Además, para saber cuál es el fin de un ser natural, debemos partir siempre de la observación de sus acciones, pero *pro statu isto* (es decir, en el estado actual del hombre pecador) no tenemos conocimiento de acciones que muestren que el fin adecuado a nuestra naturaleza consista en la visión contemplativa de Dios, o algo sobrenatural como eso, por lo tanto necesariamente el hombre ha de tener un conocimiento sobrenatural de su propio fin para obrar en orden a ese fin. (Duns Escoto, 1950, I, prólogo, parte I, q. única, n. 13)

Estas argumentaciones ponen de manifiesto que la estrategia apologética de Escoto va por la línea que seguirá Kant en la Modernidad, de “poner límites a la razón para dejar sitio a la fe”, entendida esta –en Escoto– como razón práctica basada en la teología de la revelación. Paralelamente, el Oxoniense parece ponerle límites a la felicidad humana para dejar sitio a la bienaventuranza sobrenatural. Como estrategia apologética es bastante problemática, porque se ensalza a Dios y a la teología a base de limitar y empobrecer al hombre y a la filosofía. Se afirma la necesidad de lo sobrenatural a base de establecer los límites y la imperfección de lo natural. Esta dialéctica escotista entre el fin natural y el fin sobrenatural no es sino la expresión práctica y moral de su disyuntivismo metafísico y modal: el ente infinito y el finito, el Ser Necesario y los entes contingentes, las potencias libres y las potencias naturales, etc. El método de la *distinctio formalis* es bueno para establecer diferencias, distinciones, divisiones (*divisio conceptualis*), es un método ya analítico, pues “análisis” significa justamente división. Pero ese método no es

tan bueno para encontrar la unidad, la complementación, la integración viva y operante.

Las consecuencias de esa metodología especulativa del escotismo, así como de algunas de las originales tesis que plantea bajo dicha metodología y bajo las formas escolásticas que utiliza, se mostrarán paulatinamente en el transcurrir de los siglos posteriores. L. Polo señala lo siguiente al respecto:

La victoria de Escoto sobre Aristóteles –una victoria tremendamente ambigua–, coloca el tema del conocimiento en un callejón sin salida. A pesar de su planteamiento sutil, agudo –*doctor subtilis* le llaman–, desde Escoto no hay manera de remontar la pendiente. En el camino del pensamiento, si se retrocede, el “déficit” es insubsanable. Y con Escoto, en este momento medieval, hay un retroceso. (Polo, 1984, p. 49)

Y en otro pasaje, añade:

El discurrir de la Edad Moderna se preparó a principios del siglo XIV; la falta de conciencia histórica, sin embargo, nos lo oculta. Muchos piensan que Descartes, o quizás Galileo, es el fundador de la Edad Moderna. Mejor sería decir que son quienes la ponen en marcha, pero detrás de Descartes está Escoto. [...] Descartes es un voluntarista que trata de someter la inteligencia al imperio de ciertos actos voluntarios. La inteligencia es incapaz de presentar resistencia, porque es pasiva. Los actos voluntarios que contribuyen a la constitución de la filosofía temática de Descartes son, principalmente, cuatro: la duda, la afirmación, el análisis y el sometimiento. Con ellos se corresponden: la secuencia pienso-soy, la noción de sustancia, las ideas claras y distintas, la idea de Dios. (Polo, 1984, pp. 60-61)

## **Consecuencias y proyecciones para la filosofía posterior y para la actualidad**

Este “voluntarismo” de Duns Escoto constituyó una nueva posición filosófico-teológica tanto en sus contenidos como en su metodología (*la Via Scoti*), la cual fue muy seguida por filósofos y teólogos del siglo XIV y XV. De hecho, en esos siglos la posición filosófica y teológica tomista (*Via Thomae*) se vio bastante opacada por esta nueva *Via Scoti*. Y además de toda la influencia directa que el Doctor sutil va a ejercer a través de sus discípulos en la escolástica tardía de los siglos XIV y XV, tenemos que considerar también su influencia indirecta a través



de su gran discípulo heterodoxo de la orden franciscana: Guillermo de Ockham, quien fue un discípulo de Duns Escoto en cuanto pensador voluntarista, pero va a ser crítico de muchas de las ideas del Oxoniense, por lo que su voluntarismo radicalizado y simplificado va a constituirse como la tercera gran posición o método filosófico y teológico de aquellos tiempos: la *via nominalis* (nominalismo) o también llamada *via moderna* o *via modernorum* (método moderno o método de los modernos), que junto a la *via thomae* y la *via scoti*, dominaron el pensamiento teológico y filosófico escolástico y académico en esos siglos y perdurarán en la neoescolástica española de Salamanca, sobre todo a través de Francisco Suárez, que fue un pensador ecléctico entre el tomismo y el escotismo.

Las influencias y consecuencias de la posición filosófico-teológica del Oxoniense que hemos analizado anteriormente son muchas y muy sutiles. Veamos algunas de las más evidentes históricamente:

### **El concepto escotista de persona como origen del solipsismo del sujeto en la filosofía moderna**

Es comprensible –aunque un tanto extraña– esta idea de que la persona es incommunicable porque puede dar o comunicar sus perfecciones a otros seres, salvo aquella perfección singular de “ser ella misma”. Esto está pensado por Hugo de San Víctor y por Duns Escoto no tanto por un interés en la unicidad irreplicable de la persona humana, sino más bien por entender lógicamente (teo-lógica) las relaciones entre las Personas Divinas en la Trinidad. Dado que el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo son tres personas de un solo Dios, toda la naturaleza y las perfecciones divinas son comunicadas de una Persona a la Otra, salvo lo que le hace ser la Persona Divina que es. El Padre comunica toda su naturaleza divina al Hijo, salvo su “ser el Padre”, y el Padre y el Hijo comunican toda su naturaleza divina al Espíritu Santo, salvo su “ser el Padre” y “ser el Hijo”. El problema teológico se resuelve, y quizás es interesante el énfasis en la unicidad irreplicable de la persona.

Sin embargo, cuando este concepto se aplica al ser humano, a la antropología, parece ser poco afortunado. Y ello por varios motivos. En primer lugar, desde un punto de vista metafísico, la persona humana es un ente que es y el acto de ser es

común a todos los entes y al mismo Ser Subsistente, por tanto, el mismo ser en acto de la persona la pone en comunicación con las demás personas, con Dios y con todo lo que es. Y sin este acto de ser, que es comunicado y comunicante, la persona no sería nada.

Por otra parte, sin negar esa singularidad irrepetible de la persona, también es objetable esa “incomunicabilidad” desde un punto de vista antropológico. La persona, por ser un ser individual de naturaleza intelectual, racional, es un ser social por naturaleza –como decía Aristóteles– porque es comunicativo, dialógico, relacional. El yo de cada persona humana se conforma en relación con un tú y un nosotros, de manera que en su misma naturaleza está su condición comunicativa (Buber, 2017). Y habría que añadir que a ello también contribuye su naturaleza sensible y emocional, pues esta también es comunicativa por vía de la empatía, la compasión y tantas otras manifestaciones de la vida activa y sensible que son participativas y compartidas (Goleman, 1995).

Además, esta concepción escotista de “persona”, entendida como una entidad absoluta e independiente, que se caracteriza por ser incomunicable, y su soledad, parece constituir un trasfondo histórico-metafísico que influyó primero en Ockham con su axioma de que lo único real es el *suppositum personalis* como ente singular, y más tarde también en Descartes a la hora de pensar la sustancia y el sujeto, no ya solo como un ser en sí, sino como un ser en sí e independiente de todo otro ser para existir, salvo de Dios. El concepto moderno de solipsismo del sujeto (Descartes) y de independencia de la sustancia (tanto la *res cogitans* como la *res extensa*), parece ser deudor de este “absolutismo cosista” de la persona como realidad absoluta distinta. Y la prueba de ello es que ese concepto se acentúa en el sistema de la monadología de Leibniz, que era un asiduo lector del Doctor sutil y sus seguidores. El concepto moderno de sustancia independiente e incomunicada generó un grave problema metafísico: cómo es posible la comunicación entre las sustancias, lo cual llegó a parecer algo poco menos que imposible (como se puede ver en el sistema ocasionalista de Malebranche).



Para Escoto la persona, como sujeto de las facultades espirituales del entendimiento y la voluntad, es independiente principalmente por la voluntad, única potencia capaz de autodeterminarse de manera absoluta. Por esta razón, la concepción escotista de persona tiene una implicación voluntarista según la cual lo más activo de la persona es su voluntad, por encima de sus potencias naturales y psicológicas, y también por encima del entendimiento como potencia activo-pasiva. Esto también influye en la visión moderna de la persona como sujeto que se hace más libre e independiente en la medida en que es más activo por la actividad superior de la voluntad y menos determinado por las “pasiones” sensibles. Este planteamiento es común a Descartes, Spinoza, Leibniz e incluso Kant, para quien las “pasiones sensibles” son más bien patológicas, y el sujeto se hace plenamente libre cuando su voluntad sigue de manera exclusiva el imperativo categórico de la razón pura práctica que, por cierto, al igual que en Escoto, es superior a la teórica porque alcanza aquellas cuestiones teológicas y morales a las que no alcanza el saber metafísico.

*Otros aspectos de la filosofía de Duns Escoto como antecedentes de la filosofía moderna.* Por razones de tiempo y espacio no puedo aquí desarrollar con mayor amplitud otros aspectos de la influencia de Duns Escoto en la filosofía moderna, pero mencionaré de manera sucinta tres de ellos que he analizado más pormenorizadamente en un escrito anterior (Miralbell, 2017):

### **La dualidad entre naturaleza y libertad**

La disyunción cuasidialéctica entre naturaleza y libertad, tan subrayada por Duns Escoto, tiene ecos en el pensamiento moderno incluso hasta nuestros días. El ser humano moderno se siente ajeno a la naturaleza y afirma su libertad, su poder de autodeterminación negando ser determinado por la naturaleza externa o interna (el cuerpo y las inclinaciones sensibles) y con ello se genera una disociación difícil de remontar. La sociedad, la cultura, la industria, todo lo que el hombre crea se considera una expresión libre del espíritu independiente y, por tanto, ajeno a la naturaleza, la cual aparece aquí como una mera fuente de recursos útiles para

el ejercicio independiente y autodeterminante de la voluntad, para la producción y para la praxis:

En la modernidad [...] desde Escoto y Ockham, se contraponen dialécticamente lo libre a lo natural, provocando que el ser humano busque su identidad en una libertad que se afirma como extraña y opuesta a la naturaleza. El hombre ya no se considera más parte de la naturaleza, sino un sujeto racional y voluntario. Su voluntad se afirma a base de negar y rechazar las inclinaciones naturales o sensibles (esto es un rasgo común de toda la moral voluntarista moderna, desde Escoto a Lutero y el puritanismo, desde Kant hasta el pietismo). Así el ser humano se identifica a sí mismo con sus creaciones artificiales, con su Estado y su pacto social en cuanto distinto del “estado de naturaleza”. El trabajo y la industria van a ser, entonces, lo que distingue al hombre de la naturaleza y lo que le hace superior y dueño de ella (el valor agregado de la acción humana que funda la propiedad). Esta es la base espiritual del capitalismo moderno. Efectivamente esto está en consonancia con lo que señala Max Weber, según el cual el concepto de disciplina y rigor en la “dirección de la vida” (*Lebensführung*) está en la base del calvinismo y el puritanismo, que –según él– fue determinante en el origen del capitalismo. (Miralbell, 2017, pp. 113-114)

Más en concreto, esta dualidad entre lo natural y lo libre es un antecedente de la filosofía de Descartes y de Kant. De Descartes, por su mecanicismo de la *res extensa* y la autodeterminación activa de la *res cogitans*. Y en cuanto a Kant, Duns Escoto constituye un antecedente neto del pensamiento kantiano en varios aspectos. En primer lugar, su distinción entre las potencias naturales como aquellas que están necesariamente heterodeterminadas por procesos naturales externos, y la potencia racional como la de autodeterminación de la voluntad libre es un antecedente del modo como Kant piensa la distinción entre la naturaleza fenoménica sujeta a procesos causales heterodeterminados sin término y la libertad nouménica, que implica la autodeterminación de la voluntad como fin en sí misma.

### **La fe teológica como praxis moral fundada en la sola fe**

También Duns Escoto es un antecedente del pensamiento moderno en el plano religioso, especialmente de Lutero y Calvino. En efecto, en su teología práctica o moral, el Oxoniense sienta un precedente muy claro del extrinsecismo moral según el cual la rectitud moral va a depender no de seguir los dictados de la



conciencia racional natural del ser humano en su interior, sino de adecuarse a las prescripciones contingentes de Dios, accesibles exclusivamente por gracia de la revelación y a través de la teología.

La bienaventuranza se confiere, en efecto, a título de premio según los méritos que Dios acepta como dignos de ser así premiados, y, por lo mismo, no es, por necesidad natural, resultado de cualesquiera de nuestros actos, sino que se comunica contingentemente por Dios, a quien pertenece el aceptar como meritorios algunos actos, ordenándolos a Sí mismo [...] Es, en efecto, inaccesible a la razón natural la aceptación de la voluntad divina, a quien pertenece el aceptar tales o cuales obras como dignas de la vida eterna y determinar su suficiencia, ordenación que exclusivamente depende de la voluntad divina en referencia a aquellas cosas respecto de las cuales se halla contingentemente. (1960, p. 20)

En la historia de la religión, este voluntarismo es una posición que va a influir en el luteranismo. Efectivamente, la teoría escotista de la contingencia de la “aceptación divina” para la salvación de cada alma (*Acceptationslehre*) estuvo presente como eje problemático de las disputas teológicas de los siglos XIV y XV, hasta que se manifiesta de forma muy aguda en la angustia de Lutero por su condición pecadora y en su fe fiducial posterior como confianza en la aceptación divina de carácter contingente.

### **El concepto de soberanía absoluta y los absolutismos monárquicos fueron expresiones extremas del voluntarismo en política**

Este voluntarismo de Duns Escoto también va a tener sus repercusiones en filosofía política, sobre todo, a través de Bodino –que era escotista (Tierno-Galván)–, que va a ser influido por este concepto voluntarista de la potencia volitiva divina que es absoluta, independiente y se autodetermina contingentemente sin estar determinada por causas, leyes o razones que la condicionen. Jean Bodin va a aplicar ese mismo concepto de potestad absoluta al poder político del Estado y lo va a denominar “soberanía”. Las monarquías absolutas fueron una expresión política de este voluntarismo acentuado; Bodino define la soberanía de la República como “el poder de dar leyes a todos en general y a cada uno en

particular [...] sin consentimiento de superior, igual o inferior” (1992, p. 74), y señala que los atributos del poder del soberano deben ser “exclusivos”, es decir, no compartidos ni participados ni comunicados con superiores, iguales o inferiores, pues en tal caso dejaría de ser verdadera soberanía.

El poder soberano, entendido como poder absoluto, es el ejercicio de una voluntad exenta de todo condicionamiento externo o interno al Estado gobernado. Dicho de otra manera, es una voluntad que –como la Potencia Absoluta de Dios para Escoto– no debe obediencia a nada externo y cuya voluntad determina la ley, es decir, lo que hace recta la acción de sus obedientes súbditos. Por eso Hobbes, que adoptará literalmente el mismo concepto bodiniano de Soberanía para su Leviatán, denominará a éste como el “dios mortal”. Y por supuesto, también para Hobbes, los ciudadanos deben un total sometimiento y una completa entrega de todos sus derechos a dicho poder del Estado. Es una transposición al Estado de un concepto teológico voluntarista. (Miralbell, 2017, p. III)

## Referencias

- Alanen, L. y Knuuttila, S. (1988). The foundations of modality and conceivability in Descartes and his predecessors. En S. Knuuttila (Ed.), *Modern Modalities*. Kluwer Academic Publishers.
- Alvira, T. (1985). *Naturaleza y libertad. Estudio de los conceptos tomistas de voluntas ut natura y ut ratio*. Ediciones de la Universidad de Navarra.
- Aristóteles (1994). *Metafísica*. Gredos
- Aristóteles (2014). *Ética a Nicómaco*. CEP y C.
- Baudrillard, J. (2019). *El espejo de la producción*. Gedisa.
- Bodin, J. (1992). *Seis libros sobre la República*. Tecnos.
- Boecio, S. (1979). *Sobre la persona y las dos naturalezas*. Biblioteca de Autores Cristianos.
- Buber, M. (2017). *Yo y Tú*. Herder.
- Culleton, A. (2010). Tres aportes al concepto de persona: Boecio (substancia), Ricardo de San Víctor (existencia) y Escoto (incomunicabilidad). *Revista Española de Filosofía*, 17, 57-71.
- De Aquino, T. (2001). *Suma de Teología*. Biblioteca de Autores Cristianos. <http://hjpg.com.ar/sumat/>
- De Muralt, A. (2008). *La apuesta de la filosofía medieval. Estudios tomistas, escotistas y gregorianos*. Marcial Pons.
- Duns Escoto, J. (1893a). *Quaestiones subtilissimae super libros Metaphysicorum Aristotelis. Opera Omnia*. Wadding-Vivés.
- Duns Escoto, J. (1893b). *In Librum praedicamentorum quaestiones. Opera Omnia*. Wadding-Vives.
- Duns Escoto, J. (1893c). *Super De Anima. Opera Omnia*. Wadding-Vives.



- Duns Escoto, J. (1950). *Ordinatio. Ioannis Duns Scoti Opera Omnia*. Editorial Vaticana.
- Duns Escoto, J. (1960). *Ordinatio. Obras del Doctor Sutil (Dios Uno y Trino)*. Biblioteca de Autores Cristianos.
- Duns Escoto, J. (1968). *Cuestiones Quodlibetales*. Biblioteca de Autores Cristianos.
- Duns Escoto, J. (1989). *Tratado acerca del primer principio*. Biblioteca de Autores Cristianos.
- Gómez Cabranes, L. (1989). *El poder y lo posible. Sus sentidos en Aristóteles*. Ediciones de la Universidad de Navarra.
- Goleman, D. (1995). *Inteligencia emocional*. Kairós.
- Gutiérrez del Alamo Gil, E. (2016). *Affectiones, libertas y voluntas en Juan Duns Escoto (la affectio iustitiae como elemento estructural de la libertad)* [Tesis doctoral]. Universidad Francisco de Vitoria.
- Hoeres, W. (1976). *La voluntá come perfezione pura in Duns Scoto*. Liviana Editrice.
- Mercadillo Caballero, R. E. y Fuentes García, D. O. (2018.) La persona de acuerdo con Duns Escoto: una lectura desde la perspectiva neuroética. *Ludus Vitalis*, XXVI(49), 183-206.
- Millán Puelles, A. (2009). *Fundamentos de filosofía*. Rialp.
- Miralbell, I. (1991). *El dinamicismo voluntarista de Duns Escoto*. Ediciones de la Universidad de Navarra.
- Miralbell, I. (1998). Duns Escoto y su interpretación voluntarista de la subjetividad. En *Cuadernos de Filosofía*. Ediciones de la Universidad de Navarra.
- Miralbell, I. (2010). La verdad como objetividad en Duns Scoto. *Revista Española de Filosofía Medieval*, 17, 47-58.
- Miralbell, I. (2017). La herencia escotista en la Filosofía política moderna. *Revista Ideas y Valores*, 66(163), 101-120.
- Pieper, J. (1973). *Filosofía medieval y Mundo Moderno*. Rialp.
- Polo, L. (1984). *Curso de Teoría del Conocimiento*. Ediciones de la Universidad de Navarra.
- Polo, L. (1993). *Presente y futuro del hombre*. Rialp.
- Saranyana, J. I. (1989). *Historia de la Filosofía Medieval*. Ediciones de la Universidad de Navarra.
- Tierno Galván, E. (1951). Los supuestos scotistas en la teoría política de Jean Bodin. *Anales de la Universidad de Murcia*, IX, 87-112.
- Weber, M. (2011). *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*. Fondo de Cultura Económica.
- Werner, H. J. (1974). *Die Ermöglichung des endlichen Seins nach Johannes Duns Scotus*. Verlag Peter Lang.

# 4

## Idea y experiencia de la libertad en Immanuel Kant

EDUARDO MOLINA\*

UNIVERSIDAD ALBERTO HURTADO, CHILE

*Pero –y esto es muy notable– entre los hechos se encuentra incluso una idea de la razón (que en sí no es susceptible de ninguna presentación y, por tanto, tampoco de ninguna prueba teórica de su posibilidad); y es la idea de la libertad, cuya realidad, en cuanto especie particular de causalidad (de la cual el concepto, teóricamente considerado, sería trascendente), se deja evidenciar a través de leyes prácticas de la razón pura y, de conformidad con ellas, en acciones efectivas, por consiguiente, en la experiencia. Es la única entre todas las ideas de la razón cuyo objeto es un hecho y que debe ser contada entre los scibilia.*

Kant (KU, AA 05: 468)

### Introducción. Idea y hecho de la libertad

El problema de la libertad ocupa un lugar destacado dentro de la obra de Kant. Se ha llegado a decir que toda la filosofía crítica es una filosofía de la libertad (Allison, 1990, p. 1), y sin duda es este uno de los problemas que Kant desarrolló más persistentemente a lo largo de toda su vida. El propio Kant, en efecto, afirmaba en su *Crítica de la razón práctica* que tal concepto era la “clave de bóveda” de todo el sistema de la razón pura (KpV, AA 05: 3-4)<sup>1</sup>.

.....  
\* Doctor en Filosofía, Universidad Católica de Chile. Profesor de la Universidad Alberto Hurtado. Este trabajo forma parte del Proyecto de investigación Fondecyt 1151001. emolina@uahurtado.cl

.....  
<sup>1</sup> Para los textos de Kant se usará la citación canónica.  
<https://orcid.org/0000-0001-9532-4558>



Hay una larga tradición respecto a este problema metafísico en la filosofía anterior a Kant. Mencionaremos ahora solo algunos momentos paradigmáticos de esta tradición, para poner de relieve el contexto en el que surge la reflexión crítica en torno a la libertad.

En la Antigüedad, Aristóteles había bosquejado las condiciones del acto voluntario y había afirmado la relativa independencia de la acción humana respecto de la fortuna. Posteriormente, epicúreos y estoicos abordaron expresamente el tema desde el punto de vista de la relación entre libertad y fatalidad: los primeros, al afirmar la libertad humana como hecho de experiencia que se funda, en último término, en la teoría física de la desviación atómica originaria; los segundos, al sostener que la auténtica libertad consiste en plegarse voluntaria y sabiamente al curso del destino y del designio divino que ordena el universo.

En la época cristiana, fueron san Agustín y Boecio los que dieron origen a un modo de tratar el problema de la libertad que se prolongó por muchos siglos. El primero, fundamentalmente con su doctrina de la Gracia y la Providencia, y el segundo, con sus importantes distinciones entre la *praescientia* divina y la predeterminación. Ambos autores se encontraron con el problema de explicar la compatibilidad entre la Providencia y la libertad humana, de acuerdo con una orientación teológica que guió casi todas las discusiones siguientes en torno al tema hasta bien entrada la Modernidad.

En particular, poco antes de Kant, filósofos como Spinoza, Leibniz y Hume habían planteado la cuestión en términos de determinismo y libertad, y dieron un paso importante en la historia de esta discusión. Cada uno, a su manera, dio pie a la secularización del problema. En efecto, el concepto de determinismo, en su acuñación moderna, venía a ser refrendado ahora no tanto por la *scientia* divina, cuanto por la ciencia natural y el cálculo matemático. La aplicación del principio de razón suficiente –para decirlo en términos leibnizianos– al contexto cosmológico, el cual se expresa como principio de causalidad, le daba un matiz totalmente nuevo al antiguo problema. Las tesis compatibilistas en sus diversas

versiones, como las de Leibniz y Hume, y las incompatibilistas, como la de Spinoza en buena medida, daban el tono a la discusión de esos tiempos.

¿Cuál es el lugar de Kant en esta historia? Si se compara con su *revolución* en el dominio del conocimiento teórico, cabría decir que el descubrimiento por parte de Kant de un nuevo modo de enfocar y de intentar dar solución al problema de la libertad bien puede ser descrito como una “segunda revolución copernicana”, según la acertada expresión de algunos comentaristas clásicos (Guérault, 1954, p. 357; Beck, 1860, p. 179; Carnois, 1973, p. 79).

Dos nociones comandan, a nuestro juicio, el tratamiento kantiano de la libertad: las nociones de *idea* y de *experiencia*.

La primera de estas nociones, la idea de la libertad, se halla vinculada principalmente con la de *libertad trascendental*, y da las pautas del primer enfoque kantiano del problema. Esta noción encuentra su desarrollo más notable en la “Dialéctica trascendental” de la primera *Crítica*, particularmente en la solución a la tercera antinomia. En este enfoque, la libertad es concebida como una idea regulativa que sirve, por una parte, para que se cumpla la exigencia que tiene la razón de que haya unidad total en la serie de los fenómenos, y, por la otra, para abrirle así la posibilidad (y únicamente la posibilidad, en un primer momento) a una libre causalidad en la serie misma de los fenómenos. En este sentido, la idea de libertad está vinculada de una manera particular con la noción de espontaneidad, en tanto que se opone a la mera receptividad o pasividad dentro del orden fenoménico o natural. En el interior o por fuera de las series causales del mundo fenoménico, la idea de libertad trascendental corresponde precisamente a la idea de causalidad espontánea.

Se percibe, pues, al menos en una visión de conjunto sobre la idea de la libertad, que aquí no se toca directamente el problema de la libertad *humana*, sino solo la posibilidad en general de una causa espontánea. Dicho en el lenguaje de la metafísica tradicional –que Kant retoma en la “Dialéctica”, aunque lo transforme radicalmente–, la idea de la libertad trascendental responde a un contexto cosmológico, no psicológico ni teológico.



La segunda noción que guía el planteamiento kantiano sobre la libertad es la de *experiencia*, a partir de la cual Kant hablará –de una forma paradójica, hasta cierto punto, dentro del sistema establecido en la primera *Crítica*– de una *experiencia de la libertad* o del *hecho* de la libertad (KrV, A 802 / B 830 ss.; KU, AA 05: 468; OP, AA 21: 25-26). Esta noción, a su vez, se vincula directamente con la denominada *libertad práctica* o *moral* del ser racional finito, esto es, del ser humano, y permite reconocer las relaciones entre la libertad práctica y las condiciones empíricas de la acción<sup>2</sup>.

La noción de *experiencia de la libertad*, tal como aquí la entendemos, aparece por primera vez en el “Canon” de la razón pura de la primera *Crítica* (KrV, A 802 / B 830), y de ahí en adelante recibe un tratamiento harto más vacilante y complejo que el de la idea de la libertad trascendental, al menos hasta antes de los planteamientos que Kant inaugura en la *Crítica de la facultad de juzgar*.

Cuando nos referimos al hecho de la libertad, sin embargo, no lo estamos identificando simplemente con el *faktum* de la ley moral, tal y como este se presenta en la *Crítica de la razón práctica*. Aunque hay una relación esencial entre ambos conceptos, tal como lo mostrará la segunda *Crítica*, hay una diferencia importante que por ahora solo indicaremos.

El hecho y la experiencia de la libertad implican, en primer lugar, que somos capaces de una cierta conciencia de nosotros mismos en cuanto sujetos agentes (análoga a la autoconciencia del yo en cuanto sujetos pensantes), que podríamos llamar *autoconciencia práctica*, y que no se puede identificar con el supuesto autoconocimiento teórico proscrito por el propio Kant en los paralogismos de la razón pura –ilusión producida por un *sophisma figurae dictionis*, de acuerdo al primer paralogismo– (KrV, A 402, B 411). Ahora bien, ser sujeto agente no encierra, al menos de manera inmediata y directa, el ser sujeto moral en sentido fuerte, es decir, autonomía de la razón, el auténtico centro de gravedad de la segunda *Crítica* y, antes, de la *Fundamentación*. Cuando el sujeto experimenta unas acciones

2 Para la noción de libertad como hecho, véase el sugerente análisis de Nancy (1996, pp. 11 y ss.).

como libres, no por ello son de manera inmediata acciones realizadas por respeto a la ley moral. En efecto, no se debe confundir el plano de la explicación kantiana de la acción, con el plano en el que se fundamenta la moralidad.

Este es un punto crucial: la experiencia de la libertad, a pesar de su estrecha y necesaria vinculación con la autonomía moral, no se puede identificar sencillamente con ella; o bien, cuando se identifica, se percibe un resto, una excedencia de la primera respecto de la segunda. La tensión existente entre la idea trascendental y el hecho de la libertad tiene su raíz en esta cuestión. Tal problema es patente en la “Dialéctica” y en el “Canon” de la *Crítica de la razón pura*, y algo solapado en la *Fundamentación* y en la segunda *Crítica*, aunque también distinguible en estas obras.

Este problema, que se le presenta a Kant expresamente al investigar el origen del mal en la libertad humana, puede ser descrito del siguiente modo: si la libertad se identifica simple y llanamente con la autonomía moral, entonces se concluye en el absurdo de que las malas acciones no serían libres y, por tanto, tampoco imputables a los sujetos agentes<sup>3</sup>.

El desarrollo de este problema tiene, pues, una importancia capital para la doctrina kantiana de la libertad. Si se reconoce que la libertad, aunque sea como *suposición* –según la doctrina de la *Fundamentación*–, es un ingrediente imprescindible de cualquier juicio moral que implique responsabilidad e imputación, ¿cómo ha de concebirse no solo la posibilidad del mal, sino su causalidad? ¿Es ella igualmente espontánea? ¿Qué significa, entonces, transgredir la ley moral? Si también en la transgresión hay libertad, ¿qué pasa con el sujeto *inteligible*?

.....  
 3 Para aclarar el enfoque kantiano respecto de este problema, no solo se ha de recurrir al *locus classicus* en esta materia, que es la primera parte de la *Religión dentro de los límites de la mera razón*, sino a una obra tan temprana como el *Ensayo para introducir en filosofía el concepto de magnitudes negativas*, de 1763. En este opúsculo, Kant se separa de la concepción tradicional acerca del mal como ausencia de bien, introduciendo la distinción entre *nihil negativum* y *nihil privativum* (NG, AA 02: 171 ss., 182 ss.), distinción que también retomará en su primera *Crítica* (KrV, A 290 / B 346 ss.). La primera noción correspondería a la oposición lógica entre dos conceptos (*nihil negativum irrepraesentabile*); el segundo, a la oposición real entre dos realidades que se contraponen, como dos fuerzas de igual intensidad, pero de dirección opuesta, cuyo resultado sería, pues, “representable” (*nihil privativum repraesentabile*). Ver al respecto los comentarios de Torretti (1980, p. 43) y De Vleeschauwer (1962, pp. 38-43).



Ahora bien, si hacemos un bosquejo de la evolución del concepto de libertad desde la primera a la segunda *Crítica*, nos encontramos con lo siguiente. En la tercera antinomia de la “Dialéctica trascendental” de la *Crítica de la razón pura*, el problema está planteado en un contexto cosmológico, y en este únicamente se llega a establecer la posibilidad de pensar la libertad trascendental sin contradecir la ley de la naturaleza.

En la segunda *Crítica*, en cambio, se establece la realidad objetiva de la libertad a través del *faktum* de la ley moral: esta es la *ratio cognoscendi* de la libertad, pues la conciencia de esta ley es la única condición “bajo la cual podemos *adquirir conciencia* de la libertad” (KpV, AA 05: 5 n.); pero la libertad misma es, a su vez, la *ratio essendi* de la ley moral, pues si no hubiera libertad, no podría haber de ningún modo ley moral para nosotros.

Esta libertad, cuya realidad es ahora mostrada, es la libertad en sentido positivo, esto es, autonomía, “propiedad de la voluntad de ser una ley para sí misma”, dice Kant en la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* (GMS, AA 04: 447). El concepto negativo de libertad no es más que la independencia respecto de causas externas o inclinaciones naturales (GMS, AA 04: 446; KpV, AA 05: 33).

Nótese que este esquema está construido retrospectivamente. Desde el punto de vista de las obras éticas posteriores a la primera *Crítica*, la libertad trascendental designa el concepto negativo de libertad, mientras que la libertad práctica designa su concepto positivo, entendido específicamente como autonomía. En la *Crítica de la razón pura*, sin embargo, el esquema es ligeramente distinto. Allí la libertad trascendental es descrita como “la facultad de comenzar *por sí mismo* un estado”, y Kant aclara lo siguiente:

En esta significación, la libertad es una idea trascendental pura que, primeramente, no contiene nada tomado de la experiencia, y cuyo objeto, en segundo lugar, tampoco puede ser dado, en ninguna experiencia, de manera determinada; porque es una ley universal de la posibilidad misma de toda experiencia: que todo lo que acontece debe tener una causa. (KrV, A 533 / B 561)



Se puede observar, pues, que a la primera *Crítica* no le calzan bien las parejas positivo/práctico, negativo/trascendental de las obras posteriores (Allison, 1992, p. 477; Heidegger, 1982, GA 31, p. 22). Por un lado, la descripción citada de la libertad trascendental en términos de espontaneidad es sin duda positiva o, al menos, no patentemente negativa. Ella designa, en efecto, un tipo de causalidad enteramente peculiar, caracterizada por su capacidad de iniciar por sí misma una nueva serie en el orden de los fenómenos.

Por otro lado, en el “Canon” de la *Crítica de la razón pura* se afirma que “práctico es todo lo que es posible por libertad” (KrV, A 800 / B 828). Y, poco más adelante, se agrega que “la libertad práctica se puede demostrar por experiencia” (KrV, A 802 / B 830).

Se puede ver, entonces, que la libertad práctica así descrita contrasta claramente con la idea trascendental de la libertad. En efecto, el hecho de que podamos experimentar prácticamente la libertad nos pone en un plano distinto al de la libertad trascendental, justo por la diferencia establecida entre la inexperimentabilidad de una idea y la experiencia de un hecho (de razón, sin embargo).

Ahora bien, Kant también define la libertad práctica como “una causalidad de la razón en la determinación de la voluntad” (KrV, A 803 / B 831), lo que ciertamente la acerca a la definición dada de libertad trascendental en términos positivos, esto es, como espontaneidad (concepto que está en la base tanto de la libertad práctica como de la trascendental). Si esta espontaneidad práctica no puede ser llamada aquí *autonomía*, hay que reconocer que aquella designa una propiedad absolutamente esencial de esta<sup>4</sup>.

Sin duda, la noción de autonomía no aparece aún en la *Crítica de la razón pura* (salvo de manera implícita, tal vez, en algunos agregados de la segunda edición, posteriores, por tanto, a la *Fundamentación*, donde se introduce por primera vez tal concepto), pero sí se encuentra la noción capital de *causalidad de la razón*, que

.....  
4 Es importante notar que la noción estricta de autonomía como *autolegislación*, para ser tal, debe encerrar un momento de pura espontaneidad. Para no ser solo “súbdito” de la ley, sino “miembro legislador”, la adopción de la ley también debe ser libre (GMS, AA 04: 439-440).



es como su antecedente, y que Kant mantuvo en sus obras posteriores como una característica fundamental de la autonomía.

Puede decirse, pues, que la noción de espontaneidad y parejamente la de libertad trascendental son las acepciones que Kant desarrolló en primer lugar en su filosofía crítica, y que su conexión con la libertad práctica y moral constituyó también desde un principio un motivo orientador de su reflexión. La relación entre el aspecto *ideal* (trascendental) de las primeras nociones y el aspecto práctico de las segundas, dio la orientación de las primeras investigaciones kantianas al respecto, como veremos en seguida.

### **La tercera antinomia y la idea cosmológica de la libertad**

Examinaremos ahora el surgimiento del problema en los términos en que Kant lo plantea por primera vez en su obra crítica. Para esto, es preciso revisar la doctrina expuesta en la tercera antinomia de la *Crítica de la razón pura*<sup>5</sup>.

Kant parte recordando que, en el conflicto de las ideas cosmológicas, la razón tiene un “interés” comprometido de antemano: ella siempre estará del lado de la tesis que representa los fines supremos de la humanidad (KrV, A 463 / B 491 s.). Por un lado, explicita Kant, hay un “interés práctico” por asegurar cada uno de los contenidos de dichas ideas: un comienzo del mundo, la simplicidad e indestructibilidad del yo, la libertad de nuestros actos y la existencia de un primer ser necesario que dé consistencia al mundo. Por otro lado, hay también un “interés especulativo” por aprehender el mundo y sus series fenoménicas de un modo totalizador, es decir, un interés por encontrar reposo en lo absolutamente incondicionado. Finalmente, hay un interés “popular”, propio del entendimiento común y de la *metaphysica naturalis*, que exige algo firme en lo que sostenerse, algo que lo aleje de la impresión de estar “siempre con un pie en el aire” (KrV, A 467 / B 495).

.....  
<sup>5</sup> Hemos desarrollado más en detalle este examen en el artículo: “Libertad y legalidad. La idea de libertad trascendental en Kant” (Molina, 2013).

La filosofía trascendental, sin embargo, es precisamente el tribunal de estas pretensiones de la razón pura. La crítica de la razón debe, pues, ponerlas a prueba: resolver la legitimidad o ilegitimidad de tales ideas a través del rasero de la experiencia posible en sentido trascendental. Por eso, la antítesis representa el necesario punto de vista metodológico, escéptico y empírico, donde el entendimiento está en su propio terreno, el campo de las simples experiencias posibles, ante el cual la tesis debe responder.

Se reconoce, así, que con el tratamiento del problema de la libertad estamos de lleno en el núcleo mismo del proyecto de la *Crítica de la razón pura*. En efecto, poner a prueba la idea de la libertad es, al mismo tiempo, poner a prueba el alcance y el rendimiento efectivo del método crítico. Así lo entiende Kant:

Ahora bien, yo afirmo que la filosofía trascendental, entre todos los conocimientos especulativos, tiene esta peculiaridad: que ninguna cuestión que concierna a un objeto dado a la razón pura es insoluble para esa misma razón humana; y que ninguna excusa que alegue ignorancia inevitable o profundidad insondable del problema puede eximir de la obligación de responderla de manera exhaustiva y completa. (KrV, A 477 / B 505)

Dicho de otro modo: en la *Crítica* no hay lugar para soluciones místicas o enigmáticas del problema de la libertad. Es importante recordar esto a la hora de evaluar la concepción kantiana del noúmeno y del mundo inteligible, que sin duda representa la piedra de toque de las críticas más conocidas y antiguas al sistema de Kant.

Llama la atención, a primera vista, que el problema de la libertad surja, en la primera *Crítica*, en el contexto del problema del mundo. Ciertamente, nuestro primer reconocimiento de la libertad –se dirá– es en nuestros propios actos, en nuestra actividad como sujetos agentes y como voluntades. Sería, pues, la psicología racional, según el vocabulario de la época, la más indicada para aplicarse a este estudio. El propio Kant, de hecho, incluyó alguna vez el tratamiento de la libertad trascendental en el dominio de la psicología racional, por ejemplo, en sus *Lecciones de metafísica* (V-Met-L1/Pölitz, AA 28: 267). O bien, si se recuerdan las discusiones escolásticas y racionalistas sobre la libertad, todo dependería tal



vez, en última instancia, de si Dios es libre en el acto de la creación y si nosotros, en cuanto seres creados, podemos actuar libremente respecto de sus designios; o de si Dios, en cuanto causa de la existencia de toda sustancia, es también el fundamento determinante de las acciones humanas. En este caso, la teología racional debería también abordarlo, como el propio Kant reconoce igualmente en sus *Lecciones de metafísica* (V-Met-LI/Pölitz, AA 28: 268-270), e incluso en su segunda *Crítica* (KpV, AA 05: 100-104).

Ahora bien, para Kant el problema de la libertad se plantea ante todo en el contexto del mundo, es decir, del conjunto de todos los fenómenos y de sus series. Y la ley que unifica y organiza estos fenómenos es, para el ser humano, la de causalidad. Así es porque, según Kant –y en esto ha de verse primeramente la originalidad y radicalidad de su planteamiento–, la libertad es, ante todo, una forma de causalidad que se halla relacionada estrechamente con la causalidad propia de la naturaleza, pero, a la vez, debe considerarse asimismo distinta de esta. Porque todo el problema que plantea la libertad radica, para Kant, al menos de manera inicial, en esta relación y en esta diferenciación.

Se entiende, entonces, que no pueda haber otro lugar para discutir la idea de la libertad –si esta es concebida como un modo peculiar de causalidad o de relación con la causalidad– que en el contexto de las series causales: la naturaleza o mundo<sup>6</sup>. Y esto implica, a su vez, que la reflexión kantiana sobre la libertad debe abrirse a una teoría amplia de la causalidad en sí misma. Su doctrina del carácter sensible y del carácter inteligible de la causa responderá precisamente a esta cuestión, doctrina que puede ser entendida como una necesaria ampliación de lo establecido por Kant en la segunda analogía de la experiencia.

.....  
<sup>6</sup> La distinción entre mundo y naturaleza consiste, para Kant, en que el primero es el todo “matemático” (referido a la intuición) de los fenómenos y sus síntesis; la segunda, el todo “dinámico” (referido a la existencia) de los mismos (KrV, A 418 / B 446 s.). Y agrega Kant: “En este caso [en la naturaleza], la condición de lo que sucede se llama causa. La causalidad incondicionada de esa causa en la esfera fenoménica se denomina libertad; la causalidad condicionada se llama, en sentido estricto, causa natural. Lo condicionado en la existencia en general se denomina contingente y lo incondicionado, necesario. A la incondicionada necesidad de los *fenómenos* podemos darle el nombre de necesidad natural” (KrV, A 419 / B 447).

Según la doctrina de la “Dialéctica trascendental” de la primera *Crítica*, la razón, a diferencia del entendimiento, busca lo incondicionado para la serie de los fenómenos (KrV, A 407 / B 433 ss.). La serie misma de los fenómenos, en efecto, está determinada por una férrea causalidad natural: todo fenómeno está determinado por una causa antecedente, que es su condición, la cual, a su vez, en cuanto fenómeno, está condicionada por otra. Desde este punto de vista, la serie total nunca se cierra. Falta la unidad incondicionada de la serie. Por eso, la representación de lo incondicionado para la serie causal es la idea de “la absoluta integridad del *sur-gimiento* de un fenómeno en general” (KrV, A 415 / B 443), es decir, una causalidad incondicionada, un comienzo espontáneo, libre, primero, de la serie causal (KrV, A 544 / B 572). Al concepto racional de esta causalidad incondicionada Kant lo llama “idea trascendental de la libertad” (KrV, A 448 / B 476).

Así se produce, por tanto, el conflicto antitético:

Tesis: La causalidad según leyes de la naturaleza no es la única de la cual puedan ser derivados todos los fenómenos del mundo. Es necesario, para explicarlos, admitir además una causalidad por libertad.

Antítesis: No hay libertad, sino que todo en el mundo acontece solamente según leyes de la naturaleza. (KrV, A 444 s. / B 472 s.)

Según la argumentación de la tesis: “todo lo que *acontece* presupone un estadio anterior, del que se sigue indefectiblemente, según una regla”, lo que debe valer también para la “causalidad de la causa”, que ha de comenzar en el tiempo y, por tanto, requiere otra causa. Así, todo comienzo en la serie no es más que subalterno. Ahora bien, “la ley de la naturaleza consiste precisamente en que nada acontece sin causa suficientemente determinada *a priori*”, por lo que, si no hay un primer comienzo de toda la serie, la ley se contradiría a sí misma (KrV, A 444 / B 472 ss.). Hay que suponer, en conclusión, una causalidad incondicionada: “una *espontaneidad absoluta* de las causas, capaz de comenzar *por sí misma* una serie de fenómenos que transcurre según leyes de la naturaleza; [se debe admitir], por tanto, la libertad trascendental” (KrV, A 446 / B 474).



El concepto de libertad trascendental es, pues, cosmológico. Se trata únicamente de reconocer la necesidad de admitir una “facultad de comenzar *por sí* una serie de cosas o estados sucesivos”, lo que –agrega Kant– “no constituye ni con mucho el contenido completo del concepto psicológico de ese nombre, el cual es, en gran parte, empírico” (KrV, A 448 / B 476).

Ahora bien, si podemos admitir tal facultad o capacidad trascendental –argumenta Kant– podemos comprender también que ella es posible no solo en el orden temporal (causa primera), sino en el mero orden causal, esto es, al interior de las series de los fenómenos, como una causalidad libre en medio del curso del mundo. Si esto es así, podemos concebir una acción libre como fruto de la espontaneidad de su causalidad (recuérdese el famoso ejemplo de Kant: *si ahora me levanto de la silla...*), aunque en la serie temporal la antecedan diversos fenómenos o acontecimientos (KrV, A 450/ B 478).

Obsérvese, pues, la amplitud del planteamiento kantiano. La idea trascendental de la libertad no se limita a la voluntad libre del ser humano. Lo que sí hace, en cambio, es dar un principio de explicación de ciertos acontecimientos en el mundo que podemos con razón llamar *libres*. Nada ha probado, sin embargo, que haya seres con esta capacidad, ni menos que el ser humano sea uno de ellos.

Hay consenso entre los comentaristas en reconocer que la parte más complicada de la argumentación kantiana en la tesis es la exigencia de una “causa suficientemente determinada *a priori*”, y esto ya desde Schopenhauer (Allison, 1990, p. 472; 1992, p. 16). Todo indica que se trata de la apelación al principio de razón suficiente, establecido en la segunda analogía de la experiencia (KrV, A 200 / B 246). Veremos, sin embargo, que una variante del mismo principio se aplica también en la argumentación de la antítesis.

Podemos resumir esta última del siguiente modo: si se admite que hay algo así como una libertad trascendental, entonces ella debe constituir un “comienzo absoluto” de una serie en el orden de los fenómenos. Ahora bien, tal comienzo absoluto no estaría determinado por ningún antecedente, de acuerdo con leyes constantes, por lo que se opondría a la ley de causalidad, lo que hace imposible la unidad de la

experiencia. Por consiguiente, naturaleza y libertad trascendental se diferencian como “conformidad a leyes” y “ausencia de leyes”; así, frente al principio que hace posible la unidad de la experiencia, la idea de una libertad trascendental no sería más que una “criatura del pensamiento” (KrV, A 447 / B 475), es decir, un *nihil privativum*, objeto vacío de un concepto, según la tabla de la nada de la “Anfibología de los conceptos de reflexión” (KrV, A 292 / B 348).

Ahora bien, pensamos que se debe reconocer que, al menos en un aspecto importante, la antítesis salvaguarda precisamente la unidad de la experiencia respecto del imperio de la ilusión. Su apelación a la legalidad del suceder de los fenómenos es, pues, algo irrenunciable.

Nos parece que no se ha hecho notar suficientemente, en los comentarios a la tercera antinomia, que este recurso a la legalidad del acontecer va más allá de la mera adscripción de la causalidad mecanicista al mundo. Se trata más bien de la exigencia, para todo orden de cosas y conceptos, de una sujeción a la ley y de una *determinación completa* de todas las cosas. La ley de la causalidad de los fenómenos responde bien a esta exigencia, pero la idea trascendental de la libertad queda aún *indeterminada* según la argumentación de la antítesis, precisamente por ese núcleo de espontaneidad que parece resistirse a toda determinación.

En efecto, la explicación de la tesis, tal como se presenta en su primera formulación, acarrea dos graves problemas. Primero, la determinación de la idea trascendental de la libertad es meramente negativa: nos dice que hay que suponer una causalidad de la libertad solo por contraste con la causalidad de la naturaleza, sin aportarnos ninguna determinación positiva de ella. Segundo, dada esta indeterminación, cualquier acontecimiento, en cualquier momento y en cualquier lugar, podría ser el producto de tal espontaneidad absoluta, lo que terminaría por hacer estallar toda la unidad de la experiencia –“if anywhere, then everywhere”, dice acertadamente Beck (1860, p. 188)–. Se trataría, pues, de una libertad cosmológica análoga a la del *clinamen* epicúreo.

A nuestro juicio, es precisamente esta exigencia de legalidad la que hace que Kant deba pensar después la libertad, en sentido estricto, como autonomía, esto



es, como autolegislación. Ciertamente, no se sabe aún cuál o qué tipo de legalidad ha de ser la de la libertad, en comparación con la legalidad de la naturaleza. Pero existe un marco básico para tratar esta cuestión desde el punto de vista kantiano: la tesis de la unidad de la razón. Todas las soluciones de la antinomia la presuponen, y por eso puede esta resolverse en todos los casos, ya negativa, ya positivamente.

Así pues, si el “abismo” –según la expresión de Kant en su tercera *Crítica* (KU, AA 05: 175)– que separa a la libertad de la naturaleza –al “mundo inteligible” del “mundo sensible”, como se explica en la solución a la tercera antinomia– fuera insalvable, la razón humana estaría escindida de raíz.

En este sentido, la legislación es algo que debe ser exigido de la libertad, así como la prueba de su conexión con la naturaleza. Como hemos dicho, la libertad para Kant no puede ser explicada como un milagro en el mundo. La *Crítica de la razón pura* dará los primeros pasos para responder a esto a través de su doctrina de la causalidad y del doble carácter de los acontecimientos en el mundo.

Consérvese como consecuencia del análisis precedente que la libertad, en cuanto idea cosmológica, no puede oponerse sencillamente a la causalidad natural. Es preciso pensar la conexión entre ambas en vista de la necesaria unidad de la experiencia, y, también, de la propia razón. En la época de las dos primeras *Críticas*, Kant intenta pensar esta unidad desde el punto de vista de la causalidad, a través de su doctrina del doble carácter de los acontecimientos en el mundo, que es lo que examinaremos en el apartado siguiente.

## **La segunda analogía de la experiencia y la causalidad de la libertad**

Si la libertad es concebida en Kant primeramente como un tipo determinado de causalidad, eso se debe a la necesidad de pensarla bajo una cierta legalidad, como se ha visto. La doctrina de la causalidad natural es formulada con precisión en la segunda analogía de la experiencia. Según Kant, cuando percibimos que los fenómenos se siguen unos de otros, enlazamos diversas percepciones en el

tiempo. Este enlace es producto de la imaginación (sucesión subjetiva). Pero ¿qué hace objetivamente que tal o cual fenómeno preceda al otro, y no a la inversa? La aprehensión de lo diverso en el fenómeno es siempre sucesiva: percibo tal lado de una casa, luego otro, luego los detalles, etcétera, pero podría hacerlo también en otro orden. En este caso, no encontramos ningún orden necesario para enlazar la sucesión de dichas percepciones. Pero si vemos un barco bajando por el río, el orden de las aprehensiones se encuentra sometido al orden de la diversidad del fenómeno en cuanto objeto (sucesión objetiva). Y esto de acuerdo con una regla (cf. KrV, A 189 / B 232 ss.).

Para explicar esto, es preciso remitirse al “principio de la sucesión temporal según la ley de causalidad”, que afirma que “todas las alteraciones suceden según la ley de la conexión de la causa y el efecto” (KrV, A 189 / B 232). Así pues, esta analogía, en cuanto principio del uso empírico del conocimiento, es condición de posibilidad de la unidad de la experiencia de los sucesos. De acuerdo con aquella, Kant declara que, si hay una ley necesaria en la sucesión de los fenómenos que percibimos, entonces esa ley debe consistir en que el tiempo precedente determina necesariamente el tiempo siguiente (cf. KrV, A 199 / B 244). Dice Kant:

Esta regla, empero, para determinar algo según la sucesión del tiempo, es: que en aquello que precede ha de encontrarse la condición bajo la cual el acontecimiento siempre (es decir, necesariamente) sigue. Por consiguiente, el principio de razón suficiente es el fundamento de la experiencia posible, a saber, del conocimiento objetivo de los fenómenos en lo que respecta a la relación en la serie de ellos, en la serie sucesiva del tiempo. (KrV, A 200 / B 245 ss.)

Esta apelación al principio de razón es absolutamente capital para lo que ahora queremos destacar. En efecto, se puede observar que aquí el principio de razón suficiente no es tomado en su sentido lógico, sino real, esto es, referido a la existencia de una cosa<sup>7</sup>. La ley de causalidad no es una simple determinación lógica

.....  
7 Esta es una distinción importante que Kant había esbozado tempranamente ya en 1755, en la *Nueva dilucidación de los primeros principios del conocimiento metafísico*, donde diferenciaba entre, por un lado, el uso del “principio de razón antecedentemente determinante” para determinar verdades, y, por otro, su uso para determinar la “existencia” de los fenómenos (PND, AA 01: 394 ss.).



de los objetos; por el contrario, “sola y únicamente bajo esta presuposición es posible la experiencia de algo que acontece” (KrV, A 195 / B 240), afirma Kant.

La antinomia de la razón se hace entonces patente. La ley de causalidad es legislativa para todos los fenómenos en su secuencia temporal. A la serie de estos fenómenos la llama Kant *naturaleza*. La ley de causalidad es, pues, “ley universal de la naturaleza”, cuya necesidad es, así, “la condición según la cual son determinadas las causas eficientes” (Prol, §53, AA 04: 344). No puede haber lugar, pues, para la idea de la libertad trascendental. No, al menos, si esta queda indeterminada en su legalidad, esto es, en su causalidad, y sin ponerla en conexión con la ley de la naturaleza y, por tanto, también con la existencia, como ya hemos indicado.

Antes de entrar en las consecuencias que esto implica para la doctrina kantiana de la libertad, es preciso examinar un punto más que se relaciona directamente con este problema, a saber, una presuposición de la segunda analogía que jugará un papel importante en la solución kantiana del conflicto antinómico.

Al comenzar el tratamiento de la segunda analogía, Kant destaca la estrecha relación entre esta y la primera de las analogías de la experiencia, a saber, el principio de la permanencia de la substancia: “en todo cambio de los *fenómenos* permanece la *substancia*” (KrV, B 224). Justamente, si en la segunda analogía se trataba, como se ha visto, de la regla de la sucesión de los fenómenos según causa y efecto, esta relación presupone, en cuanto tal, algo permanente que constituya su condición. Como explica Kant al respecto: toda sucesión de los fenómenos es solo una alteración (*Veränderung*) (KrV, B 233). La alteración, a su vez, “es un modo de existir, que sigue a otro modo de existir del mismo objeto” (KrV, A 187 / B 230). Por tanto, solo lo que permanece es capaz de alteración; lo mudable (los diversos estados que se suceden unos a otros) solo es capaz de cambio (*Wechsel*).

Esta conexión entre permanencia y causalidad es significativa<sup>8</sup>. En efecto, en el caso de los fenómenos y de su secuencia, lo permanente es el objeto mismo, el elemento que permanece en todos los fenómenos, esto es, lo permanente en

8 Es Heidegger, en *Vom Wesen der menschlichen Freiheit*, el que se detiene en esta importante observación y al que aquí seguimos (1982, GA 31, pp. 172-174).

cuanto “*substratum* de la representación empírica del tiempo mismo” (KrV, A 183 / B 226). Pero, siendo esto así, cabe preguntarse entonces qué pasa en el caso de la libertad, puesto que es un modo de causalidad también. ¿Qué es lo permanente en la relación que ella legisla? Kant parece sugerir a veces que eso permanente bajo la ley de la libertad es la *personalidad* del agente racional finito, pero es claro que esto contrasta derechamente con la doctrina de los paralogismos, donde el concepto de personalidad se identifica con la identidad numérica del sujeto (cf. KrV, A 345 / B 403) y da lugar al tercer paralogismo de la razón pura, donde Kant niega el carácter sustancial del sujeto. Sin embargo, como señala ahí mismo el propio Kant, el concepto de personalidad “es necesario y suficiente para el uso práctico” (KrV, A 365).

Recordemos el problema que plantea Heidegger a este respecto. Si es la permanencia de la personalidad el sustrato de toda libertad, ¿describiremos esa permanencia según el tiempo? ¿Según el tiempo de la naturaleza, por tanto? ¿O esa personalidad no está en el tiempo, como tantas veces parece sugerir Kant? Para Heidegger, el problema se le hace irresoluble a Kant precisamente por pensar la libertad bajo la noción de causalidad. Eso le impediría abordar la temporalidad propia del ser racional finito y la historicidad a él inherente en relación con la libertad en cuanto condición originaria de la existencia. La causalidad, según Heidegger, es lo propio del ente intramundano, y nada pensado bajo su prisma sale de sus límites (1982, GA 31, pp. 173-174, 299 ss.).

Pero por el momento solo nos interesa dejar establecida esta primera pista respecto del problema del objeto propio de la legalidad de la libertad. Ahora abordaremos la solución kantiana a la tercera antinomia y su doctrina de la doble causalidad de la causa.

Kant descubre la ilusión trascendental que se esconde en la antinomia de la libertad de la siguiente manera. Como en todas las ideas cosmológicas, la ilusión se resuelve mediante la doctrina del idealismo trascendental: “es efectivamente real todo lo que está en un contexto junto con una percepción, según leyes del



progreso empírico” (KrV, A 493 / B 521). Es decir, solo es realmente efectivo lo que está en esa relación concreta con la experiencia posible.

Todos los casos de antinomia se construyen de acuerdo con el argumento dialéctico que establece que “si lo condicionado está dado, también lo está la entera serie de todas las condiciones de ello” (KrV, A 497 / B 525). Pero este principio de la razón, que solo tiene valor regulativo, es tomado como constitutivo, y entonces se afirma o se niega la realidad objetiva del objeto en cuestión. Así, de lo que es solo una idea, se pasa a afirmar su realidad efectiva (cf. KrV, A 509 / B 537). Además, en la medida que se cae en la ilusión de tomar el fenómeno como una cosa en sí, se yerra el camino de partida, según la fundamental doctrina kantiana.

Ahora bien, el carácter esencialmente sintético de la categoría de causalidad no exige homogeneidad entre la condición y lo condicionado, como era el caso en las dos primeras antinomias. Kant introduce así una “diferencia esencial” entre las categorías matemáticas y las categorías dinámicas. En las primeras se trata de la unidad de la síntesis en la representación de los objetos de la intuición, síntesis que es siempre homogénea (es decir, donde la condición y lo condicionado son de la misma índole). En las segundas, se trata de la unidad de la síntesis en la representación de la “existencia” de los objetos de la intuición, síntesis que puede, por tanto, ser heterogénea (donde es posible que la condición no sea de la misma índole –siempre sensible– que lo condicionado) (cf. KrV, A 528 / B 556).

Por esta razón, dice Kant, en los casos de antinomia matemática nunca se puede encontrar lo incondicionado sin contradicción, pues toda condición es a su vez un miembro de la serie (como los puntos de una línea). Pero en los casos de antinomia dinámica sí es posible pensar al menos una condición que esté, a su modo, fuera de la serie de los fenómenos y que, por tanto, no esté sometida a la legalidad de estos últimos. Si se muestra que este es el caso, tanto la tesis como la antítesis pueden ser verdaderas, sostiene Kant (cf. KrV, A 531 / B 559 s.).

Sin embargo, ¿qué quiere decir aquí exactamente la *posibilidad de pensar* lo incondicionado? No puede ser la mera posibilidad lógica (ausencia de contradicción en los términos), como es obvio, pues precisamente de ella surgen los desvaríos

de la razón. Tampoco puede tratarse de la posibilidad real, donde en rigor no cabe encontrar nada incondicionado, como establecen los principios del entendimiento puro. Pero, entonces, ¿cómo se entiende la relación entre lo incondicionado que exige la razón y la experiencia que conforma la naturaleza? Es probable, a nuestro juicio, que Kant haya tenido presentes estas dificultades a la hora de elaborar su solución a la tercera antinomia, en particular si se tiene en cuenta la doctrina que entonces propone.

En efecto, la cuestión para Kant es ahora la de un posible doble punto de vista para los mismos acontecimientos del mundo:

Si será una proposición verdaderamente disyuntiva la [que dice] que todo efecto en el mundo debe surgir *o bien* por naturaleza, *o bien* por libertad, o si no podrán más bien tener lugar a la vez *ambas cosas* en diferente respecto, en uno y el mismo acontecimiento. La exactitud de aquel principio de la integral interconexión de todos los acontecimientos del mundo sensible de acuerdo con leyes naturales invariables ha sido ya establecida como un principio de la analítica trascendental, y no tolera infracción alguna. Por consiguiente, se plantea solamente la pregunta de si, sin embargo, con respecto al mismo efecto que está determinado según la naturaleza, pudiera acaso tener lugar también la libertad, o si esta está enteramente excluida por aquella regla inviolable. Y aquí, aquella presuposición común, pero engañosa, de la *realidad absoluta* de los fenómenos muestra enseguida su influencia perniciosa con la que confunde a la razón. Pues si los fenómenos son cosas en sí mismas, entonces no se puede salvar la libertad. (KrV, A 536 / B 564)

Así pues, concluye Kant, solo es posible salvar la libertad si se hace la distinción entre el mundo nouménico y el mundo fenoménico, junto con sus dos perspectivas correspondientes. No hay otro modo, piensa Kant, para armonizar la necesidad irrestricta de la legalidad natural –tan claramente expresada en el pasaje recién citado– y el elemento de espontaneidad que conlleva todo lo posible por libertad. En este contexto introduce Kant su doctrina de la doble causalidad y del doble carácter de la causa.

Ya se ha visto que, aunque el interés de la razón común esté del lado de la tesis, es más bien la antítesis la que se presenta como demostrada en su realidad por la segunda analogía. Ahora bien, si es posible “salvar la libertad”, esto se ha de hacer sin infringir en ningún momento la ley de la naturaleza. También en la



segunda *Crítica* Kant insistirá en que la naturaleza suprasensible nunca puede “intervenir en el mecanismo de la primera [la naturaleza sensible]” (KpV, AA 05: 43). Solo, pues, si se puede mostrar que los acontecimientos, en cuanto efectos en el mundo, son susceptibles de una doble causalidad –una perteneciente a la serie temporal, la otra independiente de ella–, podrá resolverse positivamente la antinomia, de acuerdo con los términos en que Kant plantea la cuestión.

Se ve, entonces, que el problema vuelve a caer en la “razón suficientemente determinante” de los acontecimientos del mundo. En este sentido, el único reparo que Kant pondrá al argumento de la antítesis es el paso del reconocimiento de la ley de causalidad en los fenómenos a la negación de toda libertad trascendental. En cuanto a la tesis, lo que hace falta es fundamentar críticamente la suposición que ella alberga. Por tanto, el contexto en el que Kant intenta resolver el problema de la libertad sigue girando, pese a todas sus modificaciones, en torno al principio de razón suficiente, solo que aquí ya comienza a vislumbrarse una diferencia más radical en el planteamiento kantiano respecto de la tradición que le sirve de base.

En efecto, tanto en el caso de la tesis como en el de la antítesis, Kant intenta aclarar el doble uso del principio de razón, esto es, de las dos causalidades de la causa. La tesis supone que debe haber una causalidad espontánea que dé cuenta de lo incondicionado como *razón* de lo condicionado; la antítesis refuta que sea posible una causalidad sin legalidad, pues la única ley de la razón es la que encontramos en la naturaleza.

La teoría de la doble causalidad de la causa que se introduce aquí es, sin embargo, harto oscura y difícil de comprender, según afirmará el propio Kant unos años después (Prol, AA 04: 343). Para comprenderla, hay que partir reconociendo que, si todos los acontecimientos que suceden en el mundo son fenómenos, todos ellos están sujetos a la ley inexorable de la naturaleza que exige que sus causas antecedentes sean, a su vez, otros fenómenos que requieren nuevamente de una causa antecedente. Ahora bien, ¿es posible ver en los fenómenos –o al menos en algún tipo de ellos– una relación distinta con la causalidad? ¿Hay algunos fenómenos que admitan, junto a la causalidad natural, una relación con otro tipo

de causalidad, donde la causa quede en cierto sentido fuera de la serie de los fenómenos y, por tanto, sea incondicionada?

Según Kant, el problema deberá aclararse en su “aplicación” (KrV, A 537 / B 565). Este es un giro absolutamente destacable. El conflicto antinómico de la libertad debe resolverse, para Kant, en el caso del ser humano en cuanto sujeto agente, y de modo aun más determinado, en la *persona* como sujeto moral, según se desprende de todo el desarrollo posterior de la problemática, que Kant volverá a exponer en los mismos términos en la *Crítica de la razón práctica* (cf. KpV, AA 05: 104-105).

¿Qué es la causalidad de la causa? Según Kant, “toda causa eficiente debe tener un *carácter*, es decir, una ley de su causalidad, sin la cual ella no sería causa” (KrV, A 539 / B 567). La causalidad, el ser-causa de la causa, representa, pues, la legalidad que regula el enlace de la causa con el efecto. Es esta legalidad, sin embargo, la que puede pensarse según un doble aspecto o “carácter”.

La relación puede ser, en primer lugar, de una causa en cuanto fenómeno al efecto (que siempre es un fenómeno) y, por tanto, su ley es la de la síntesis empírica de unos fenómenos con otros. A este carácter de la causa Kant lo llama *empírico* por su relación con el modo de aprehensión que lo caracteriza. No solo se trata de que los fenómenos que enlaza sean objetos de intuición, sino que la relación misma entre ellos pertenece únicamente a la experiencia y, por tanto, depende en última instancia de la recepción de los objetos para asegurar su realidad objetiva. Este tipo de relación es la que pertenece a la naturaleza en cuanto conjunto de los fenómenos. El carácter empírico designa, pues, la ley de la causalidad de la naturaleza.

Pero, en segundo lugar, el fenómeno, en cuanto aparecer, supone un fundamento que lo determine como tal aparecer: el objeto trascendental que, ciertamente, nunca puede aparecer él mismo como tal y que, por tanto, nos es desconocido (cf. KrV, A 250). Se puede decir, pues, que este objeto vacío es lo “inteligible” en un objeto, por oposición a lo que es “sensible” en este (KrV, A 538 / B 556), aunque no sepamos nada positivamente de él. Y nada impide, dice Kant, que se le atribuya una causalidad peculiar a ese objeto trascendental. Dicha causalidad



poseería, así, un “carácter inteligible”, pues la relación que ella legisla sería la de una causa inteligible con un efecto sensible (KrV, A 539 / B 567).

La conclusión de Kant es de la mayor importancia: toda *acción* puede considerarse como el “efecto inmediato del carácter inteligible de la razón pura” (KrV, A 553 / 581) y con independencia de todas las condiciones empíricas anteriores. El sujeto agente, en su carácter inteligible, al no hallarse sometido a las condiciones temporales que rigen para los fenómenos, no está tampoco sometido a la necesidad de estos, y, por tanto, puede decirse que actúa libremente.

Pero esta explicación, agrega Kant, sería completamente insuficiente si no estuviéramos obligados a aplicarla a un tipo de causas en particular. Por cierto, podemos suponer un fundamento inteligible para cualquier fenómeno, pero eso no tendría ningún sentido positivo; se trataría, en efecto, de reparar en una mera posibilidad lógica. Al contrario, ello daría lugar más bien a lo que la antítesis ya denunciaba: la posibilidad constante e indeterminada de un quebranto de la legalidad natural.

Así pues, únicamente estaremos autorizados a hablar con propiedad de una causalidad por libertad si se nos muestra la legalidad que la rige, y también que esa legalidad es absolutamente compatible con la de la naturaleza.

Ahora bien, conviene recordar aquí la ambigüedad que existe entre lo inteligible y lo intelectual, y que Kant no explicita en el texto de la tercera antinomia. *Intelligibilis* –para ocupar la terminología latina de la que se sirve Kant– es propiamente un objeto no sensible, que solo puede ser aprehendido por un intelecto puro. Es *intellectualis*, en cambio, el tipo de aprehensión no sensible que es capaz de intuir su objeto sin mediación de la sensibilidad. Esto último es precisamente lo que la *Crítica* ha enseñado que es imposible, en el dominio teórico, para el ser racional finito.

En los *Prolegómenos* dice Kant:

La idea de la libertad se presenta solamente en la relación de lo *intelectual* (*Intellektuellen*), como causa, con el *fenómeno*, como efecto. Por eso no podemos atribuirle libertad a la

materia con respecto a su incesante acción por la cual llena su espacio, aunque esta acción se produzca por un principio interno. Igualmente, tampoco podemos considerar conveniente, para seres inteligibles puros (*reine Verstandeswesen*), p. ej. para Dios, en la medida en que su acción es inmanente, ningún concepto de libertad. (Prol, AA 04: 344 n.)<sup>9</sup>

Es claro, entonces, que, para Kant, solo en el caso de un sujeto que posea una facultad intelectual capaz de determinar, de acuerdo con una cierta legalidad, sus objetos sin la mediación de la sensibilidad, se estará autorizado y obligado a reclamar una causalidad inteligible para él, esto es, una causalidad por libertad. Pero este sujeto no puede ser otro que el ser racional finito, por lo que es necesario precisar a qué se refiere Kant en este caso con la *intellectualitas* humana, que precisamente se caracteriza por no ser intuitiva.

El ser humano –una de las causas naturales regida por la ley de la causalidad natural– es un sujeto agente capaz de conocerse “a sí mismo también por mera apercepción” (KrV, A 546 / B 574) y de “determinarse por sí mismo, independientemente de la coacción ejercida por impulsos sensibles”, dice Kant (KrV, A 534 / B 562).

Esa autoconciencia, sin embargo, en cuanto apercepción no empírica del sujeto, no debe confundirse ni con la apercepción pura del *yo pienso*, ni, menos aún, con una pretendida intuición intelectual, sino que se trataría de lo que Dieter Henrich ha llamado la “intuición moral” o “evidencia ética” del sujeto racional finito (1973, p. 237). Con lo primero, porque aquí se trata de la espontaneidad en el actuar, y no simplemente en el conocer. Con lo segundo, porque en toda apercepción yo no soy consciente de *qué* es lo que soy, como sujeto agente o pensante, sino solo de *que* pienso o actúo. Lo intelectual sería, pues, un tipo de autoconciencia práctica, en la que únicamente nos apercebimos de nuestra propia operatividad<sup>10</sup>.

.....  
 9 Véase también la *Reflexión* 5.829 (Refl, AA 18: 365) y, para la relación entre libertad y carácter inteligible, las *Reflexiones* 5.611-5.620 (Refl, AA 18: 252-259). Allison comenta estas últimas (1990, p. 39); Heidegger, la primera (1982, GA 31, p. 253).  
 .....

10 Dicho de otro modo, se trata aquí de un tipo peculiar de conciencia de nuestra propia existencia. Jonathan Bennett, por su parte, sostiene que la determinación de este “sí mismo” nouménico es el modo kantiano de reconocer que el problema de la libertad es esencialmente un problema de la “primera persona”, el que debe distinguirse, por tanto, de la visión terciopersonal sobre las acciones (1984, p. 110). Ver al respecto este decisivo pasaje de Kant en sus *Lecciones de metafísica*: “Si digo: yo pienso, yo actúo, etc., entonces, o bien la palabra ‘yo’ es



¿Cuál es, entonces, la legalidad de la causalidad de la libertad? Aquí se percibe que el desplazamiento operado por Kant desde la idea cosmológica de la libertad trascendental al caso del sujeto agente hace variar también el concepto de libertad con el que se trabajaba. En efecto, al comienzo de la solución de la tercera antinomia, Kant señala: “Es sobremanera notable que en esta idea *trascendental* de la *libertad* se funda el concepto práctico de ella, y que aquella constituye en esta, propiamente, el momento de las dificultades que siempre han rodeado la cuestión de la posibilidad de ella” (KrV, A 533 / B 561 s.).

Kant entremezcla en su solución ambos conceptos de libertad. Pero es posible distinguirlos de la siguiente manera. Cuando se caracteriza al sujeto agente como “no [...] sujeto a condiciones de tiempo” (KrV, A 539 / B 567), o como el ser que es capaz de “una acción *originaria*, por la cual ocurriera algo que antes no era” (KrV, A 544 / B 572), Kant se refiere a la idea trascendental de la libertad. Aquí, en efecto, se nota el elemento de espontaneidad radical que antes mencionamos. La definición estricta de libertad trascendental es, pues, “la facultad de comenzar *por sí mismo* un estado” (KrV, A 533 / B 561), según la fórmula precisa de Kant.

En cambio, cuando se caracteriza la libertad como concepto práctico, se dice que es, primero, “la independencia del albedrío, respecto de la *coacción* por impulsos de la sensibilidad” y, segundo, la “facultad de determinarse por sí mismo, independientemente de la coacción ejercida por móviles sensibles” (KrV, A 534 / B 562).

Puede decirse que este “por sí mismo” de la segunda definición de la libertad práctica, esto es, la espontaneidad, es el elemento trascendental que sirve de fundamento al concepto práctico de libertad. Este, a su vez, se caracteriza por su aplicación al arbitrio del ser humano. En ambos casos, el “por sí mismo” indica ese elemento no sujeto a la condición temporal *en* el cual no comienza ni cesa

---

usada falsamente, o bien yo soy libre. Si yo no fuera libre, no podría decir: ‘lo hago’, sino que debería decir: ‘siento en mí un deseo de hacerlo, que alguien ha provocado en mí’. Si digo, sin embargo: ‘yo lo hago’, esto significa una espontaneidad en sentido trascendental” (V-Met-LI/Politz, AA 28: 269).

ninguna acción (KrV, A 540 / B 568), pero *mediante* el cual comienza la condición sensible de una serie de efectos (KrV, A 552 / B 580)<sup>11</sup>.

Entonces, ¿en qué radica esta espontaneidad capaz de iniciar por sí sola una nueva serie fenoménica? A pesar de todas las vacilaciones kantianas, no cabe duda de que solo puede serlo la razón misma a través de su peculiar clase de causalidad. Es la propia *legalidad* de la razón la que legisla en la libertad, entonces. Pero ¿cómo podemos saber eso? La precisión de Kant es sorprendente:

Que esta razón tiene causalidad, o al menos, que nos representamos una [causalidad] en ella, es algo que está claro en virtud de los *imperativos* que, como reglas, les imponemos, en todo lo que es práctico, a las potencias que [en ello] operan. El [verbo en infinitivo] *deber* expresa una especie de necesidad y de conexión con fundamentos, que no se presenta en toda la naturaleza. (KrV, A 547 / B 575)

No hay que confundirse con la frase: “o al menos, que nos representamos”, que parecería atenuar mucho la afirmación kantiana. Declaraciones como esta han llevado a algún comentarista a afirmar que Kant siempre sostuvo la posibilidad epistémica de que la creencia en nuestra libertad como agentes podía ser ilusoria (Allison, 1990, p. 246); pero hay que contrastar esto con otras afirmaciones del propio Kant en la primera *Crítica*, como la que se encuentra en la segunda edición al final de los paralogismos:

Pero si se supone que en lo que sigue, no en la experiencia, sino en ciertas (no meras reglas lógicas, sino) leyes del uso puro de la razón, válidas *a priori*, concernientes a nuestra existencia, se encontrase ocasión para presuponernos enteramente *a priori* como *legisladores*, en lo que respecta a nuestra propia *existencia*, y [para presuponernos] también como determinantes de esa existencia, entonces por ello se descubriría una espontaneidad por la cual nuestra efectiva realidad sería determinable, sin que se necesitasen para ello las condiciones de la intuición empírica. (KrV, B 430)

Esta última cita es fundamental. Por un lado, se refiere a la gran tesis de la autonomía propuesta en la *Fundamentación* y desarrollada en la segunda *Crítica*.

.....  
 11 Esta última característica, aunque implica dificultades de gran envergadura, es capital para entender la unidad y conexión de naturaleza y libertad desde la perspectiva de la causalidad. La causa inteligible, extratemporal, manifiesta en sí misma un carácter empírico en la naturaleza sensible. Por eso dice Kant que el carácter empírico es el “esquema sensible” del carácter inteligible (KrV, A 553 / B 581).



La cautela en la formulación se explica, entonces, por el cambio de dominio que implica pasar al plano práctico fuerte, esto es, a la autolegislación en términos morales estrictos. Pero, por otra parte, también da luces con respecto a la cuestión planteada anteriormente.

En efecto, si sobre algo tiene que legislar la razón, esto es, la causalidad de la libertad, eso ha de ser nuestra propia existencia. Kant, sin embargo, no dilucida aquí la relación esencial que se impone entonces entre razón y existencia, y que él mismo establece como algo esencial de esta causalidad, pues, aunque los motivos de la razón no se extraigan de la experiencia, solo pueden aplicarse a ella en último término.

Lo que en este pasaje se afirma es que tal causalidad sobre nuestra existencia no puede ser alcanzada por la experiencia. Esto sin duda parece convenir bien a la conclusión –solo en apariencia modesta– de la solución a la tercera antinomia: lo que allí se ha alcanzado no es la realidad objetiva de la libertad, y “ni siquiera [...] la *posibilidad* de la libertad”, sino tan solo “la libertad [...] como idea trascendental por medio de la cual la razón piensa comenzar absolutamente la serie de las condiciones en el fenómeno mediante lo que es incondicionado sensiblemente” (KrV, A 558 / B 586). Esto es, solamente un pensamiento de la razón que no resulta incompatible con la naturaleza.

Pero resulta que la existencia es precisamente un concepto ligado en esencia a la experiencia. Y la libertad, en cuanto causalidad, es una de las categorías dinámicas, siendo lo distintivo de estas su relación con la existencia. ¿O no es posible que nos experimentemos a nosotros mismos como existentes por ser noúmenos? Pero si esto es así, ¿está permitido hablar de existencia en este caso? Si tomamos la definición más amplia de libertad como “facultad de comenzar por sí mismo un estado”, ¿dónde tiene lugar algo de esta índole? Probablemente no en el mundo de las cosas en sí, donde en rigor nada comienza. Tampoco, seguramente, en el mundo de los fenómenos, donde nada es primero.

Será, entonces, como señala certeramente Victor Delbos, en la relación de los primeros, como causas, respecto de los segundos, como efectos (1969, p. 203).

La causalidad de la libertad es, entonces, justamente esa relación. Y habrá que descubrir tanto al sujeto agente como a su existencia en esa misma relación. Pero para esto se requiere ampliar, consecuentemente, el concepto de experiencia con el que se ha trabajado hasta ahora. El propio Kant da un paso en este sentido en la misma *Crítica de la razón pura*: “La libertad práctica –dice Kant en el ‘Canon’– se puede demostrar por experiencia” (KrV, A 802 / B 830).

## La experiencia de la libertad

En los comentarios sobre Kant se han intentado diversos recursos para armonizar –o agudizar– las dificultades antes mencionadas sobre la teoría de la doble causalidad. Heidegger habla de un “segundo camino” en el tratamiento kantiano de la libertad, en referencia al concepto de “libertad práctica”, y valora su empresa positivamente, aunque la considere aún presa de la metafísica de la presencia (1982, GA 31, pp. 260 ss.).

Carnois (1973, p. 38n.) y Delbos (1969, pp. 157 ss.) muestran bien la coherencia general del tratamiento kantiano de la libertad, pero para asegurar tal coherencia consideran que la postura de Kant en el “Canon” es precrítica. Allison, por su parte, ha propuesto aguda y convincentemente que lo que se encuentra en la primera *Crítica* es sobre todo una teoría de la acción y una noción –que él no vacila en llamar “psicológica”– de la libertad práctica, por contraste con la libertad en sentido propiamente moral (1990, 54 y ss.). Beck, finalmente, trata de reconstruir la cuestión apoyándose en las aportaciones pertinentes de la *Crítica de la facultad de juzgar*, aunque también considera que la noción de experiencia que aparece en el “Canon” es ante todo psicológica (1860, pp. 188 y ss.).

Es necesario determinar, por tanto, cuál es la doctrina de la libertad práctica que se presenta en la *Crítica de la razón pura* y que se desarrolla luego en la *Crítica de la razón práctica*, cuáles son sus relaciones con la libertad trascendental planteada en la tercera antinomia en términos cosmológicos, y qué problemas surgen a partir de esta determinación respecto de la doctrina kantiana de la experiencia.



Examinaremos primero la postura de Kant en el “Canon”<sup>12</sup>. En ese apartado de la primera *Crítica*, Kant se aboca al problema de la libertad en cuanto concepto *práctico*. Desde ese punto de vista, la anterior investigación sobre la libertad se deja caracterizar como un examen *trascendental*, esto es, sobre las condiciones de posibilidad del conocimiento del objeto, y su contexto era entonces adecuadamente el cosmológico. Se trataba, pues, de una *idea*, como ya hemos observado. Ahora, en cambio, se trata de la libertad efectiva, y esta no es otra que la del ser humano en cuanto sujeto agente y sujeto moral.

El propio Kant reconoce que la filosofía trascendental no está aquí en su terreno propio, pero que se esforzará por omitir “enteramente lo que aquí pudiera ser psicológico, es decir, empírico” en sus consideraciones (KrV, A 801 / B 829). “Práctico –dice entonces Kant– es todo lo que es posible por la libertad” (KrV, A 800 / B 828). Esta es una definición que encontramos ya en la *Dissertatio* de 1770: “Consideramos una cosa *teóricamente* en la medida que atendemos solo a lo que concierne a su ser; *prácticamente*, en cambio, si nos fijamos en lo que debería haber en ella mediante la libertad” (MSI, AA 02: 396 n.).

Estas citas dan la clave de la orientación del examen kantiano de la libertad práctica. Kant piensa la causalidad de la libertad como una legalidad que debe proyectarse –por decirlo así– sobre el mundo, o que consiste, precisamente, en la proyección de un mundo, tal y como se expone luego detalladamente en la Deducción de los principios de la razón pura práctica, de la segunda *Crítica* (cf. KpV, AA 05: 42 ss.). Se trata, en efecto, de proyectar un mundo posible –aunque necesario desde un punto de vista estrictamente moral– en el mundo efectivo, esto es, de hacer efectiva esa posibilidad o necesidad moral. Veremos esto punto por punto.

Kant sostiene que toda causalidad supone una legalidad que realice la síntesis de la existencia de lo múltiple, doctrina esencial que Kant mantiene también en su

.....  
12 Hemos analizado en detalle esta postura en nuestro artículo: “La noción de libertad práctica en el “Canon” de la *Crítica de la razón pura*” (Molina, 2011), y también parcialmente en “El interés práctico de la razón en *El canon de la razón pura*” (Molina, 2016).

segunda *Crítica* (cf. KpV, AA 05: 89). Ya hemos observado que esta legalidad, en el caso de la libertad, es la de la razón, aquí en su uso práctico. Esto quiere decir que aquello que la razón práctica determina es, entonces, la voluntad (KrV, A 803 / B 831), entendida esta consecuentemente como la facultad de desear, capaz de determinarse a actuar por motivos representables por la razón.

Ahora bien, esta legalidad práctica se diferencia de la legalidad natural por lo siguiente: las leyes de la naturaleza se refieren a lo que *sucede*; las leyes prácticas, en cambio, a lo que *debe suceder*, aunque nunca suceda (cf. KrV, A 802 / B 830). Hay, pues, para Kant, una diferencia nítida entre el principio que regula lo que de hecho acontece en la naturaleza y el principio que legisla sobre lo que debe hacerse efectivo en el ámbito de las acciones libres del ser humano. La experiencia (en sentido amplio) a la que Kant apela para dar su definición, es la que tenemos cuando decimos, por ejemplo, que algo “no debería haber acontecido” cuando ya ha sucedido, e incluso cuando reconocemos que tenía que suceder así en atención a ciertas circunstancias (cf. KrV, A 550 / B 578).

De esta manera, Kant define el *libre albedrío* justamente como la capacidad de determinarse “por medio de móviles que solo son representados por la razón” (KrV, A 802 / B 830). Las expresiones de esos motivos son precisamente los imperativos y el deber. Cuando decimos, entonces, “esto no debió haber sucedido” o “esto debería ser así”, lo que hacemos es expresar la legalidad de la libertad. Por esto Kant siempre pensó la libertad en relación con la moralidad, aunque las relaciones entre ambos conceptos hayan cambiado de obra en obra.

En efecto, es importante señalar que la libertad siempre está, para Kant, en referencia a las reglas prácticas en sentido amplio (ya sean estos meros consejos prudenciales, o propiamente leyes morales en sentido fuerte, según la doctrina de la *Fundamentación* y de la segunda *Crítica*). Lo mismo sucede con los imperativos: ellos pertenecen por derecho propio al vocabulario de la libertad, sin importar en un principio si son hipotéticos o categóricos.

Ahora bien, tanto los imperativos como la noción de deber expresan siempre una cierta universalidad y necesidad, aunque de una índole distinta a la universalidad



y necesidad de las leyes naturales. Estas características, en efecto, van de suyo con la noción misma de legalidad. Es esto precisamente lo que, a nuestro juicio, hace que Kant hable de un *mundo* inteligible por contraste con el mundo sensible, o bien de una *naturaleza* suprasensible por contraste con la naturaleza sensible. Lo común a ambos conceptos –mundo y naturaleza– es precisamente la referencia a una totalidad considerada bajo leyes (cf. KrV, A 418 / B 446). Se puede sostener, pues, que la doctrina de los *dos mundos* tiene su origen en este punto y que, aunque se preste para serias críticas al sistema kantiano, posee un sentido que es posible y preciso determinar coherentemente al interior de la filosofía trascendental.

Como hemos señalado, es posible afirmar que la causalidad de la libertad consiste en la proyección del mundo inteligible en el mundo sensible. Aproximadamente, como lo expresa el propio Kant en la Observación a la tercera antinomia:

Ya se trate de un objeto de la mera sensibilidad (lo agradable) o de [un objeto] de la razón pura (lo bueno): la razón no cede a aquel fundamento que es empíricamente dado, ni sigue el orden de las cosas tal como estas se presentan en el fenómeno, sino que se fabrica, con entera espontaneidad, un orden propio según ideas, en las que acomoda las condiciones empíricas, y según las cuales ella incluso declara necesarias unas acciones que *sin embargo no han ocurrido* y que quizá no ocurran nunca. (KrV, A 548 / B 576)

Es cierto que de ese mundo inteligible no tenemos ningún conocimiento positivo en sentido teórico. En esto no variará la posición de Kant después de la primera *Crítica*. Pero sí se puede extraer de él un criterio. Y eso es lo que hace Kant posteriormente al proponer, en la segunda *Crítica*, la *forma de la legalidad* como el único fundamento determinante de la voluntad pura o autónoma. En efecto, la noción de *forma de la legalidad* es algo que está incluido en los conceptos de mundo y naturaleza. El criterio de la acción moral y libre sería precisamente esa forma: universalidad y necesidad, prácticamente consideradas. Por eso, consecuentemente, el imperativo categórico puede ordenar únicamente la forma de la legalidad: “actúa de modo que la máxima de tu voluntad pueda, al mismo tiempo, valer siempre como principio de una legislación universal” (KpV, AA 05: 30).

En el “Canon”, Kant llama al mundo inteligible “mundo moral” (KrV, A 808 / B 836), en consonancia con la exposición posterior en la segunda *Crítica*. Ese es,

pues, el mundo que habría que realizar. La causalidad de la libertad, por tanto, solo tiene lugar en el tránsito de lo inteligible a lo sensible. Únicamente ahí tiene sentido hablar de libertad, donde la razón se construye su propio orden para hacerlo efectivo en el mundo de los sentidos.

Así se entiende también la posibilidad del mal al interior de la doctrina kantiana de la libertad. El mal, en efecto, no solo se explica por nuestro carácter sensible (las inclinaciones y necesidades), sino que también se funda, al menos en alguna medida, en nuestro carácter inteligible. El *mal radical*, para Kant, no procede de una misteriosa potencia negativa de nuestras pasiones, sino que consiste más bien en la tendencia que de hecho experimentamos en nosotros mismos (en cuanto sujetos racionales y a la vez sensibles) a adoptar máximas contrarias a la ley moral, es decir, en la tendencia a privilegiar el principio de la felicidad y el egoísmo por sobre el de la moralidad (RGV, AA 06: 32 y ss.).

Sin embargo, Kant no puede definir sencillamente nuestra libertad como la capacidad de elegir entre la ley o su transgresión, pues ve en esto una definición bastarda de la *libertas indifferentiae* absolutamente indeterminada y carente, por tanto, de ley, aun cuando, ciertamente, tengamos la experiencia constante de las violaciones a la norma (cf. MS, AA 06: 226; OP, AA 21: 470-471). Habría que decir que, para Kant, ese resto que en el libre albedrío da lugar a la posibilidad del mal hace a la vez que, en tal elección, perdamos precisamente la condición de sujetos legisladores, pues en ese caso tomamos de la sensibilidad la ley que nos determina.

Ya hemos observado que la legalidad de la libertad opera en la relación que va de lo inteligible a lo sensible. Esto quiere decir que su legalidad se realiza en nuestra acción, o mejor, en nosotros como sujetos agentes. Pues bien, cuando Kant declara en el “Canon” que la libertad puede demostrarse por experiencia, se refiere precisamente a la libertad práctica. Si en el dominio especulativo la experiencia tiene relación con los fenómenos en cuanto objetos de conocimiento, habrá que encontrar, entonces, un tipo distinto de objetos para esta experiencia práctica. Estos objetos son las acciones libres y las acciones morales de los seres



humanos. La experiencia de la libertad, entonces, se daría solo en el dominio de la praxis humana, pues es en ella donde nos experimentamos como sujetos agentes.

¿Qué pasa, entonces, con la idea trascendental de la libertad? Kant dice en el “Canon” de la primera *Crítica*, en flagrante contradicción con lo dicho en la “Dialéctica”, que “la cuestión de la libertad trascendental concierne solo al saber especulativo, y la podemos dejar de lado como enteramente indiferente, cuando se trata de lo práctico” (KrV, A 803 / B 831 y s.). Solo en este punto se puede decir que Kant se distancia del paradigma tradicional impuesto a su tratamiento de la libertad, pero a un costo que es preciso calcular con detención.

Kant aleja de sí el problema de la conexión entre libertad trascendental y libertad práctica, y prefiere separar los ámbitos de la teoría y la praxis. Tal vez Kant percibía un problema de fondo. En efecto, ya hemos mencionado que la idea de la libertad trascendental posee una indeterminación insoportable desde el punto de vista especulativo. La antítesis de la tercera antinomia hacía ver que una tal falta de legalidad confundiría todo el orden natural. Pero, desde el punto de vista práctico, su indeterminación pudo haber sido aún más intolerable para el propio Kant.

Kant conocía, por cierto, la antigua doctrina de la *libertas indifferentiae* (o del *aequilibrium indifferentiae*, como también la denomina), que expuso y criticó largamente en un escrito tan temprano como la *Nueva dilucidación de los primeros principios del conocimiento metafísico* (PND, AA 01: 401 y ss.). Pero la noción de una absoluta espontaneidad de la libertad humana implica mucho más que la vacilación o el capricho de la indiferencia. Una doctrina de la moral que se abandonara completamente a la espontaneidad absoluta no distaría mucho, a los ojos de Kant, de una determinación inhumana de lo humano, pues abandonaría todo al ciego azar. El giro que opera Kant en este punto es, entonces, totalmente congruente con el que desarrolla en su obra ética fundamental, la *Crítica de la razón práctica*.

Para solucionar el problema de la posible indeterminación de la libertad en cuanto pura espontaneidad, Kant piensa que es necesario remitirse a lo más cercano de nuestra experiencia moral, para asegurar de este modo lo que él considera lo más

propio del ser humano: su *personalidad*, esto es, no solo su racionalidad (humanidad), sino también su moralidad y su responsabilidad (cf. KpV, AA 05: 86-87, y especialmente RGV, AA 06: 27-28).

Según el mismo Kant, eso más cercano era precisamente, para el ser racional finito, la experiencia común –la conciencia (*Gewissen*)– del deber y de su ser como perteneciente a dos mundos: a uno sujeto a las condiciones del tiempo y a otro donde la sucesión de su existencia sensible no es considerada como fundamento de determinación de su voluntad, esto es, de su causalidad nouménica. Solo así tiene sentido, piensa Kant, hablar de imputabilidad e incluso de la experiencia común del arrepentimiento (cf. KpV, AA 05: 98-99). Pero un planteamiento como este lleva, inevitablemente, a trazar de nuevo y desde otro punto de vista el problema de la conexión entre libertad práctica y libertad trascendental.

El propio Kant responde expresamente a este problema en un pasaje central de su segunda *Crítica*:

La ley moral es en realidad una ley de la causalidad mediante la libertad y, por lo tanto, de la posibilidad de una naturaleza suprasensible [...]; por lo tanto, ella determina lo que la filosofía especulativa tenía que dejar indeterminado, *i. e.*, la ley para una causalidad cuyo concepto era en la especulación solo negativo, y proporciona así, por primera vez, una realidad objetiva a ese concepto. (KpV, AA 05: 47)

Pensemos en la exacerbación nietzscheana de la noción de autonomía como afirmación de sí mismo. O en una ética del azar como la tirada de dados de Mallarmé. O, más cerca aún de nosotros, en la proposición heideggeriana de la libertad originaria como el fundamento de la causalidad y la legalidad. La historia del concepto filosófico de libertad después de Kant sufrió un vuelco vertiginoso, y también una merma paulatina.

Kant volverá, en la *Crítica de la facultad de juzgar*, a abordar explícitamente el problema de la idea y el hecho de la libertad, para afirmar que la idea de la libertad es un hecho de experiencia. Una razón posible es la recién mencionada: en una idea meramente trascendental de la libertad queda abierta la posibilidad de desvincularla de toda legalidad, particularmente de la moral. Pero hay otra razón posible.



Una idea especulativa de la libertad, suponiendo que se la vincule a cierta legalidad, corre aún el riesgo de ser tomada como solo eso, como una simple idea, sin que se establezca de modo necesario su relación con nuestra existencia. Puede haber una diferencia importante, entonces, entre la idea de la libertad y la necesidad de realizarla en nuestra existencia bajo leyes racionales.

Y con este planteamiento quisiéramos terminar nuestro ensayo. ¿Cómo puede legislar la libertad en nuestra existencia, si es que hay una experiencia de la libertad, como Kant sostiene ya en el “Canon”? La segunda *Crítica* comienza así: no se trata de una “crítica de la razón *pura* práctica”, sino solo de una “crítica de la razón práctica”, pues si hay razón práctica, esta es inmediatamente pura, y ninguna crítica puede limitar su legitimidad. Dicho de otro modo, si hay razón práctica, su “realidad” se prueba “por el hecho” mismo (KpV, AA 05: 3). Otra vez, entonces, nos encontramos aquí con una vinculación originaria entre razón y existencia.

Se trata, pues, de un dato, no de un pensamiento o una suposición. Y precisamente del dato –de la existencia– de un hecho que lleva en sí mismo su propia legislación. Es, así, la existencia humana la que ha de definirse por sí misma mediante la libertad y la ley. Esto es lo que quiere decir, a nuestro juicio, que la idea de la libertad sea un hecho de experiencia. Esta parece ser, si no la solución, al menos la orientación permanente del tratamiento kantiano de la libertad. Y orientación significaría aquí tensión: la idea de la libertad no *es* solo un hecho, también *debe* serlo en la existencia del ser humano. Se trata, pues, de una destinación que es constitutiva del ser humano, como una tarea por realizar.

## Referencias

- Allison, H. (1990). *Kant's Theory of Freedom*. Cambridge University Press.
- Allison, H. (1992). *El idealismo trascendental de Kant: una interpretación y defensa*. Anthropos.
- Ameriks, K. (2000). *Kant's Theory of Mind*. Clarendon Press.
- Beck, L. (1860). *A Commentary on Kant's Critique of Practical Reason*. The University of Chicago Press.

- Bennett, J. (1984). Kant's theory of freedom. En A. Wood (Ed.), *Self and Nature in Kant's Philosophy* (pp. 102-112). Cornell University Press.
- Carnois, B. (1973). *La cohérence de la doctrine kantienne de la liberté*. Éditions du Seuil.
- De Vleeschauwer, H. J. (1962). *La evolución del pensamiento kantiano. Historia de una doctrina*. Universidad Nacional Autónoma de México.
- Delbos, V. (1969). *La philosophie pratique de Kant*. Presses Universitaires de France.
- Guérout, M. (1954). Canon de la raison pure et critique de la raison pratique. *Revue Internationale de Philosophie*, 8, 331-357.
- Heidegger, M. (1982). *Vom Wesen der menschlichen Freiheit. Einleitung in die Philosophie*. Id. Gesamtausgabe. Verlag Klostermann.
- Henrich, D. (1973). Der Begriff der sittlichen Einsicht und Kants Lehre vom Faktum der Vernunft. En G. Prauss (Ed). *Kant. Zur Deutung seiner Theorie von Erkennen und Handeln* (pp. 223-254). Kiepenheuer und Witsch.
- Kant, I. (1969). *La religión dentro de los límites de la mera razón*. Alianza Editorial.
- Kant, I. (1983). *Transición de los principios metafísicos de la ciencia natural a la física. (Opus postumum)*. Editora Nacional.
- Kant, I. (1990a). *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*. Espasa Calpe.
- Kant, I. (1990b). *Gesammelte Schriften*. Preussische Akademie der Wissenschaften, Deutsche Akademie der Wissenschaften zu Berlin y Akademie der Wissenschaften zu Göttingen.
- Kant, I. (1992). *Crítica de la facultad de juzgar*. Monte Ávila Editores.
- Kant, I. (1994). *La metafísica de las costumbres*. Tecnos.
- Kant, I. (1999). *Prolegómenos a toda metafísica futura que haya de poder presentarse como ciencia*. Istmo.
- Kant, I. (2005). *Crítica de la razón práctica*. Fondo de Cultura Económica.
- Kant, I. (2009). *Crítica de la razón pura*. Editorial Colihue.
- Molina, E. (2011). La noción de libertad práctica en el Canon de la *Crítica de la razón pura*. *Revista de Humanidades*, 23, 9-25.
- Molina, E. (2013). Libertad y legalidad. La idea de libertad trascendental en Kant. *Pensamiento Político*, 4, 53-64.
- Molina, E. (2016). El interés práctico de la razón en *El canon de la razón pura*. En P. Stepanenko y L. E. Hoyos (Eds.), *La Crítica de la razón pura. Una antología hispanoamericana* (pp. 307-333). Editorial de la Universidad Nacional de Colombia, Facultad de Ciencias Humanas.
- Nancy, J. L. (1996). *La experiencia de la libertad*. Paidós.
- Torretti, R. (1980). *Manuel Kant. Estudio sobre los fundamentos de la filosofía crítica*. Editorial Charcas.



# 5

## La noción de persona en Arthur Schopenhauer

ALEXANDER ALDANA PIÑEROS\*

UNIVERSIDAD CATÓLICA DE COLOMBIA

### Introducción

*¡Seres de un día! ¿Qué es uno? ¿Qué no es?*

*Sueño de una sombra es el hombre.*

(Píndaro, 1984, p. 194)

En estos versos de su oda *Pítica VIII* el poeta griego Píndaro ofrece una bella y melancólica descripción de lo que podría ser una persona: apela primero a lo transitorio y efímero de la existencia del humano, luego, establece la pregunta por la *naturaleza*, por el *qué* –esencia, estructura fundamental– de esta realidad, y finaliza con una respuesta que sugiere, mediante una imagen poética, la vacuidad e irrealidad de aquella criatura por la que inquiría. Tal noción de persona, de ser humano, bien podría equipararse a la propuesta del pensador alemán Arthur Schopenhauer (1788-1860), tanto así, que el mismo pensador alemán la anota en el parágrafo quinto de su obra capital *El mundo como voluntad y representación*, en el que –también con gran belleza– habla de la cuestión del conocimiento del mundo

\* Licenciado y magíster en Filosofía. Miembro del grupo de investigación Philosophia Personae del Departamento de Humanidades de la Universidad Católica de Colombia (COL0091564), del que se desprende este escrito como producto del proyecto Persona y Libertad. aaldana@ucatolica.edu.co  
<https://orcid.org/0000-0001-8087-8283>



real y de cómo poder diferenciar la vida consciente de la vida como un sueño y, en general, plantea el problema de la ilusión de la existencia, tema profundo y de gran contenido poético que, por ahora, excede la cuestión de este trabajo.

Pero sabemos que, aun como contenido onírico, la definición de la realidad de la persona en todas sus determinaciones y posibilidades nos sobrepasa, y que incluso en una propuesta filosófica impregnada profundamente por el nihilismo, la absurdidad y el patetismo, como lo es la doctrina schopenhaueriana, persistiría la cuestión: ¿qué es un ser humano? El lector de Schopenhauer sabría de inmediato que la respuesta no sería alentadora puesto que, en el sentido general de su pensamiento y con una inspiración declaradamente existencialista, bien podría responderse: ¡Una criatura maldita! Ser condenado al suplicio del deseo constante, al sufrimiento, a la maldad y la muerte; esclavo de una voluntad metafísica –la cosa en sí del mundo– que afirma en los individuos su irrefrenable e irracional afán de realización, de existencia<sup>1</sup>. Y que al final de duras y lastimeras reflexiones aparecería como algo menos que la imagen desvanecida de un sueño, como una sombra difuminada entre sombras –referenciando los versos del epígrafe–; esto, porque al develar el principio de todo lo que existe no quedaría nada pues “la voluntad tiene que devorarse a sí misma porque fuera de ella nada existe y es una voluntad hambrienta. De ahí la caza, el miedo y el sufrimiento” (Schopenhauer, 2009, p. 208). Todo ese afán imparable de autopredación se mostraría tanto en la realidad del mundo fenoménico como en el individuo humano hechos todos para la afirmación de la voluntad metafísica que, en el fondo, no dejaría sino la impronta de una absoluta nihilidad.

Ante esto parecería que plantearse un estudio sobre las nociones schopenhauerianas de ser humano sería un intento contestado de antemano y, por ende, tautológico en la medida en que redundaría el universo clásico de la problemática del autor o podría resultar inconveniente e innecesario dado el patetismo de sus

.....  
 1 El pensador francés Clément Rosset, original e importante estudioso de Schopenhauer, realiza de manera acertada un comentario ante esta cuestión arguyendo: “Que el ser sea sin necesidad ya era un problema angustiante; que además sea doloroso y miserable acentúa su ausencia de razón de ser [...] Sólo porque tiene en primer lugar la intuición de un mundo desprovisto de necesidad es que llega a la visión dolorosa de un mal sin causa, por lo tanto, sin justificación” (2012, p. 28).

consideraciones y las salidas de nihilismo y negatividad de esta teoría, lo que resultaría en una pregunta inocua y, también, en un ejercicio invalidado por una serie de nuevas dificultades dentro de las cuales destacarían dos: la primera atendería a la *intención temática*, pues, es sabido que Schopenhauer no elaboró decidida y directamente una teoría sobre la persona o el ser humano debido a que la formación y el panorama académicos de su tiempo no manifestaban la costumbre de trabajar temas separada y pormenorizadamente lejos del corpus teórico propio de cada autor, y Schopenhauer no era la excepción –en cierto sentido los *Parerga* y *Paralipómene* son escritos más especializados aunque misceláneos–, de hecho se propone aquí, que la tradición filosófica tuvo que esperar hasta las primeras décadas del siglo XX para que, con el auge del existencialismo, la fenomenología y, especialmente, el personalismo, la pregunta por la persona se trabajara como centro y todo el sistema rondara expresamente sobre este concepto; no como en la teoría schopenhaueriana en donde todos los temas se derivan del concepto fundamental de la voluntad metafísica.

En segunda instancia, nos veríamos en dificultades al tratar por separado lo que el autor concibió como unitario; interesante dificultad metodológica pues al tratar de separar las consideraciones que remiten de manera directa al ser humano encontraremos la famosa pretensión del *pensamiento único*, exigida por Schopenhauer para la comprensión de su teoría, en la medida en que nos recuerda que

... un *único pensamiento*, por muy amplio que sea, ha de guardar la más completa unidad. Si se lo descompone en partes a fin de transmitirlo, la conexión de esas partes tiene que ser orgánica, es decir, tal que en ella cada parte reciba del conjunto tanto como este de ella, que ninguna parte sea la primera y ninguna la última, que todo el pensamiento gane en claridad por medio de cada parte y que ni aun la más pequeña pueda entenderse del todo si no se ha comprendido ya antes el conjunto. (2009, p. 31)

Con esto recordamos que el despliegue totalitario de la voluntad metafísica imprime el rasgo de una unidad temática inevitable que, aunque no cumple con la pretendida perfección estructural expuesta por Schopenhauer, sí demuestra que la construcción de su pensamiento no es arquitectónica, sino orgánica, como también llegaría a proferir. Así, los elementos se entrelazan siempre y la



imposibilidad de separarlos se evidencia, puesto que, allende a todas las carencias, omisiones, vacíos conceptuales y contradicciones que pudiera tener el pensamiento de Schopenhauer, mucho de su anhelo de unidad se cumple.

Sin embargo, la inquietud antropológica subsiste y plantea la pregunta de si es viable una aproximación al pensamiento de Schopenhauer desde una perspectiva que rastree los elementos que configuren al ser humano, *desligándose* –en la medida de lo posible– *de los lugares más famosos y comentados* del pensador de Danzig –pesimismo existencial descrito con un bello y certero patetismo que buscan superarse mediante la contemplación estética y la renuncia ascética, por ejemplo–. En el sentido de distanciamiento de los lugares comunes del pensamiento de Schopenhauer puede hacerse una *matización*, puesto que en los terrenos movedizos de esta *antropología* aparecerían otras posibilidades; así, a modo de una gema que impactada por la luz mostraría distintas facetas: una cara *gnoseológica* (ser el sujeto cognoscente y volente del mundo representativo), su faz netamente *metafísica* (ser la voluntad universal pero puesta en el individuo humano), su rostro *onto-biológico* (como grado de objetivación de la voluntad en el reino animal), entre otras, y todas, entremezcladas en la primacía dada por el alemán a la *corporalidad humana*. Aspectos que intentarán ser explicitados a lo largo de este escrito, tratando de seguir el esquema planteado por el autor en *El mundo como voluntad y representación*, es decir, analizando primero la faceta del ser humano en tanto perteneciente al mundo representativo y, luego, las consideraciones de la persona en tanto voluntad.

Al establecer estas aclaraciones y dificultades conceptuales y metodológicas solo se ha querido proponer un ejercicio de interpretación de la obra de Schopenhauer a la luz del concepto de persona o ser humano que, si bien no se ha planteado directamente en su obra por los motivos mencionados, sí puede rastrearse en su conjunto, ya que toda obra de filosofía es, por necesidad, una consideración antropológica. Así pues, es menester “violentar” la obra del maestro y *extirpar* de ese gran *pensamiento único* del mundo entendido como voluntad y representación –tautología gnoseológica pues, a fin de cuentas, todo es la voluntad– los momentos

y pasajes que mejor y más concretamente nos remitan a una consideración directa del ser humano.

## La persona en tanto *sujeto cognoscente*: intuición, entendimiento y razón

*...no conoce ningún sol ni ninguna tierra,  
sino solamente un ojo que ve el sol, una mano que siente la tierra;  
que el mundo que le rodea no existe más que como representación.*

(Schopenhauer, 2009, p. 51).

Si bien la voluntad –entendida como agente metafísico– constituye el sustento de todo lo existente, la primera determinación de carácter antropológico propuesta por Schopenhauer se instaura plenamente en el mundo de la percepción –intuición sensible para el alemán– y su relación necesaria con el *proceso gnoseológico*, puesto que es condición natural y exclusiva del ser humano en su ejercicio de posicionamiento en la realidad reconocer que “El mundo es mi representación”<sup>2</sup> (2009, p. 51). Esta concluyente formulación, que sitúa al pensador de Danzig en las huestes idealistas, no solo sirve como inicio a su obra capital, sino que determina el espacio desde el cual podemos entender sus consideraciones antropológicas en la medida en que se hallan vinculadas a la capacidad intelectual que de suyo distingue a los seres humanos de los demás organismos. Como lo señala un intérprete francés, “el origen primero de cualquier filosofía es la conciencia de una brecha, de una incertidumbre en nuestro conocimiento del mundo. La filosofía de Schopenhauer es en primer lugar un comentario acerca de las condiciones del conocimiento; una epistemología” (Houellebecq, 2018, p. 28).

Así pues, las consideraciones gnoseológicas del alemán inspiran varios aspectos sugerentes, dentro de los cuales podemos destacar: a) la ubicación superior del

.....  
2 Sin duda, esta idea ya venía acompañando a Schopenhauer desde su juventud, pues en el párrafo 16 de su obra *De la cuádruple raíz del principio de razón suficiente* ya la formulaba en términos más indirectos: “Nuestra conciencia cognoscitiva, manifestándose como sensibilidad exterior o interior (receptividad), entendimiento y razón, se escinde en sujeto y objeto, y fuera de esto no contienen nada. Ser objeto para el sujeto y ser nuestra representación, es lo mismo” (1998, p. 59).



ser humano respecto de los demás fenómenos gracias a su evolucionado cerebro el cual le brinda la posibilidad de tener una “conciencia reflexiva abstracta” (Schopenhauer, 2009, p. 51), que le permite realizar su función como ser cognoscente; b) el carácter de *relacionalidad* imputado a la realidad que solo existe, en tanto contenido cognitivo, en la relación con el sujeto que la conoce, todo lo que se ampara dentro de la *cuádruple raíz del principio de razón suficiente*; c) la consideración del ser humano como un sujeto, primero netamente cognoscente, pero que luego de ciertos procesos de autoconciencia y de análisis del mundo representativo habrá de llegar a la cognición y valoración de su propia *corporalidad* como medio para hallar el enigma del mundo, la voluntad, y, al tiempo, para ser considerado como un *sujeto volente*.

Ante las diversas vertientes en que puede captarse la persona en tanto sujeto, resultará propicio dedicar algunas palabras para esclarecer los momentos indicados. En primera medida, es conveniente determinar que la forma general de comprensión de la realidad fenoménica se ampara dentro del principio de razón suficiente, que será entendido inicialmente –dirá el autor– como “una expresión común a varios conocimientos dados *a priori*. Entretanto, tiene que ser puesto provisionalmente en una fórmula. Elijo la wolfiana, por ser la más general: *Nihil est sine ratione cur potius sit, quam non sit*. Nada es sin una razón por la que es” (Schopenhauer, 1998, p. 33). Pero esta intención de explicar la razón –entendida aquí como principio o fundamento– que subyace a la realidad para que sea como es o el *por qué* que sustenta la existencia de las cosas tal como son, se va a revestir de una preocupación esencial para Schopenhauer que podría decirse permea toda su propuesta filosófica y que es expresada bajo la forma del *problema de la causalidad*<sup>3</sup>.

.....  
 3 En sus esclarecidos ensayos sobre Schopenhauer, un joven Clément Rosset, acierta al proponer: “El punto de partida de la filosofía de Schopenhauer es una reflexión sobre la idea de *causalidad*, que se presenta en primera instancia como materia de *asombro*” (2012, p. 19). Un asombro especialmente vertido sobre dos cuestiones: primera, la inexactitud en la comprensión y formulación del principio de razón suficiente en su relación con la causalidad por parte de la tradición –lo que lleva al pensador de Danzig a proponer una cuádruple manera de entender tales relaciones fenoménicas en su tesis doctoral– y luego, la extensión inapropiada que los filósofos han realizado de un principio en apariencia simple y observable como la causalidad material a planos metafísicos y ontológicos para sustentar ideas, por lo regular, de carácter teológico, justificativo y apologetico ante el mundo y sus deidades.

Ya en el parágrafo 12 de su tesis *De la cuádruple raíz del principio de razón suficiente* aparece un agradecimiento del alemán al filósofo David Hume por alertar sobre la importancia del principio de causalidad en el proceso de entender el mundo –que también había despertado a Kant de su sueño dogmático– puesto que en la observación de la realidad realizada por el ser humano, Schopenhauer ha visto una *relación incuestionable de fenómenos causales*, es decir, producto de la experimentación física e intelectual de la realidad se ha evidenciado el *proceso de mutación de causas y efectos en las cosas*, de lo que el alemán ha derivado la idea de la existencia necesaria –exigida por nuestra mente– de un principio que aúne y valide tales relaciones fenoménicas, en la medida en que la totalidad de las conexiones representativas “*están relacionadas unas con otras en un enlace regular y determinable a priori en lo que se refiere a la forma, en virtud del cual nada existente por sí e independientemente, y tampoco nada de singular ni de separado, puede hacerse objeto para nosotros*” (Schopenhauer, 1998, p. 59).

Precisamente, este enlace general constituye el principio de razón suficiente el cual ampara cuatro tipos de representaciones: la *causalidad física* (representaciones empíricas) que comprende las transformaciones de la materia en el transcurso del tiempo (devenir), la *causalidad lógica* o *nociones abstractas*, que manifiesta la relacionalidad de un principio con su consecuencia (relación causa-efecto) realizada por el pensamiento, la *causalidad matemática* o *percepciones a priori*, que comprende a las formas *a priori* del tiempo y el espacio, y, la *causalidad moral*, que se entiende como el impulso o motivación principal que genera el actuar humano. Así, se entenderá el principio de razón como el garante de la *relacionalidad* de los fenómenos del mundo y, además, como la manera en que la mente provee racionalidad a las cosas, como se sugiere en la introducción a *El mundo como voluntad y representación*. Toda esta exigencia de un principio de razón viene a señalar, como lo hace notar López de Santamaría, cómo “la existencia de una razón (*Grund*) para todo cambio, hace la realidad asequible a nuestra razón (*Vernunft*). [Pero]: lo real no es racional; lo racional es nuestro modo de conocerlo” (2009, p. 15).



Esta última inclusión busca coligar la forma general del conocimiento de la realidad con las facultades del conocer, pues el nexo causal caracterizado bajo el principio de razón (representaciones empíricas, nociones abstractas, percepciones *a priori* y motivos) solo puede ser posible si existen los mecanismos propios para su captación, los cuales están íntimamente relacionados con lo que la tradición ha catalogado como *facultades humanas superiores* y que determinan, por antonomasia, una noción de persona humana, a decir verdad, de carácter racionalista<sup>4</sup>. Lo que se quiere señalar es que hablar del principio de razón suficiente resultaría extraño, inútil o, irónicamente, insuficiente si solo se quisiera expresar la evidente diferencia de la persona gracias a sus capacidades intelectuales. Lo que resulta interesante es determinar la manera en que el intelecto humano es capaz de asimilar el mundo fenoménico de acuerdo con estos cuatro conjuntos de percepciones sensibles que ha propuesto Schopenhauer, lo que habrá de llevar estas reflexiones en torno a la *antropología schopenhaueriana* –en tanto gnoseología– hacia dos facultades de la interioridad humana: *el entendimiento* y *la razón*, que serán comentadas brevemente.

El primero en tratarse será el *entendimiento*, que en Schopenhauer adquiere un matiz esencial puesto que será la facultad que permite la intuición –percepción sensible– del mundo material partiendo de la experiencia de la causalidad en los objetos, aspecto que expresa de la siguiente manera:

Pero así como el objeto en general no existe más que para el sujeto como representación suya, tampoco cada clase especial de representaciones existe más que para una especial determinación del sujeto denominada facultad de conocer. El correlato subjetivo del tiempo y el espacio por sí mismos, como formas puras, lo denominó Kant sensibilidad pura, expresión esta que podemos conservar, dado que Kant abrió en esto el camino; si bien no es del todo adecuada, puesto que la sensibilidad presupone ya la materia. El

.....  
4 El lector de Schopenhauer de inmediato objetará esta pretensión de amparar todo el campo antropológico dentro de las facultades cognoscitivas, especialmente, cuando se reconoce que en la obra del alemán lo más esencial y que funge como fundamento del mundo representativo es una energía incontrolable, inconsciente e irracional que hace de las poderosas formas de comprensión de la mente humana un mero instrumento; desnudando, al tiempo, su servilismo y superficialidad con respecto a la voluntad metafísica, esto en la medida en que recordamos que, “Sólo a partir del cambio de prisma de la voluntad en la naturaleza, a la que concede metafísicamente la superioridad de lo no-racional frente a lo racional, se muestran toda la impotencia y toda la fugacidad del intelecto humano” (Spierling, 2010, p. 150).

correlato subjetivo de la materia o la causalidad, pues ambas son lo mismo, lo constituye el entendimiento, que no es nada más que eso. Conocer la causalidad es su única función, su única fuerza; y una fuerza de gran magnitud, que abarca una multiplicidad y tiene numerosas aplicaciones, pero una inequívoca identidad en todas sus exteriorizaciones. A la inversa, toda causalidad, o sea, toda materia y por tanto toda realidad, existe únicamente para, por y en el entendimiento. (Schopenhauer, 2009, pp. 59-60)

Pareciera que, en algunos pasajes de la cita, el filósofo de Danzig “aminorara” la facultad humana del entendimiento restringiendo *su única función y su única fuerza* a la percepción de los cambios causales. Cosa del todo alejada de las pretensiones de Schopenhauer, puesto que se da un lugar capital a las percepciones sensibles, tantas veces desdeñadas por la tradición. Percepciones que, en tanto operatividad básica, permiten la experimentación consciente de la realidad, primero como captación de datos de los sentidos –objetos inmediatos, mera sensación parecida a la de los demás animales–, para luego propiciar un proceso de mayor interiorización que permite que lo que en principio aparecía como un conjunto de datos, sea ordenado de acuerdo con la transformación de la materia –causalidad– y sea asimilado como una verdadera y completa intuición, que se constituye como una representación tanto externa como interna de los fenómenos. El asunto es expresado así por el alemán:

Pero, así como con la irrupción del sol se presenta el mundo visible, igualmente el entendimiento, con su simple y única función, transforma de *un golpe* la oscura e insignificante sensación en intuición. Lo que el ojo, el oído, la mano sienten no es intuición, son meros datos. Solo cuando el entendimiento pasa del efecto a la causa aparece el mundo como intuición extendida en el espacio, cambiante en la forma y permanente en la materia a lo largo del tiempo. Pues él une espacio y tiempo en la representación *materia*, es decir, actividad. Este mundo como representación existe solamente por y para el entendimiento. (Schopenhauer, 2009, p. 60)

Resulta plausible decir que cuando nuestro autor habla de este *entendimiento puro* –§ 4 de *El mundo como voluntad y representación*– se refiere a un proceso de abstracción de la realidad, que por el hecho mismo de su naturaleza relacional termina convirtiéndose en un modelo representacional de la existencia. Dicho de otro modo, los seres humanos contienen el mundo en su mente porque, precisamente,



son parte del mundo y tienen los mecanismos orgánicos –sentidos, entendimiento, abstracción, etc.– para captarlo externa e internamente, puesto que “la intuición no es meramente sensual sino intelectual, es decir, *conocimiento* puro de la *causa a partir del efecto* por parte del *entendimiento*; por consiguiente, supone la ley de la causalidad, de cuyo conocimiento depende toda intuición, y con ella toda experiencia” (Schopenhauer, 2009, p. 61). Tanto así, que llegará a decir en el § 6, que la misma noción de *realidad* se corresponderá con aquello que es conocido correctamente por el entendimiento y todo aquello que se le oponga o le oscurezca en su decurso causal se llamará *ilusión*.

Sin embargo, si bien se reconoce su importancia como facultad perceptiva, el *entendimiento* sí es desmontado del sitio superior en que ha sido colocado por la tradición filosófica, pues, como se mencionó hace poco, la percepción de la causalidad en el plano meramente físico también es una cualidad de muchos otros animales. Como resulta evidente en nuestros días, en ellos aparece un entendimiento con capacidad para “pasar del efecto en el objeto inmediato al objeto mediato como causa, es decir, para intuir, para aprehender un objeto: pues eso es lo que los convierte en animales, al darles la posibilidad de moverse por motivos y con ello de buscar o al menos coger el alimento” (Schopenhauer, 2009, p. 71). Esto es explicado de una forma –diríamos– evolutiva<sup>5</sup>, en la medida en que cada sofisticación adaptativa de los animales, desde los más imperfectos hasta los superiores estriba en el crecimiento de su cerebro y en el incremento de su “astucia”, o, dicho en lenguaje schopenhaueriano, se establece claramente una identificación perceptiva entre las variaciones de los fenómenos en el tiempo y espacio, es decir, tales animales también entienden –intuyen– la causalidad. Con estas consideraciones más bien biológicas-naturalistas, etológicas, evolucionistas –y no por su famoso irracionalismo voluntarista– Schopenhauer contribuye, una

.....  
 5 Como bien señala González Noriega en el prólogo a la obra *Sobre la voluntad en la naturaleza*, esta forma del desenvolvimiento de la voluntad que en la introducción he querido nominar como onto-biológica ostenta unos rasgos “evolucionistas” cercanos a las formulaciones de Lamark y Darwin, dentro de los que sobresale el siguiente proceso: “Será preciso aguardar hasta la aparición de la inteligencia humana para que se disocien netamente voluntad y representación, dando origen a la conciencia; ésta no es otra cosa que una función del organismo y, en cuanto tal, está subordinada a los intereses vitales del cuerpo orgánico” (González Noriega, 2006, p. 12).

vez más, a la crítica del racionalismo y de muchos lugares comunes, tautologías y pleonasmos en las consideraciones antropológicas.

Mientras seguimos con asombro las grandes cualidades etológicas y adaptativas de los animales superiores y sus muchas similitudes con nosotros en tanto a la percepción de la causalidad en los fenómenos, también “podemos apreciar con bastante exactitud cuánto es capaz de hacer el entendimiento sin ayuda de la razón, es decir, del conocimiento abstracto en conceptos: en nosotros mismos no podemos saberlo así, ya que entendimiento y razón se apoyan mutuamente” (Schopenhauer, 2009, p. 71). Así, en este juego comparativo de los fenómenos más depurados cognoscitivamente aparece la segunda gran facultad cognitiva del sujeto humano, *la razón*.

Hasta el momento, tenemos acerca de *la razón*, *la racionalidad* o *la reflexión* –términos intercambiables para Schopenhauer–, por lo menos, dos argumentos: el primero tiene que ver con el conocimiento abstracto y con el ejercicio de conceptualización; el segundo, si bien difiere en agudeza e interiorización, se asocia imperativamente con los datos intuitivos proporcionados por el entendimiento<sup>6</sup>.

6 En esta relación inmediata y directa entre el entendimiento y la razón aparece como inaplazable establecer una crítica a ciertas formulaciones realizadas por un comentarista francés de la obra de Schopenhauer, que desconociendo esta transición connatural y recíproca arguye: “Schopenhauer no establece una gran diferencia entre el entendimiento (que se activa en la percepción y en la experiencia propiamente dicha) y la razón (que saca de ella de aquellas nociones generales) [...] Ciertamente la razón es propia del hombre, y sin duda constituye ‘una potencia más elevada del conocimiento intuitivo’ [...], pero no confiere por ello al hombre un estatuto ontológico privilegiado” (Piclin, 1975, p. 38). Mucho que decir ante estas líneas: lo primero que se antoja es que lo que se quiere negar se afirma por sí mismo, es decir, la diferencia entre el entendimiento y la razón es, precisamente, el carácter sensible del primero con respecto al carácter abstracto de la segunda, lo que en Schopenhauer es muy importante dado el valor que confiere a la intuición interna del sujeto, hecha, en este momento de pura gnoseología, por la razón, la que tampoco podría existir sin el nutriente de la percepción sensible, dado que juntas, aunadas a la experiencia de la corporalidad, conforman lo que el autor llama una representación. En segunda instancia, el hecho del carácter privativo de la razón humana sí constituye una diferencia capital con respecto a los otros animales superiores, que también poseen entendimiento, y esto tiene que ver con el ascenso en los grados de objetivación de la voluntad: la razón, el conocimiento, el pensamiento son un refinamiento de los medios adaptativos del organismo a la existencia y ahí también radica una enorme diferencia, que si bien no le da al ser humano un privilegio ontológico, sí lo distingue y empodera con respecto a las otras objetivaciones. Finalmente, Piclin incurre en un error interpretativo al afirmar: “Así en Schopenhauer la razón, rebajada respecto al entendimiento, no tendrá ni siquiera esa liberación negativa que en Kant [...] la hacía delirar hasta noúmeno” (1978, p. 39). No entendería en qué sentido la razón *se rebaja* frente al entendimiento, si acaso en el sentido de inmediatez, pues la razón sería secundaria, pero todo lector de Schopenhauer sabe que las funciones intelectuales siempre dependen de lo inmediatamente dado, que, en este caso, es el mundo representativo y que luego, será la voluntad primigenia.



Sin embargo, al contrario de este, la razón sí es privativa del ser humano: “solo en el hombre, de entre todos los habitantes de la Tierra, ha surgido además otra fuerza cognoscitiva y brotado una conciencia totalmente nueva, que con gran acierto y corrección se denomina *reflexión*” (Schopenhauer, 2009, p. 85). De ella puede decirse que constituye el *reflejo*, el contenido abstraído de las intuiciones del entendimiento que son, innegablemente, su materia prima; idea sostenida bellamente por el pensador de Danzig: “Como de la luz inmediata del sol al reflejo prestado de la luna, pasamos de la representación intuitiva, inmediata, [...], a la reflexión, a los conceptos discursivos y abstractos de la razón que obtienen todo su contenido de aquel conocimiento intuitivo y por referencia a él” (p. 83).

Desde el § 6 hasta el § 15 de *El mundo como voluntad y representación*, Schopenhauer se esfuerza en enfatizar una serie de productos, de regalos –mejor– de la razón, así pues, podemos enumerar: el aumento considerable en el grado de agudeza perceptiva y el poder extenso de la esfera cognoscitiva, la comprensión de cadenas complejas de causalidad que los animales con el solo entendimiento no establecen. Mientras el entendimiento percibe el mundo, la razón lo fija y asimila, interioriza y combina toda relación del principio de razón, pues lo conocido inmediatamente se presenta ahora *in abstracto* en la conciencia reflexiva<sup>7</sup>. Asimismo, la razón clarifica, ordena esos datos, realizando primero un *proceso de conceptualización*, para luego comunicarlo a los demás sujetos de la especie, permitiendo la intersubjetividad. Este es el lugar del *lenguaje*, que encuentra una

.....  
 7 De otro lado, en el sentido más profundo de la doctrina de Schopenhauer, encontramos, como dice Rábade, que “la razón es sólo una pequeña parte de un pequeño ser de los muchos que componen la realidad y que, por lo tanto, es una pretensión absurda e injustificada esperar que los múltiples seres de la realidad y todos sus procesos hayan de acomodarse a ella; significa poner coto al antropocentrismo, [...], un intento de poner a la razón ‘en su sitio’, pero no pretende en modo alguno privarla de todo valor” (1989, p. 11). De lo anterior resultan pertinentes dos precisiones: *una*, sería decir que no es ‘absurdo ni injustificado’ tratar de entender la realidad con las fuerzas de la razón, pues es lo que hace Schopenhauer mediante los cuatro movimientos del principio de razón suficiente, pero reconociendo que, en efecto, lo real no es racional sino que la persona lo ve de ese modo, que la realidad no sigue procesos racionales, mas, el ser humano, de acuerdo a sus especificidades evolutivas, como objetivación de la voluntad les capta y asimila de acuerdo a las funciones de sus órganos cognitivos (entendimiento y razón); *otra*, es que esa misma realidad que tanto nos asombra en su aparente ordenación e inteligibilidad, es rebelde a los intentos racionales e intelectivos de conocerla, pues al derivarse de un principio como la voluntad metafísica –no solo inconsciente, sino irracional en sí misma– parece obstaculizar los esfuerzos que en tanto sujetos cognoscentes (rationales) realizamos para salir de la oscuridad de la ignorancia. Como vemos, entraríamos a otra de las múltiples paradojas de la propuesta de Schopenhauer, esta, referida a la forma y los grados de relación entre la razón, la representación y la voluntad.

correlación, o mejor una necesidad, con el proceso de conceptualización de las intuiciones del entendimiento, así pues, el lenguaje

... es el primer producto y el instrumento necesario de su razón: de ahí que en griego y en italiano el lenguaje y la razón se designen con la misma palabra: ó λόγος, *il discorso*. [En alemán] “Razón” [*Vernunft*] viene de “percibir” [*vernehmen*], que no es sinónimo de oír, sino que significa percatarse de los pensamientos transmitidos con las palabras. (Schopenhauer, 2009, pp. 85-86)

Resulta interesante esta comparación etimológica ante el tema del lenguaje –otra de las facultades distintivas de la persona, recurrentemente señaladas–, en la medida en que hace manifiesta una relación que bien podría sintetizar todos los prodigios de la razón, dado que “Los conceptos solo se pueden pensar, no intuir, y únicamente los efectos que a través de ellos produce el hombre son objetos de verdadera experiencia. Tales son el lenguaje, el obrar reflexivo y planificado, y la ciencia; y después, lo que resulta de todos ellos” (Schopenhauer, 2009, p. 88). El hecho de crear *conocimiento científico, lenguaje articulado*, tanto escrito como oral, y *conciencia reflexiva*, se aúna a otra parte del vertiginoso listado de *dones de la razón*, pues es evidente que, al pasar de la sensación-percepción pura de los objetos en el espacio, tiempo y causalidad a la interioridad más abstracta de la mente humana, se rastrean elementos benéficos tanto para el espíritu como para los actos de supervivencia de la persona. Porque esta última no está definitivamente determinada por las penurias del presente, y puede decidir, planear y fantasear planes, preparativos y proyectos no motivados por la intuición inmediata, a la par de comparar los diversos motivos y elegir el más realizable o placentero; crea, ejecuta y vive de acuerdo con máximas, producto de una *decisión reflexiva*, mientras que los otros animales, doblemente presos –por su entendimiento y su instinto– se rinden a la excitación inmediata de la causalidad, a la afirmación de la voluntad de vivir que se contiene en ellos; no deciden, si acaso, se adiestran: “El animal siente e intuye: el hombre, además, *piensa y sabe*: ambos *quieren*” (p. 85). Pero *quieren* de una manera distinta por la reflexión y el grado de percepción de las intuiciones, aunque se aclara –al tiempo– que la fuente del querer, del deseo, es la misma en todos los fenómenos, humanos, animales, plantas, minerales, fuerzas



de la naturaleza: la voluntad omnipotente que se arroja irrefrenablemente en el mundo representativo con su afán insaciable de vida.

Debe señalarse que dicha capacidad de establecer esta clase inédita y única de intuiciones en la naturaleza no solo provee de un mayor poderío al ser humano, al tiempo, lo hace más desdichado pues refina su manera de percibir, de entender el mundo, agitando su sensibilidad interna y haciéndolo consciente de su sufrimiento. Ya se decía en Eclesiastés (1:18): “Porque en la mucha sabiduría hay mucha angustia, y quien aumenta el conocimiento, aumenta el dolor”. No podríamos quedar exentos, claro está, del dramatismo propio del existir que siempre nos recalca Schopenhauer, pues también al reconocer los posibles momentos de la sucesión y posición espacio-temporales, la razón nos provee de la conciencia de lo transitorio y efímero de nuestro ser en el mundo, de la vanidad de la individualidad; nos da la conciencia de nuestra propia muerte: “El animal no conoce la muerte hasta que muere: el hombre es consciente de que a cada hora se acerca a la muerte, y eso en ocasiones hace la vida grave incluso a aquel que no ha conocido ya en la vida misma ese carácter de destrucción perpetua” (Schopenhauer, 2009, p. 86).

Como siempre, el maestro de Danzig propone una reflexión con talante introspectivo, pues nos remite a las siguientes cuestiones: “*nos hemos desacostumbrado a la muerte, tanto los individuos como las sociedades actuales parecen desconocer o separarse de la muerte que encarnan*” (Aldana Piñeros, 2017, p. 309), exteriorizándola, sacándola de la naturaleza de su ser que deviene y se consume a sí mismo en el tiempo, desconociendo que la muerte está ahí dentro de cada sujeto que conoce el mundo y su fenecer. Lo que propicia que las personas terminen negando “que *ese ahí* no es una determinación locativa externa, fuera de uno mismo, sino dentro, en lo más íntimo y esencial de la persona; *la muerte es lo que más somos*” (p. 309). Estas ideas, desde la perspectiva gnoseológica o existencial, serían nuestro mayor descubrimiento.

## La persona como *sujeto volente*: corporalidad y voluntad

*Los hombres son, pues, para Schopenhauer como los personajes kafkianos:  
siempre inquietos, siempre preocupados por cumplir órdenes  
de alguien o de algo que no saben qué es ni qué objetivos persigue [...],  
siempre enredados por asuntos que no saben cómo surgieron,  
qué razón de ser tienen, pero a los que se entregan con todas sus fuerzas,  
pues de ello depende su propia existencia.*

(Stepanenko, 1991, p. 10)

Para alejarnos lo más posible de la perplejidad impuesta por esa gran ignorancia ante los aspectos apremiantes de la vida que señalaba el epígrafe, hemos partido del tratamiento del ser humano como sujeto cognoscente, resaltando dos de sus facultades más determinantes: entendimiento y razón, para establecer desde el punto de vista gnoseológico –conocimiento del mundo representativo mediante el principio de razón suficiente– los elementos que configuran a un ser humano en la propuesta de Schopenhauer. No obstante, la inquietud, la preocupación y la ignorancia ante lo que somos persisten, y es esta *incertidumbre vital* la que ha de impulsar las reflexiones hacia otro horizonte, que bien puede denominarse una especie de *autoconocimiento*. Ya el propio filósofo lo manifestaba inquiriendo por el significado de las representaciones: “preguntamos si este mundo no es nada más que representación, en cuyo caso tendría que pasar ante nosotros como un sueño inconsistente o un espejismo fantasmagórico sin merecer nuestra atención; o si es otra cosa, algo más, y qué es entonces” (Schopenhauer, 2009, p. 151). Se intuye que el tránsito del sujeto cognoscente a otra forma de conocimiento tendrá que alejarse de la mera percepción representativa, es decir, que debemos dejar de investigar el mundo *desde fuera* y debemos plantear la posibilidad de escudriñar otra forma de conocimiento, esto sería imposible si aquel sujeto del conocer

... no fuera nada más que el puro sujeto cognoscente (cabeza de ángel alada sin cuerpo). Pero él mismo tiene sus raíces en aquel mundo, se encuentra en él como *individuo*; es



decir, su conocimiento, que es el soporte que condiciona todo el mundo como representación, está mediado por un cuerpo cuyas afecciones, según se mostró, constituyen para el entendimiento el punto de partida de la intuición de aquel mundo. (p. 151)

Esta faceta de la corporalidad en torno a la noción de persona adquiere una connotación sobresaliente –si bien limitada a una región escasa del mundo representativo– ya que será la clave para descubrimientos esenciales, pues nos permitirá: 1) hablar de nuestra percepción propia, reconocernos de una manera más completa y compleja gracias al análisis de nuestros cuerpos; 2) *descubrir* que somos parte de una estructura metafísica –más bien *sui generis* en la historia de la filosofía– expuesta en el siempre controversial principio de todo que es llamado *voluntad*; y 3) a pesar de estar ligados esencialmente a tal voluntad demiúrgica, poder reconocernos como *individuos* mediados por las *ideas* o *grados de objetivación de la voluntad*. Dedicaremos algunas consideraciones a la cuestión del ser humano en tanto una voluntad –tanto personal como metafísica– que se realiza mediante su corporalidad, dejando el tercer aspecto para ser trabajado en un siguiente aparte.

Acaso el primer comentario que puede hacerse al problema de la corporalidad como noción de la persona humana apuntaría al hecho de que muestra que para las reflexiones en torno al ser humano en nuestros días tal aseveración resultaría baladí, una especie de tautología, pleonismo u obviedad, especialmente por el “culto al cuerpo” que manifiestan las relaciones intersubjetivas en las sociedades actuales, hasta tal punto que muchas personas transforman las condiciones de su corporalidad buscando la correspondencia con sus contenidos psicológicos o mentales. No era así, empero, en los tiempos de Schopenhauer; luego del racionalismo cartesiano y del idealismo trascendental de Kant el cuerpo humano se vio envuelto en una especie de bruma, de oscurecimiento; no pretendo argüir necesariamente connotaciones peyorativas, aunque sí es plausible señalar una especie de *abstraccionismo* en muchas corrientes de la filosofía de los siglos XVII, XVIII y XIX que fijó los contenidos de la *naturaleza humana* en umbrales gnoseológicos, ontológicos, metafísicos y cosmológicos muy elevados y desarraigados de la *condición sintiente* –tanto física como emocional– del ser humano. En este sentido Schopenhauer, también, es contestatario, pues asume la corporalidad del

sujeto que conoce como la fuente de un conocimiento privilegiado, que entiende el mundo desde una perspectiva más completa e interiorizada: “por un lado como representación ordenada espacio-temporalmente y estructurada conforme a cadenas causales, por el otro, como una fuerza, como un querer que se manifiesta en la representación, pero que en sí misma es diferente” (Stepanenko, 1991, p. 15).

Michel Houellebecq propone que, al considerar bajo el lente de la reflexión (conocimiento, ciencia, lenguaje) el juego de pasiones del ser humano, las fuerzas instintivas y, propiamente, naturales que se agitan en nuestro interior –deseo sexual, miedo ante el peligro, afán de supervivencia– encontraríamos la correspondencia con aquella *fuerza natural originaria*, la voluntad, solo que acudiendo a lo más próximo e íntimo, es decir, a nosotros mismos en tanto seres existentes en el mundo representativo, pero con una capacidad que difiere notoriamente de él. Pero no se trata de una “antropomorfización del mundo ni de una mecanización de las pasiones humanas; se trata de reconocer lo que es idéntico más allá de las apariencias; se trata de justificar la mayor audacia sobre la que descansa el conjunto del sistema: el empleo de la introspección como método de investigación metafísica” (2018, p. 53). Si bien se ha de partir de la investigación de la corporalidad bajo el análisis del mundo representativo y las mediaciones del principio de razón –espacio, tiempo, causalidad– que hacen del cuerpo humano “un objeto entre objetos” –independientemente de la resistencia al ser catalogados como un objeto de estudio–, quedamos lanzados innegablemente a la *fascinación metafísica* de aproximarnos a esa “fuerza manifestada en la representación, aunque diferente”.

Esta *fascinación metafísica*, tan recurrente en la obra de Schopenhauer, nos adentra en un movimiento muy particular, continuamente criticado que, por inducción, haría derivar del análisis del sujeto volente el principio metafísico del mundo, es decir, la *voluntad*. Consideremos, pues, esta difícil relación. Hemos dicho que cada ser humano tiene una clase de experiencia privilegiada que se intuía ya en el afán de llevar las sensaciones de la realidad fenoménica (entendimiento) a los mecanismos de interiorización (razón) para tener una intuición-representación



completa de la realidad; pero ahora vemos que esto es solo posible por el *cuerpo* y sus *afecciones* –conjunto de sensaciones percibidas por los sentidos y ordenadas por el entendimiento–, que en el interior de la persona son asumidas como *motivos*: cuarta clase de nexo causal que señala los principios de nuestros actos y su realización en la realidad mediante el acto corporal.

Es, precisamente, este movimiento interno de la causalidad –tantas veces inconsciente y confuso– el aspecto que se reviste de *epifanía* en las reflexiones del pensador de Danzig, en tanto que el ser humano, gracias a su corporalidad, asume dicha *causalidad interna* como un tipo especial y distinto de conocimiento. Y lo hace en la medida en que

... sus movimientos y acciones no le son conocidos de forma distinta a como lo son los cambios de todos los demás objetos intuitivos, y le resultarían igual de ajenos e incomprensibles si su significado no le fuera descifrado de otra manera totalmente distinta. En otro caso, vería que su obrar se sigue de los motivos que se le presentan, con la constancia de una ley natural, exactamente igual que acontecen los cambios de los demás objetos a partir de causas, estímulos y motivos. Pero no comprendería el influjo de los motivos mejor que la conexión entre todos los demás efectos que se le manifiestan y sus causas. Entonces a la esencia interna e incomprensible para él de aquellas manifestaciones y acciones de su cuerpo la denominaría, a discreción, una fuerza, una cualidad o un carácter, pero no tendría una mayor comprensión de ella. Mas las cosas no son así: antes bien, al sujeto del conocimiento que se manifiesta como individuo le es dada la palabra del enigma: y esa palabra reza *voluntad*. (Schopenhauer, 2009, pp. 151-152)

Se reconoce que nuestro autor necesitaba un puente de comunicación, de un Jano que dirija sus rostros simultáneamente en ambas direcciones, hacia el mundo representativo y hacia el mundo en tanto *cosa en sí*, esa posibilidad la brindó el *cuerpo humano*, puesto que, como lo señala Piclin, “una conciencia que sólo fuera inteligencia es imposible. La inteligencia se parece al sol, que solo alumbra gracias a la presencia de un cuerpo que refleja sus rayos” (1975, p. 54). Corporalidad que descubre una de sus facultades más determinantes: su *capacidad volitiva*, su deseo, sus motivos reflejados en sus movimientos y actos corporales; su *querer* en general. Los impulsos de su voluntad personal se constituyen como lo más inmediatamente conocido, tanto así que el movimiento de su cuerpo es a la vez el

acto de la voluntad objetivado en él, es decir, hecho fenómeno. Podemos con esto entender la identidad, unidad o “mismidad” del cuerpo y la voluntad de diversas formas, diciendo con Schopenhauer:

... lo que en cuanto representación intuitiva denomino mi cuerpo, en la medida en que se me hace consciente de una forma totalmente distinta y no comparable con ninguna otra, lo llamo mi voluntad; —o: mi cuerpo es la *objetividad* de mi voluntad —o: aparte de ser mi representación, mi cuerpo es también mi voluntad; etcétera. (2009, p. 155)

Ante tales aseveraciones conviene prevenir constantes errores de interpretación que confunden la voluntad individual —que es la que parece indicar Schopenhauer aquí— con la voluntad en tanto agente metafísico. Ya el autor impone una aclaración: “Yo no conozco mi voluntad en su conjunto, como una unidad, no la conozco completamente en su esencia, sino exclusivamente en sus actos individuales, o sea, en el tiempo, que es la forma del fenómeno de mi cuerpo” (2009, p. 154). Ni tampoco en su unidad primordial, como voluntad primigenia, debió agregarse. De ahí que la corporalidad humana sea condición del conocimiento de la voluntad individual, es decir, del impulso del querer. Ahora, tampoco por este conocimiento se puede acceder directamente al conocimiento del principio metafísico de la realidad representativa, ni esta fuerza voluntaria de la persona megalómana se erige de forma *egotista* para explicar la cosa en sí del mundo. Lo que establece Schopenhauer es que el único sujeto cognoscente de la realidad llegue a la consideración de los impulsos que en él se agitan y que lo lanzan a los actos; experiencia distinta de la percepción fenoménica porque sucede de manera íntima y simultánea entre una fuerza difícil de determinar y la existencia real de su cuerpo en el mundo representativo. Lo anterior se diferencia de la identificación radical de la voluntad percibida como energía corporal con la voluntad en tanto cosa en sí —que aún no ha entrado en escena directamente—, bajo un argumento expresado así por un comentarista:

La voluntad entendida como el principio del obrar humano había sido pensada siempre como algo condicionado por [...] la conciencia. Ésta era lo primordial y constituía la esencia del hombre [...] Schopenhauer invierte esta relación y ahí se encuentra el rasgo fundamental de toda su doctrina. La voluntad es lo primordial, es ella el principio



originario del ser humano, es aquello de lo que brota incluso la conciencia. (Stepanenko, 1991, pp. 7-8)

Si bien la voluntad sí se constituye como el principio de toda realidad en la obra de Schopenhauer, debe tenerse cuidado de no confundir –como pareciera hacerse en la anterior referencia– la voluntad operativa o desiderativa humana –*principio del obrar humano*– con la voluntad metafísica, pues este error interpretativo ha llevado la comprensión de los textos schopenhauerianos por caminos infructuosos. Ante esta asimilación se interpone una lectura más precisa: “Esa intuición de la identidad final de todas las voluntades [volontés] en el seno de la Voluntad [Vouloir] es uno de los aspectos más característicos del pensamiento de Schopenhauer” (Rosset, 2012, p. 39). De esta precisión se deriva que la voluntad humana es una afirmación –una entre muchas– de la voluntad metafísica y que es esta la que genera la conciencia humana para que sirva a sus fines. De ahí que solo podamos intentar comprender ahora, en qué sentido el ser humano es producto de aquella voluntad titánica. No sin precisar antes ¿qué es para Schopenhauer la voluntad? Para responder esto apelaremos al autor, cuando nos dice:

Esa *cosa en sí* (quisiéramos mantener la expresión kantiana como fórmula consolidada) que en cuanto tal no es nunca objeto precisamente porque todo objeto es ya su mero fenómeno y no ella misma, para que pudiera ser pensada objetivamente tenía que tomar el nombre y concepto de un objeto, de algo que de alguna forma estuviera objetivamente dado, y por lo tanto de uno de sus fenómenos: mas ese fenómeno que sirviera de punto de partida de la comprensión no podía ser sino el más perfecto de todos, es decir, el más claro, el más desarrollado e iluminado inmediatamente por el conocimiento: y tal es precisamente la *voluntad* del hombre. No obstante, hay que observar que aquí solo utilizamos una *denominatio a potiori* con la que el concepto de voluntad recibe una extensión mayor de la que tenía hasta ahora. (Schopenhauer, 2009, p. 163)

En esta referencia clásica del parágrafo 22 de la obra *El mundo como voluntad y representación* encontramos explícita la formulación de una esencia que genera y domina el mundo representativo y que se constituye como “ese algo que nos da órdenes”, señalado en el epígrafe de Stepanenko que dio inicio a esta sección, que peculiar y polémicamente es denominado *voluntad* por Schopenhauer. Ante esa escogencia conceptual resulta pertinente establecer dos aclaraciones: la primera

hace referencia a que la *denominatio a potiori* se establece siguiendo la *manifestación más fuerte*, importante o perfecta de esa energía creadora del mundo, que está centrada en el fenómeno humano y su voluntad personal o desiderativa, la que recientemente hemos visto situada como categoría inseparable del conocimiento de la propia corporalidad. Así, solo mediante las capacidades desarrolladas por el fenómeno más perfecto generado por la voluntad metafísica podremos establecer la segunda aclaración: la *expansión por analogía* de esta intuición exclusivamente humana al conocimiento de todas las entidades fenoménicas de la realidad, argumento expuesto por el pensador de Danzig en los siguientes términos:

En consecuencia, el doble conocimiento que poseemos del ser y actuar de nuestro propio cuerpo, conocimiento que se ofrece de dos formas completamente heterogéneas y que aquí ha llegado a hacerse claro, lo emplearemos en adelante como una clave de la esencia de todo fenómeno de la naturaleza; y todos los objetos que no se ofrecen a la conciencia como nuestro propio cuerpo de esas dos maneras sino solamente como representación, los juzgaremos en analogía con aquel cuerpo; y supondremos que, así como por una parte aquellos son representación como él, y en ello semejantes a él, también por otra parte, si dejamos al margen su existencia como representación del sujeto, lo que queda ha de ser en su esencia íntima lo mismo que en nosotros llamamos *voluntad*. (Schopenhauer, 2009, p. 157)

*Juzgar todo el mundo representativo por analogía con el propio cuerpo*, arriesgada afirmación que le ha ganado a la propuesta schopenhaueriana no pocas dificultades como las que señalábamos en líneas anteriores. En el fondo, pretende establecer algo muy sencillo para las reflexiones actuales: nosotros, en tanto organismos cognoscentes –con cerebro desarrollado, lenguaje comunicativo, evolución de los sentimientos, ciencia, técnica, arte, etc.– asumimos el conocimiento como una interacción necesaria entre nuestra persona individual y el mundo de nuestra experiencia, y es por esta *conjunción procedimental cognitiva* entre *lo que percibimos como objeto en el mundo fenoménico* y *lo que percibimos en nuestra interioridad* –mente, alma, autoconciencia, voluntad, personalidad o como quiera llamarse– por la que podemos *conocer* la realidad. Para ser sinceros, estas dos aclaraciones que estamos comentando, bien podrían unirse en un símil lógico, diciendo que el *concepto general*, la voluntad, que abarca todas las fuerzas que impulsan a los seres a la vida



se deriva analógicamente de una facultad poseída por la *especie superior* –el ser humano– que las comprendería y explicaría todas.

Podría decirse, siguiendo la atmósfera conceptual del “gran pesimista”, que tenemos consciencia de nosotros mismos y del mundo, precisamente, porque somos sujetos cognoscentes y volentes que *expanden* sus hallazgos –encontrados con mucho trabajo reflexivo– al mundo fenoménico, inconsciente de su proceder. Con lo cual, no habría más alternativa para el conocimiento de la realidad que el esplendor de la revelación de su fenómeno más depurado y autoconsciente<sup>8</sup>, movimiento argumental que resulta, como dice Houellebecq, “característico del proceder artístico de Schopenhauer; su intención es hacernos sentir una analogía que le ha sido revelada por una contemplación prolongada y profunda” (2018, p. 52). Analogía que tiene como finalidad que el conjunto de los objetos no quede cerrado en sí mismo y que su esencia sea inaccesible. Incluso la ciencia experimental parece romper este mutismo, y el alemán ve en los “descubrimientos” científicos una ratificación de esta fuerza voluntarista, que a todo impulsa a la vida y que constituye el ser de todas las cosas, el núcleo y unidad del mundo de los fenómenos que, en palabras del propio Schopenhauer, resulta así:

Nos queda aún por dar el último paso: extender nuestra forma de consideración a todas aquellas fuerzas que actúan en la naturaleza según leyes generales e inmutables, cuando contemplamos el poderoso e incontenible afán con el que las aguas se precipitan a las profundidades y el magneto se vuelve una y otra vez hacia el Polo Norte, el ansia con que el hierro corre hacia aquel, la violencia con que los polos eléctricos aspiran a reunirse y que, exactamente igual que los deseos humanos, se acrecienta con los obstáculos; cuando vemos formarse el cristal rápida y repentinamente, con una regularidad de formas tal que claramente se trata de un esfuerzo en diferentes direcciones plenamente decidido, exactamente determinado y que queda dominado y retenido por la solidificación; cuando observamos la selección con que los cuerpos puestos en libertad por

.....  
 8 Puede hacerse una objeción ante este esperanzado intento de Schopenhauer por hallar un conocimiento más directo, íntimo y puro que permita a este sujeto cognoscente-volente ahondar en el conocimiento de sí mismo y del mundo para aproximarse a la “esencia del todo”: la voluntad, ya que puede pensarse que el hallazgo es excesivo y no alcanza los niveles cognoscitivos necesarios para develar el misterio metafísico del mundo. La crítica resulta válida, sin embargo, debe atender a una acotación ante la experiencia de nuestra propia voluntad, pues esta, como señala Rosset, “es el único ámbito donde la intuición de la fuerza natural sería accesible para nuestra mente, y se torna entonces objeto de experiencia. No es que dicha experiencia llegue a explicitar finalmente la fuerza inexplicable, sino que de pronto la vuelve próxima y presente” (2012, p. 36).

el estado de fluidez y liberados de los lazos de la solidez se buscan y se rehúyen, se unen y se separan; cuando, por último, sentimos de forma totalmente inmediata cómo una carga cuyo afán en dirección a la masa terrestre paraliza nuestro cuerpo, ejerce una incesante presión sobre él y lo empuja persiguiendo su única aspiración: entonces no nos costará ningún esfuerzo de imaginación reconocer incluso a tan gran distancia nuestra propia esencia, aquel mismo ser que en nosotros persigue sus fines a la luz del conocimiento pero aquí, en el más débil de sus fenómenos, solamente se agita de forma ciega, sorda, unilateral e inmutable; pero, porque en todos los casos es una y la misma cosa [...] también aquí como allá ha de llevar el nombre *voluntad*. (2009, pp. 170-171)

Con estas vibrantes palabras casi que podemos sentir el estremecimiento emocional del autor al compartirnos su epifanía, al verla *demostrada* en las relaciones fenoménicas de la naturaleza completa. Así, por falta de un principio que nos resulte más propio e íntimo tenemos *la voluntad*, erigida como agente metafísico creador del mundo representativo. Si bien nos cuesta trabajo aceptarla por su denominación, debemos entender que se trata de la esencia de todo fenómeno pero enfocada a la luz de los descubrimientos introspectivos de este sujeto cognoscente-volente que somos. Además, debe decirse que Schopenhauer no la entiende como la gran causa o causa primera –para usar una terminología aristotélica–, o como una hiperfuerza o especie de sucedáneo de los vacíos cosmológicos dejados por vetustas deidades, sino, más propiamente, como una *energía vital inconmensurable*<sup>9</sup>, inconsciente e insaciable en su afán de lanzarse a la vida en los fenómenos creados por su “deseo”, de ahí la importancia de entender esa particular *ampliación* que propone el alemán del término voluntad.

En palabras más directas: no puede equipararse la noción de voluntad con el ser o *ápeiron* griegos ni con la creencia monoteísta, especialmente, atendiendo a una

.....  
 9 En este sentido, es muy valioso el aporte de Magee cuando establece una crítica a la selección del término voluntad por parte de Schopenhauer: “El término ‘fuerza’, que rechazó, hubiera sido preferible. ‘Energía’ hubiera sido aún mejor. Al fin y al cabo, el universo físico pone de manifiesto la presencia de cantidades de energía inimaginablemente grandes en todas las partículas y en todos los movimientos, energía que sencillamente está *ahí* inexplicablemente para nosotros, autosuficiente y no generada en algún otro lugar (no hay ningún otro lugar); y sabemos por la ciencia que de hecho constituye todo lo que existe en el mundo de los fenómenos, no solo en lo que respecta a su movimiento sino en lo que respecta a su estructura material” (1991, p. 160). El comentarista británico se refiere, claro, a la estructura molecular, a la organización expansiva de las células, a los torbellinos de energía que bullen en el interior del átomo, al juego relacional, vitalista y vertiginoso de las partículas más diminutas que componen la vida. Al parecer, los avances en química y física de nuestros días encantarían a Schopenhauer y acrecentarían su convicción ante la verdad de su sistema. Y puede decirse que tendría razón.



rápida caracterización de la voluntad schopenhaueriana, basados en algunos apartes que habrán de señalar la falta de racionalidad, razón suficiente, finalidad y sentido de la voluntad como agente metafísico. Con esta intención sabremos que: “si hago abstracción de mi carácter y pregunto por qué quiero eso y no aquello, no hay respuesta posible, ya que solo el *fenómeno* de la voluntad está sometido al principio de razón y no ella misma que, en esa medida, puede denominarse *carente de razón*” (Schopenhauer, 2009, p. 158). No se puede explicar el hecho de querer ni qué es lo que se quiere en general, es decir, determinar la máxima que comprende todo el querer, porque precisamente esta tendencia sobrepasa los límites perceptivos del principio de razón suficiente. No sabríamos exactamente todo lo que podemos conocer o, de hecho, lo que ignoramos de nosotros mismos en tanto individuos –organismos racionales o sujetos volentes–, pues muchas veces erramos en las consideraciones en torno a nuestra propia persona, ignoramos los motivos de nuestro querer, como también desconocemos todo aquello que se agita en nuestro ser corporal:

La idea de que nuestras funciones vitales y vegetativas llevadas a cabo sin conciencia tienen por su más íntimo motor a la voluntad, es una idea que se confirma además por la consideración de que aun el movimiento, reconocido como voluntario, de un miembro, no es más que el último resultado de una multitud de alteraciones precedentes en el interior de ese miembro, alteraciones que no llegan a la conciencia más que aquellas otras funciones orgánicas. (Schopenhauer, 2006, p. 71)

Pareciera que en todos los matices que adquiere la investigación en la obra de Schopenhauer se presiente un aroma de desconcierto, una profunda frustración ante la imposibilidad de conocer el fundamento de las cosas; el mundo aparece como misterioso y contraría las esperanzadas visiones del racionalismo más extremo: no es transparente al pensamiento, no da mucha claridad ni captado externamente en los fenómenos de la representación ni percibido interiormente en la conciencia del sujeto en su propia corporalidad. Estamos frente al problema del desconocimiento de la fuente, progreso y forma de realización de nuestros impulsos vitales en nuestras acciones, que quedan, por tanto, inspiradas por una serie de motivos inconscientes. Sin embargo, esta complejidad, lejos de frenar al

pensador de Danzig, pareciera inspirarle un elemento más dentro del panorama analógico señalado, puesto que de la imposibilidad de determinar esas fuerzas inconscientes que impulsan a los seres a la existencia o a nuestros propios actos a la realización en el cuerpo, nuestro autor pareciera sacar algunas de las caracterizaciones de la voluntad metafísica: ser inconsciente, irracional e inaccesible a nuestras formas de conocimiento. Este particular movimiento es señalado así por Stepanenko:

Pero la vena metafísica de este autor, fascinada por esta revelación, convirtió esa inversión en una cosmovisión. La voluntad inconsciente, esa fuerza ciega que nos impulsa y que nos sorprende a nosotros mismos apareció ante sus ojos como el principio vital de toda la naturaleza, como el impulso vital que arroja los individuos a la existencia. (1991, p. 8)

Es muy valiosa la contraposición de la *supuesta entelequia* de las acciones individuales –todos partimos del engaño de pretender saber qué queremos, cómo lo obtenemos y por qué lo queremos– con la *ausencia de finalidad de la voluntad*, algo que simplemente *quiere existir* a toda costa, o mejor, a costa de los fenómenos que crea para afirmarse como vida:

De hecho, la ausencia de fines y límites pertenece al ser de la voluntad en sí, que es una aspiración infinita. [...] también se revela en su mayor simplicidad en el grado más bajo de la objetividad de la voluntad, la gravedad, en la que se pone de manifiesto una aspiración permanente dentro de la manifiesta imposibilidad de un fin último. (Schoenhauer, 2009, p. 218)

En suma, desde esta perspectiva de la voluntad metafísica el ser humano sería el resultado de la manifestación en la realidad de un principio veleidoso, incontenible e inexplicable en su esencia, que se impulsa en nuestra individualidad solamente para ser, porque parece *querer vivir*; tal deseo absoluto de ser que representamos nos constituye tanto como nos decepciona, desampara y destruye.



## La persona en tanto objetivación de la voluntad

*La historia del pensamiento schopenhaueriano nos reconduce a Platón.*

*Las cosas de este mundo, enseñó aquel pensador griego,  
no tienen un ser verdadero; siempre están deviniendo, pero jamás son.*

(Mann, 1984, pp. 26-27)

Luego de hablar de la identidad del sujeto que conoce con el sujeto que quiere, y de establecer un resultado notable en la autoconciencia del individuo humano: reconocer su corporalidad como *pasaporte* para navegar en los dos mundos –voluntad y representación–, pudimos acercarnos a la forma en que Schopenhauer entiende la energía total del mundo: la voluntad metafísica. De hecho, al querer caracterizarla hemos perfilado algunos rasgos de la filosofía “pesimista” de nuestro autor, terminando el aparte anterior con la anotación de ciertas consideraciones trágicas de la existencia. Sin embargo, si atendemos al epígrafe de Thomas Mann, nuestra mente sería conducida por las regiones propiamente ontológicas, pues estaríamos tentados a preguntar: ¿cómo esa voluntad tan terrible, pero unitaria, se vierte, se transforma o se encarna en cada fenómeno, constituyendo, también, al ser humano? Obviamente, en el universo temático schopenhaueriano la respuesta no podría dejar de ser excéntrica y apuntaría directamente al concepto clásico de *idea* planteado por Platón. Esta última alusión bien puede comprenderse atendiendo a la explicación siguiente:

... aquellos diferentes grados de objetivación de la voluntad que, expresados en innumerables individuos, existen como ejemplares inaccesibles para estos o como formas eternas de las cosas, que no entran nunca en el tiempo y el espacio –el medio de los individuos– sino que se mantienen fijos, no sometidos a cambio, que siempre son y nunca devienen, mientras que aquellos nacen y perecen, siempre devienen y nunca son: esos grados de la objetivación de la voluntad no son más que las ideas de Platón. (Schopenhauer, 2009, p. 182)

Debe interpretarse siempre en la obra del alemán que cuando se menciona el concepto de *idea* en este sentido, se comprenden, también, los conceptos de *objetivación de la voluntad* y de *individuación*, al punto que, en ocasiones, pueden llegar a ser términos intercambiables que pretenden explicar ontológicamente ese tránsito arcano de la voluntad metafísica vertida en el mundo fenomenal. Antes de continuar resultaría beneficioso hacer una salvedad ante la inclusión de las ideas por parte de Schopenhauer, pues, como observa Magee, puede resultar: “desconcertante que lo haga a estas alturas, dado que en la filosofía de Platón las Ideas [...] constituyen la realidad última: ellas, las formas invariables de las cuales todos los objetos de nuestra experiencia son imágenes efímeras, son permanentes” (1991, pp. 164-165). Sin embargo, el alemán admite que el uso de este término será un poco más modesto, restringido y funcional con respecto al término esencial de la voluntad, y siempre derivado de él.

Con esto, y por algunos matices dados al concepto de voluntad, sabemos que las cuatro raíces del principio de razón no se aplican a la voluntad en tanto cosa en sí, ya que esta es omnipresente y desmesurada en su poder y que, por tanto, “la pluralidad de las cosas no afecta a la voluntad, sino al mundo como representación, y tiene sus raíces en la forma de cognición del sujeto (principio de razón o funciones cerebrales)” (Spierling, 2010, p. 198). Es decir, que podemos conocerla solo a través del infinito número de entes particulares –sujetos, objetos, individuos– en las leyes de la causalidad, que la voluntad metafísica maneja a su antojo a través de aquellas criaturas individualizadas; no se “mancha” con las formas representativas del fenómeno en que se manifiesta, pero sí las utiliza para que su ansia infinita se concentre de manera particularizada en cada uno de los tipos de fenómenos del mundo de la representación de acuerdo con su nivel de desarrollo o evolución en la materia –que es lo que constituyen las ideas–; proceso que se encarna en los diferentes grados de objetivación de la voluntad.

Si se planteara una especie de modelo descriptivo encontraríamos que la voluntad metafísica mediante estas formas (ideas) de objetivación –que son su manifestación empírica– iría generando una serie de entes cada vez más depurados y



autoconscientes; aparecería en el mundo del fenómeno con su misma energía primigenia e inconsciente pero enfocada en cada proceso natural, desde las fuerzas más elementales de la naturaleza –gravedad, magnetismo, etc., y todo el conjunto de tendencias inanimadas comprendidas por la física y la química–, pasando por todos sus reinos –mineral, vegetal, animal, monera, protista y fungi– hasta llegar al organismo humano: criatura modificada hasta lograr el mayor desarrollo cerebral con el que domina el mundo representativo. De este modo, “cada uno de estos grados representa además una Idea en el sentido platónico, esto es, una realidad genérica a la que le corresponde una pluralidad de fenómenos, de individuos pertenecientes al mundo espacio-temporal y cuya existencia depende de la cadena causal” (Stepanenko, 1991, p. 16). Para las plantas y los animales estos grados se reflejan en la conformación de sus respectivas *especies* de criaturas, donde los rasgos individuales –asumidos en nosotros como personalidad o carácter– no son muy notorios y cada espécimen se regula por la conservación de la *idea* de que es expresión. Así, estas ideas de los seres o grados de objetivación de la voluntad vendrían siendo un contenido ontológico que le daría su estructura específica como existente.

En este problema de la comunicación del mundo como voluntad y como representación, Rábade hace notar que las *ideas*, “más que mediar entre ambos mundos, ya que siguen dándose en el nivel de la representación, aunque con características peculiares, los aproximan (se trata, en definitiva, el viejo problema filosófico de lo uno y lo múltiple)” (1989, p. 14). Vetusto problema irresoluble, que nos acompaña desde tiempos de Parménides y nos recuerda la inquietud de cómo comunicar la única realidad en sí misma, la voluntad, con su desmesurada cuantía de representaciones individuales. Hemos considerado que las ideas en sentido platónico funguen como contenido ontológico –se hallan en la estructura de los seres conformando una estructura común, por lo que Schopenhauer las identifica con las *especies*–, son una clase de *vía de tránsito que comunica* el impulso indomable de la voluntad creadora dentro del mundo representativo. No puede, sin embargo, confundirse la idea con la voluntad, pues, la idea es un medio de manifestación de aquella.

En este intento de clarificar el proceso de objetivación de la voluntad mediante las ideas Schopenhauer expresa que, por antonomasia, el *principio de individuación* se entendería como la forma de dirimir esa antigua inquietud vital de comprender cómo lo que es *uno, completo y existente en sí y por sí mismo* puede *expandirse, expresarse o afirmarse* en lo que nuestros mecanismos perceptivos asimilan bajo las formas del principio de razón como *separado, diverso y múltiple*, así pues, valiéndose de un concepto escolástico, dice el filósofo:

... denominaré el tiempo y el espacio el *principium individuationis*, [...] Pues el tiempo y el espacio son lo único por lo que aquello que es igual y una misma cosa según la esencia y el concepto aparece como diferente, como pluralidad en yuxtaposición y sucesión: ellos son, por lo tanto, el *principium individuationis*. (2009, p. 165)

Así pues, el *principio de individuación* permite que el principio constitutivo de lo que existe: la voluntad unitaria, se muestre en su afán de vivir en una inconmensurable cantidad de individuos y, de hecho, propicia la existencia misma de la noción de individualidad, no muy notoria o inexistente en gran parte de la naturaleza, pero muy marcada en el ser humano. Hasta el punto que Schopenhauer admite que en el ser humano *pareciera darse una idea por cada persona*, esto en virtud del desarrollo de la personalidad y del carácter único de cada cual. La persona en Schopenhauer adquiere la connotación de individuo por el desenvolvimiento de cada fenómeno humano particular en el espacio, tiempo y causalidad, esto nos remite al gran filósofo rumano cuando bella y angustiosamente dice:

Cada uno sufre en su carne esta *unidad de desastre* que es el fenómeno *hombre*. Y el único sentido del tiempo es multiplicar esas unidades, aumentar indefinidamente esos sufrimientos verticales que se apoyan sobre una pizca de materia, sobre el orgullo de un nombre propio y sobre una soledad inapelable. (Cioran, 2014, p. 54)

Además, somos individuos porque somos seres pensantes con razón, entendimiento e intuición sensible, que se reconocen como sujetos, inicialmente, por estar contenidos y expresados por una conformación corpórea que, al tiempo, nos identifica y separa de los demás seres naturales arraigados en este mundo de la representación y que, al final, nos permite la experiencia de la voluntad como principio metafísico en su manifestación doble: como representación, en



tanto materia ligada al funcionamiento de lo fenoménico y externo, y como movimiento de la voluntad individual en simultaneidad con el obrar de nuestro propio cuerpo y con el impulso de aquella voluntad originaria. Voluntad que, exenta de las reglas del principio de razón e individuación, se afirma por medio de las ideas en la individualidad de los seres que compone: en cada especie se vierte de una manera propia, “su objetivación es recíproca a su forma de adaptación”, es decir, en cada grado de objetivación existe una clase de comportamiento único que en el ser humano se convierte en un *comportamiento individual*, o sea, en una *personalidad o carácter individual*.

De esta idea de *reciprocidad adaptativa* resulta otra consideración importante en la ontología schopenhaueriana que radica en el hecho de que muestra que todo querer, representado en los actos, toda tendencia natural incrustada en lo más íntimo del individuo por la especie (Idea) a la que pertenece, se verán traducidos en su morfología; la constitución del organismo es solo la voluntad universal objetivada y dispuesta para sus fines concretos, pues: “el cuerpo del animal no es más que su *voluntad misma*, considerada como representación, y por ello mostrada en el cerebro bajo las formas del espacio, del tiempo y de la causalidad, es decir, la mera sensibilización, la objetivación de la voluntad” (Schopenhauer, 2006, p. 102).

En este sentido, Schopenhauer es prolijo en enumeraciones y ejemplos de cómo los experimentos en zoología y etología de su tiempo han corroborado su propuesta de una energía primigenia que impulsa a toda manifestación natural a la adaptación a su medio de acuerdo con una serie de transformaciones en el tiempo; especialmente, en el capítulo llamado “Anatomía comparada” del texto *Sobre la voluntad en la naturaleza* nos recalca: “Así con sendos órganos y armas, ya defensivas ya ofensivas, así también ha provisto la voluntad a cada forma animal con un *intelecto*, como medio para la conservación del individuo y de la especie” (Schopenhauer, 2006, p. 95). Por esto decíamos en el segundo apartado que el entendimiento era una facultad compartida por todos los animales superiores, y por ello podemos aseverar también que, del mismo modo en que la objetivación

de la voluntad en la Idea (especie) felina le prodiga garras y colmillos para cazar y defenderse, en el grado de objetivación humana nos brinda un incremento de la razón –capacidad abstracta, reflexión, pensamiento– que nos permite sobresalir en la naturaleza compensando todas nuestras notorias deficiencias adaptativas en lo referente a lo fisiológico: debilidad muscular, lentitud, poca resistencia, pérdida de pelaje, incapacidad de soportar condiciones climáticas difíciles, carencia de “armas” corporales, etc.

De esto obtenemos una clara tendencia de Schopenhauer a considerar las posibilidades adaptativas de los organismos a su medio, en relación con el querer impuesto en ellos por la voluntad metafísica que, en su afán imparable de afirmación como vida, les impone generacionalmente cambios evolutivos en sus órganos con el fin de afirmarse con éxito en los individuos y propagar su especie<sup>10</sup>; deleite de la voluntad si fuese consciente y pudiese gozar. De esta adaptación del organismo humano producto de su objetivación y el carácter propio de su especie han surgido la razón, el entendimiento y la inteligencia, pero siempre sometidos a la primacía y el dominio del impulso universal de la voluntad metafísica, aspecto que nos llevará a la consideración de la voluntad humana –y sus impulsos, deseos, pasiones muchas veces irreflexivos, no razonados y hasta plenamente irracionales– como función primaria antepuesta a todas las formas de conocimiento racional<sup>11</sup>. Así lo dice el alemán: “Este intelecto es lo secundario, el

.....  
 10 Es claro que esta relación entre lo ontológico y lo biológico no resulte muy habitual en las consideraciones filosóficas y, menos aún, en una propuesta marcadamente metafísica como la Schopenhauer, en la que todo se deriva de su idea esencial de la voluntad como demiurgo del mundo representativo; el mismo autor advierte esta extrañeza pero la asume como una demostración más de la fuerza, originalidad y verdad de su teoría cuando contraponen su pensamiento a los filósofos anteriores –incluso el propio Kant– en la medida en que “presentan un gran abismo entre sus resultados y la experiencia, faltándoles mucho para descender a esta y ponerse en contacto con ella. Preséntase, por tanto, mi metafísica como la única que tiene punto de contacto con las ciencias físicas” (2006, p. 39).

.....  
 11 Así pues, el conocimiento, el entendimiento, la razón, la intelectualidad toda, sostenida constantemente por la tradición como el elemento que más nos hace humanos, o que por excelencia determina nuestra humanidad y calidad personal, se entiende como resultado del proceso físico, a su vez realización de una gradación de la voluntad (objetivación) en el mundo representativo, por lo que se expresará que cualquiera de estas funciones cognitivas es al cerebro lo que la digestión al estómago, la respiración a los pulmones o el bombeo de sangre al corazón (cf. Schopenhauer, 2006, p. 63). Sin embargo, no debe confundirse a Schopenhauer con un materialista, dado que estas analogías solo son explicaciones de la forma como la voluntad se objetiva en el fenómeno humano y son muestra de la adecuación específica del individuo con la idea de especie que le sustenta.



*posterius* del organismo, por éste condicionado, como función que es del cerebro. La voluntad, por el contrario, es lo primario, el *prius* del organismo, aquello por lo que este se condiciona” (Schopenhauer, 2006, p. 62). Ahora, si se suma que la misma voluntad, en tanto principio esencial del mundo, es manifiestamente carente de razón y de finalidad, el panorama de las funciones racionales se muestra desesperanzador.

En este horizonte de desesperanza debemos recordar que *el arma* con la cual la naturaleza –la voluntad en su objetivación– ha provisto al ser humano es la inteligencia, que al depurarse lo hará el soberano de la *carnicería del mundo* de la representación, ya que de los diversos *grados de objetivación de la voluntad* solo se desprende siempre una “competición, discordia y oposición entre predador y presa” (Jacquette, 2005, p. 108), puesto que, por esa misma individuación cada una las criaturas amparadas dentro de las múltiples especies (ideas) se arrogará a sí misma el derecho a existir y llevar a cabo la famosa y destructiva: *afirmación de su voluntad por vivir*. Así pues, la voluntad metafísica se vuelca en la *voluntad de vivir* de cada ente particular, que en su *egoísmo* sería capaz de destruir el mundo para afirmarse. En otro famoso pasaje del pensador de Danzig, encontramos:

Así, por todas partes de la naturaleza vemos disputa, lucha y alternancia en la victoria, y precisamente en ello conoceremos con mayor claridad la esencial escisión de la voluntad respecto de sí misma. Cada grado de la objetivación de la voluntad disputa a los demás la materia, el espacio y el tiempo. [...] Esa lucha universal se hace visible con la máxima claridad en el mundo animal, que se alimenta del vegetal y en el que a su vez cada animal se convierte en presa y alimento de otro, [...], ya que cada animal no puede conservar su existencia más que mediante la constante supresión de la ajena; de modo que la voluntad de vivir se consume a sí misma y es su propio alimento en diversas formas, hasta que al final el género humano, al imponerse sobre todos los demás, considera la naturaleza como un producto para su propio uso; [...], ese género revela en sí mismo con la más atroz claridad aquella lucha, aquella autoescisión de la voluntad, y se produce el *homo homini lupus*. (Schopenhauer, 2009, p. 201)

De cara a esta temática nos encontramos con el *patetismo clásico* de nuestro autor, pues a causa de la estratificación de la voluntad en formas particulares cada vez más depuradas, asumidas estas como *ideas* de los seres de la realidad, se manifiesta

el dramatismo de la individuación que consiste en que cada individuo representante de su especie (idea) está volcado a la afirmación incesante de la voluntad en ella vertida, por lo que habrá de acabar con otras objetivaciones. Ya habíamos señalado este tema al inicio cuando se comentó la contradicción existencial de una voluntad que, como principio del mundo, se devora a sí misma; *uróboros* que muestra que “el mundo es por ello una permanente lucha entre individuos, a través de la cual se mantiene la jerarquía de las Ideas. En su cúspide está el hombre. En él la voluntad llega a su máximo grado de [...] individuación [...] Y es también donde alcanza la más cruenta lucha” (Stepanenko, 1991, p. 17).

No podría afirmarse con plena seguridad que el trato en las relaciones humanas sea el más cruento –*crutor*, en latín, es sangre derramada–, pero sí es evidente que resulta el más vil, puesto que, por el elevado grado de conciencia, producto de la evolución cerebral, la persona llega, a la vez, al refinamiento de los medios para herir a los demás y a sí misma. Ahora, al referirnos a la cuestión de la individualidad, Schopenhauer nos muestra que en los seres humanos esta es de tal poderío que incluso cada uno de nosotros se mostraría como una idea diferente, esto sumado al egoísmo natural de cada objetivación por quitar de su camino a las demás y conquistar su porción de existencia para afirmar la suya, nos llevaría a las regiones de la injusticia, del crimen, y lo que es peor, a la maldad y la perversidad, pues “el hombre es el único animal que causa dolor a otros sin un fin ulterior más que ese [...] mostrando así que es ya ahora *il'animal méchant par excellence!*” (Schopenhauer, 2009b, pp. 233-234).

¿Dónde buscar la causa de este mal inexorable: que seamos el animal malvado por excelencia? Tal vez en nuestras precarias facultades cognoscitivas que solo nos permiten entender el entrecruzamiento causal de las formas de la materia en el principio de razón y que nos obligan a ver división, individualidad y multiplicidad de lo que es Uno e Idéntico y nos lleva a luchar por un fin ficticio, aparente, ilusorio, en suma, inexistente. ¿O será acaso la misma voluntad primigenia, tan poderosa como demente, que en su frenesí por objetivarse como vida se multiplica y, en su irracionalidad y vacío, no reconoce la tragedia terrible y horrorosa en que



sume a sus afirmaciones? ¿Acaso es esta voluntad una energía tan incontenible que *necesita* vivir a costa de la destrucción de sus creaciones para no *implosionar*, ser destruida por su misma energía en un estallido entrópico y de ahí su ferocidad? O será que –como bellamente sugiere un literato– al devorarse a sí misma, al ser toda miseria y paradoja esta voluntad, “que es lo contrario de una satisfacción en reposo, es en sí misma algo fundamentalmente desdichado; es inquietud, es apetencia de algo, es ansia, es nostalgia, es avidez, es anhelo, es padecimiento” (Mann, 1984, p. 40). Es difícil saberlo, pero parece que la voluntad propuesta por Schopenhauer es *pura angustia vital* y pareciera, también, que él mismo utilizara todas estas posibilidades simultáneamente. En tal incertidumbre, remitimos una vez más al filósofo de la voluntad:

Pero en la vida de los animales, simple y sencilla de abarcar, se capta más fácilmente la nihilidad y vanidad de la aspiración de todo el fenómeno. La diversidad de las organizaciones, el arte de los medios por los que cada una se adapta a su elemento y sus presas, contrastan aquí claramente con la falta de algún fin consistente; en su lugar se presenta un bienestar puramente momentáneo, un placer pasajero y condicionado por la carencia, mucho y prolongado sufrimiento, lucha continua, *bellum omnium*, todos cazadores y todos cazados, apiñamiento, carencia, necesidad y miedo, gritos y alaridos: y esto continúa *in secula seculorum* o hasta que una vez vuelva a romperse la corteza del planeta. *Junghuhn* cuenta que en Java vio un campo inmenso lleno de esqueletos y pensó que era un campo de batalla: pero eran esqueletos de grandes tortugas, de cinco pies de largo y tres de ancho y alto, que para poner sus huevos salen del mar y andan ese camino; entonces son capturadas por perros salvajes (*Canis rutilans*) que uniendo sus fuerzas les dan la vuelta, les arrancan la armadura inferior, o sea, el pequeño caparazón del abdomen, y las devoran vivas. A menudo sobre los perros se lanza entonces un tigre. Toda esa desolación se repite miles de veces, un año tras otro. ¿Para qué han nacido, pues, esas tortugas? ¿Por qué culpa tienen que sufrir ese tormento? ¿Para qué toda esa escena de crueldad? La única respuesta a eso es: así se objetiva la *voluntad de vivir*. (Schopenhauer, 2005, pp. 399-400)

## A modo de conclusión: humanismo schopenhaueriano y unidad persona-mundo

*Esto es lo que me importa: la unión de pesimismo y humanismo.*

*De la experiencia espiritual que nos brinda Schopenhauer  
se desprende que lo uno no excluye en modo alguno lo otro  
y que, para ser humanista, no se necesita andar pronunciando  
bellos discursos y halagando a la humanidad.*

(Mann, 1984, p. 86)

El sentido texto del ensayo sobre Schopenhauer de Thomas Mann que he elegido como inicio de este último apartado, a pesar de su brevedad resulta sumamente enjundioso, pues nos enfrenta a una serie de afirmaciones y propuestas que han intentado articularse en este escrito que, ya en sus postrimerías, exige nuevamente algunas salvedades conclusivas. *La primera* de ellas atenderá a una *aclaración* que busca situar el escrito en una perspectiva diferente a aquella desde la cual se suele analizar la obra de Schopenhauer; *la segunda* versa sobre la consideración del filósofo como un *humanista* ante el pesimismo que se le adjudica a su obra; y *la tercera*, derivada de aquellas, nos propondrá la posibilidad de extender esta preocupación por la persona humana a una *armonía entre el ser humano y el mundo*, muchas veces desapercibida en las “variopintas” ideas schopenhauerianas.

En primera instancia, desde la introducción se interpuso una aclaración interpretativa de la obra schopenhaueriana en este trabajo: realizar un intento explicativo para *establecer una especie de síntesis del pensamiento de Schopenhauer a la luz del concepto de persona*, labor difícil, aunque interesante, en la que deben hacerse algunas precisiones. Lo primero sería ofrecer excusas al propio Schopenhauer pues mi texto no correspondería con su andamiaje conceptual ni mucho menos con su idea de *pensamiento único*, pues es sabido que el concepto central de su filosofía no es el ser humano, sino la voluntad absoluta que encuentra en este su afirmación



consciente. Sin embargo, parece plausible la preocupación del pensador de Danzig por la persona a pesar incluso de sí mismo, pues retomando las bellas palabras de Mann:

Por muy paradójico que parezca; y a pesar de toda la misantropía de Schopenhauer; y dejando de lado todo lo que él sabe decir y lamentar sobre el estado de corrupción de la vida en general y del carácter grotesco del género humano en particular [...] pese a todo eso Schopenhauer es un venerador del ser humano según la Idea de éste. (1984, p. 83)

Es decir, a pesar de todos los lastres de la existencia, el ser humano objetivado sería una creación superior de esa voluntad inconsciente que, irónicamente, le provee de intuición interna, razón, lenguaje, reflexión etc., y que luego le permite reconocer en su corporalidad y querer la esencia de todo fenómeno, la voluntad metafísica, y, finalmente, gracias a ese mismo conocimiento –si bien accesorio– le permitiría la liberación mediante la contemplación estética y la ascesis negadora de la voluntad. Aspectos que decididamente no hemos tratado aquí.

De esta *exclusión* surge un aspecto que bien puede aparecer como una deuda –muy sentida por los conocedores de Schopenhauer–, pues al realizar un recuento de los matices que caracterizan a la persona, un proceder más *ortodoxo* hubiera sido dirigirse directa y apasionadamente a las connotaciones de la afirmación de la voluntad de vivir en el ser humano. A partir de esto se llegaría a la reflexión sobre el mal, la injusticia, el sufrimiento y todo el espectro ético que se desprende de la consideración del humano como criatura egoísta. Para luego, con la misma animosidad, pasar a considerar los mecanismos de liberación en la contemplación estética y en la negación de la voluntad de vivir en la propia persona mediante la renuncia ascética. Como apasionado del pensamiento de Schopenhauer concedo validez a este desencanto, pero, también, resulta interesante abordar la unidad del pensamiento de Schopenhauer atendiendo a otras posibilidades estructurales que rompan con los lugares recurrentes de interpretación, por ejemplo, una que señale que desde el punto de vista lógico y existencial no es posible derivar un sujeto humano doliente y liberado, con todas sus consecuencias metafísicas y éticas, sin antes comprender *qué es* como entidad cognoscitiva y volente. Esto es, reconocer que tal panorama patético y metaético es un resultado del

descubrimiento del ser humano como *entidad voluntarista*, tanto en la voluntad como cosa en sí como en su propia voluntad desiderativa<sup>12</sup>.

En segundo momento, ha de comentarse esta relación inesperada entre el humanismo y el pesimismo en la obra de Schopenhauer. Antes que nada, debe decirse que señalar los aspectos más crudos de la existencia, del desarrollo del mundo natural y del comportamiento humano como un discurso pesimista por antonomasia, es una equivocación. Sin embargo, esto ha sido determinado así tanto por la tradición filosófica –cautiva de la Teodicea leibniziana y su irremediable optimismo– como por la gente del común, que adscriben toda crítica al “buen ordenamiento del mundo” a un “carácter amargado” o “pesimista”. Ahora, aunque no nos hemos concentrado en los aspectos más patéticos y crudos de la obra de Schopenhauer, es válido presentar un esquema que nos conducirá a ciertas ideas importantes. Así, el mentado pesimismo schopenhaueriano

... se basa en los dos postulados siguientes: en primer lugar, “el mundo es malo”, y constituye una suma de existencias que no deberían existir, por ende todo en él debe rechazarse; en segundo lugar, “para el sabio hay medios de liberarse de la Voluntad omnipresente”, que son las tres etapas conocidas de la regeneración espiritual por un apartamiento progresivo del “querer-vivir”, sucesivamente el *arte contemplativo*, la moral de la *piEDAD* y por último el acceso al olvido total de la Voluntad, alcanzado en el *nirvana*. (Rosset, 2012, p. 61)

Esta consideración de Rosset viene a expresar lo sentido por todo lector de Schopenhauer y es que, en el fondo, luego del despliegue gnoseológico, metafísico, ontológico, estético, biológico y ético-místico, el ser humano, en su desarrollo lastimero, vendría *a ser absolutamente nada*, en el marco de un mundo que como despliegue de aquella voluntad demiúrgica, también carece de existencia. Es claro

.....  
 12 Si bien desde su adolescencia Schopenhauer intuyó –entendiendo intuición como “aquello que resulta más próximo, más íntimo a nuestro cuerpo, a nuestra conciencia” (Aldana Piñeros, 2014, p. 68)– su gran concepto de voluntad, esto comprobado en apartes como estos hallados en sus escritos de juventud: “*El cuerpo (humano) sólo es la voluntad que se torna visible*. [...] La voluntad misma, el carácter inteligible, permanece inalterable al no estar inmersa en el tiempo” (1999, p. 44), no puede desestimarse que su tesis doctoral no versaba sobre la metafísica, sino sobre el asombro ante la confusión causal de la filosofía, es decir, su preocupación inicial trató los problemas de entender el mundo fenoménico; su gran epifanía llegó luego de una serie de reflexiones gnoseológicas. Este aspecto es discutible y suele parecerse al caso de Descartes, pues en ambas situaciones resulta difícil determinar si la gran intuición del sistema –la voluntad para el alemán y el *cogito ergo sum* para el francés– ya estaban en su doctrina desde el principio, si en verdad fueron descubrimientos reflexivos y sistemáticos.



que para llegar a este tipo de *hallazgos* ha debido seguirse el itinerario propuesto en *El mundo como voluntad y representación* –que hemos seguido aquí parcialmente, en referencia a los elementos del sujeto cognoscente y volente como rutas de análisis antropológico– el cual termina en la plena negación de la voluntad afirmada en el individuo. Este culmen es expresado así:

... lo que queda tras la total supresión de la voluntad es, para todos aquellos que están aún llenos de ella, nada. Pero también, a la inversa, para aquellos en los que la voluntad se ha convertido y negado todo este mundo nuestro tan real, con todos sus soles y galaxias, es nada. (Schopenhauer, 2009, p. 475)

No obstante, como se ha indicado, no ha sido mi interés señalar este aspecto tan recurrentemente comentado, explicado y criticado de la propuesta schopenhaueriana, como sí lo ha sido, tratar de establecer el ejercicio intelectual de proponer una selección de los principales elementos que, a mi juicio, podrían constituir una teoría antropológica en la obra de Schopenhauer.

Dicha propuesta antropológica debe perfilarse como una *antropología doliente*, esto, de acuerdo con las ideas inmediatamente anteriores y recordando cómo ha finalizado la sección cuarta, con un breve momento que dibuja al Schopenhauer conocido por todos: el príncipe de los pesimistas vindicando a las criaturas al denunciar la maldad, la injusticia y el sufrimiento inherentes al mundo creado por una voluntad irracional e incontenible. Este panorama nos lleva a postular una unidad imprevista entre el pesimismo y el humanismo, puesto que es imposible concebir al ser humano sin sus máculas; una consideración humanista que pretende la realización de las más altas potencias humanas sin la reflexión sobre sus falencias más dolorosas, se traduce en una visión parcial, incompleta y groseramente alegre de la persona. Aquí optamos por una percepción más sincera que, utilizada en una reflexión sobre la teoría del Estado y la justicia en Schopenhauer, bien puede alumbrar nuestras pretensiones: “Aquí entenderé por pesimismo antropológico la tesis que defiende la maldad y egoísmo innato de los seres humanos y que incluso equipara la naturaleza humana a la de las fieras salvajes” (Mateu Alonso, 2014, p. 229). De esta inclusión se ha elegido la formulación de “pesimismo antropológico” puesto que ampara muchas de las

consideraciones hasta aquí seguidas y hace justicia a la concepción habitual del pensamiento schopenhaueriano.

Pero lo más importante es que nos lanza a reconocer que incluso en aportaciones poco ortodoxas y tradicionalistas, puede hallarse el tratamiento de la persona tanto en sus caracterizaciones más visibles, como en la pesquisa por su esencia. Si bien no detallamos el proceso que en la obra de Schopenhauer conduce a las consideraciones enmarcadas por la tradición filosófica como *pesimistas*, comparto plenamente la aseveración del nobel alemán citado en el epígrafe: *Schopenhauer es humanista*, no solo por su rica, extensa y profunda cultura y conocimientos de las lenguas y obras clásicas, lo es también, por su preocupación por la persona humana, primero, al tratar de establecer *qué es lo propiamente humano*: ser un sujeto cognoscente-volente dentro de un mundo de objetos representativos –fenómenos causales, espacio-temporales– a los cuales es materialmente idéntico y dependiente del mismo principio metafísico, aunque con ciertas diferencias que le dan su carácter propio, su *idea* en tanto objetivación como ser humano.

En tercer lugar, el pensamiento de Schopenhauer a pesar de su radicalismo y excentricidad, a pesar de sacar al ser humano de los terrenos en los que cómodamente había sido colocado por el racionalismo y el pensamiento metafísico-teológico, *propone una noción de integración cosmológica*, pues si atendemos a lo que señala Rosset, posando la reflexión más allá del tono pesimista que hemos acotado previamente, obtendremos un aporte significativo:

Pero el corolario principal que resulta de la cualidad de “ὁ ἄνθρωπος” es antes que nada la intuición de la inanidad radical de la persona en cuanto persona, de la unión indisoluble que vincula cada voluntad con la Voluntad global y sume a la persona entera dentro de un cosmos del cual no se había liberado sino en apariencia. Otro corolario de dicha cualidad es una desilusión profunda, en la medida en que la Voluntad en la cual se desagra la persona, si bien acumula comunión humana, revela también la vanidad de toda voluntad individual, puesto que, [...] la Voluntad de la cual es imagen por definición no tiene causa ni meta. (2012, p. 40)

Si podemos por un instante obviar el hecho de la fundamental inanidad y vacío de la existencia –de la realidad y la persona–, aspectos que por su *indole de negación* y



*absurdidad* hemos optado por no incluir en este estudio, podríamos reconocer que en esta propuesta antropológica de Schopenhauer se entrevén *elementos integradores del ser humano con el mundo*. De hecho, serían lo mismo, tanto en lo metafísico –todo es objetivación de la voluntad universal– como en lo material –las formas fenoménicas se expresan por los mismos principios (individuación, principio de razón suficiente)–; ambos momentos son comprendidos bajo los mismos mecanismos de la representación. Además, aparecería un tercer sentido de tal unidad: la idea de un *hombre cósmico*, en tanto es expresión, en sí mismo, del drama universal de todo lo existente, por lo que parecería aunar una serie de ideas platónicas, místicas, románticas e hinduistas (Spierling, 2010, p. 200), que develan una inclinación clásica, medieval y personalista aparentemente insospechada en la propuesta schopenhaueriana.

Esta noción inadvertida no sería otra que la consideración de la persona como una Unidad: de voluntad y representación, de sujeto cognoscente y volente, de pasión y liberación, de maldad y renuncia, de individuo y totalidad, o, en palabras de un estudioso: “Este hombre cósmico o este cosmos humano es una unidad de vida” (Spierling, 2010, p. 200). Y también de miseria, vacuidad y muerte, al fin, sería como aquella “unidad de desastre” que atinó Cioran. Estas ideas ya eran señaladas por el alemán en el capítulo 50 de los complementos a *El mundo como voluntad y representación*:

También se había hablado desde los tiempos más remotos del hombre como microcosmos. Yo he invertido la frase y he demostrado que el mundo es un macrántropos, ya que la voluntad y la representación agotan el ser del mundo y el del hombre. Está claro que es más correcto comprender el mundo desde el hombre que el hombre desde el mundo: pues a partir de lo inmediatamente dado, o sea, de la autoconciencia, hay que explicar lo mediatamente dado, o sea, la intuición externa; y no al contrario. (Schopenhauer, 2005, p. 702)

Independientemente de la cacofonía de una desatinada traducción –*macrántropos*–, la idea de relacionar el macrocosmos del mundo con el pretendido microcosmos del ser humano mediante una relación de analogía cognitivista resulta muy valiosa, pues, como claramente propone Schopenhauer, la conciencia –moral

y cognitiva– de la persona, pese a todas sus limitaciones y sus faltas, ofrece el panorama de la mejor objetivación de la voluntad en aras de la búsqueda del conocimiento del mundo –la única conocida y comprobada podría añadirse–. Esta imagen del *macro-hombre* no viene a postular el dominio absoluto del ser humano sobre el mundo puesto que, metafísicamente dependiente de la voluntad absoluta y tiránica, se encontraría tan minusválido y esclavizado como el mineral, la planta o el más anodino de los animales. Esta relación advierte un *proceso evolutivo y relacional de perfeccionamiento* de la voluntad en sus grados de objetivación hasta el punto de que una criatura natural del mundo representativo adquiere el estatus –y la fatiga, la condena– de ser sujeto cognoscente y volente, de reconocer en su propia corporalidad la energía y la tendencia que anima la realidad toda. Incluso llegará a entender su identidad personal tan dependiente del principio del mundo, la voluntad, que empezará a comprender que las determinaciones del mundo fenoménico son las mismas suyas y que solo difiere de él por una cuestión de gradación, no de esencia. Así se entreteje esta relación de mismidad entre el ser humano y la existencia expuesta por Schopenhauer:

Cada cual se descubre a sí mismo como esa voluntad en la que consiste la esencia interior del mundo, del mismo modo que se descubre como el sujeto cognoscente cuya representación es el mundo entero, el cual, en esa medida, solo existe por referencia a su conciencia que es su soporte necesario. Cada cual es, pues, en ese doble respecto, el mundo entero, el microcosmos, y encuentra esas dos caras del mundo por completo en sí mismo. Y lo que él conoce, así como su propio ser, eso mismo agota también el ser del mundo entero, del macrocosmos: también este es, como él mismo, en toda voluntad y en toda representación, sin que quede otra cosa. (2009, pp. 216-217)

Atendiendo a estas consideraciones “el reproche muchas veces expresado, según el cual el filósofo lleva a cabo una antropomorfización fantástica y poética de la naturaleza, es decir, la humanización de la misma” (Spierling, 2010, p. 202), se transformaría en un reconocimiento e identificación tanto material como espiritual –si cabe la palabra– entre el ser humano y la realidad, que permite un horizonte de resignificación antropológica puesto que postula una especie de comunión con todo fenómeno. Esta idea es señalada así en otro pasaje reconocido del libro cuarto de *El mundo como voluntad y representación*: “cuando se hace desfilar



ante la vista del discípulo todos los seres del mundo, vivos e inertes, y respecto de cada uno se pronuncia aquella palabra convertida en fórmula y en cuanto tal denominada *Mahavakya*: *Tatoumes*, más correctamente, *tat twam asi*, que significa ‘eso eres tú’” (Schopenhauer, 2009, p. 416). Este aspecto que, desde lo cognoscitivo, pasando por lo metafísico, nos ha de llevar a lo ético, es tratado en la afamada teoría de la salvación mediante la ascesis negadora de la voluntad, pero incluso en este momento tan especial y específico de la reflexión de Schopenhauer, no hace más que destacar la comunión de las criaturas asumida como compasión ante el origen común de todo fenómeno: la voluntad aterradora que nos inflige dolor.

En ese sentido, la doctrina de la voluntad de Schopenhauer podría caer en el panteísmo, dado que: “Está por completo de acuerdo con la doctrina panteísta de la unidad primordial de todo lo que existe, con el *hen kai pan* (en griego, uno y todo)” (Spierling, 2010, p. 197). Ahora bien, valdría preguntarse si el pensamiento único schopenhaueriano consiste un panteísmo o si, más acertadamente, obedecería a una tendencia sustancialista semejante a la propuesta por Aristóteles o Spinoza, o si constituiría un nuevo modelo de comprensión del ser humano y del mundo –tanto en su fenómeno como en su esencia– basado en la famosa y siempre convertida fórmula de la voluntad. Principio que “se pone” o “es hallado” en la autoconciencia inmediata del sujeto que conoce su propio cuerpo y que se hace, al tiempo, sujeto del querer (volente), determinando así el proceso de despliegue por analogía de su propio conocimiento al conocimiento del mundo que, como hemos tratado de postular aquí, ya es él mismo.

Finalmente, al observar la siguiente crítica a nuestro filósofo: “Schopenhauer es un pensador que deja muchos ‘cabos sueltos’ y que, a menudo, presenta dificultades a la hora de articular diversos puntos de su pensamiento entre sí” (Rábade, 1989, pp. 8-9), solamente restaría preguntarse ¿no es acaso el ser humano mismo un cabo suelto: distinto a la naturaleza fenoménica de la que hace parte; distante del noúmeno o principio generador del mundo que lo constituye? Con esto, de la misma manera que podríamos decir que el ser humano es un ente que vaga entre dos inexistencias –la voluntad, la nada–, también podemos decir ahora, luego de todo

este panorama –más bien taxonómico– que hemos propuesto, que el ser humano es irreductible a las consideraciones ante él expresadas: *la persona es un misterio...*

## Referencias

- Aldana Piñeros, A. (2014). *El absurdo de la vida y los sentimientos dolorosos. Aproximación al pensamiento de E. M. Cioran*. En L. F. Cardona Suárez (Ed.), *Filosofía y dolor. Hacia una autocomprensión de lo humano* (pp. 67-94). Pontificia Universidad Javeriana.
- Aldana Piñeros, A. (2017). El sentimiento de muerte como límite existencial en la obra de E. M. Cioran. *Ideas y Valores*, 66(163), 307-327.
- Cioran, E. (2014). *Breviario de podredumbre*. Taurus.
- González Noriega, S. (2006). Prólogo. En A. Schopenhauer, *Sobre la voluntad en la naturaleza*. Alianza.
- Houellebecq, M. (2018). *En presencia de Schopenhauer*. Anagrama.
- Jacquette, D. (2005). *The Philosophy of Schopenhauer*. McGill-Queen's University Press.
- López de Santamaría, P. (2009). Introducción. En A. Schopenhauer. *El mundo como voluntad y representación I*. Trotta.
- Magee, B. (1991). *Schopenhauer* (trad. de Amaia Bárcena). Cátedra.
- Mann, T. (1984). *Schopenhauer, Nietzsche, Freud*. Bruguera.
- Mateu Alonso, J. D. (2014). Filosofía política y pesimismo antropológico: notas sobre la filosofía política de Arthur Schopenhauer. *LOGOS. Anales del Seminario de Metafísica*, 47, 227-247.
- Piclin, M. (1975). *Schopenhauer o el trágico de la voluntad*. EDAF.
- Píndaro (1984). *Odas y fragmentos*. Gredos.
- Rábade, A. I. (1989). *Schopenhauer. Antología*. Península.
- Rosset, C. (2012). *Schopenhauer. Filósofo del absurdo*. El cuenco de oro.
- Schopenhauer, A. (1998). *De la cuádruple raíz del principio de razón suficiente*. Gredos.
- Schopenhauer, A. (1999). *Escritos inéditos de juventud*. Pre-textos.
- Schopenhauer, A. (2005). *El mundo como voluntad y representación II*. Trotta.
- Schopenhauer, A. (2006). *Sobre la voluntad en la naturaleza*. Alianza.
- Schopenhauer, A. (2009). *El mundo como voluntad y representación I*. Trotta.
- Schopenhauer, A. (2009a). *Parerga y Paralipómene II*. Trotta.
- Sociedad Bíblica Colombiana (1994). *Santa Biblia*. Sociedad Bíblica Colombiana.
- Spierling, V. (2010). *Arthur Schopenhauer*. Herder.
- Stepanenko, P. (1991). *Schopenhauer en sus páginas*. Fondo de Cultura Económica.



# 6

## Intersubjetividad y libertad en Edith Stein

LUIS MARIANO DE LA MAZA\*

INSTITUTO DE FILOSOFÍA  
PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATÓLICA DE CHILE

Edith Stein (1891-1942) es, con Hannah Arendt, Simone Weil y María Zambrano, una de las más altas exponentes femeninas de la filosofía del siglo XX (Moreno Sanz, 2014). Fue discípula y asistente de Edmund Husserl en Gotinga y Friburgo, quien dirigió su tesis doctoral sobre el problema de la empatía. Posteriormente, publicó artículos sobre los fundamentos de las ciencias del espíritu y sobre teoría social y política en el *Anuario de filosofía y fenomenología fenomenológica* fundado por Husserl. Por ser mujer, no pudo acceder a una cátedra universitaria, pero contribuyó activamente a que en Alemania se aprobara el sufragio femenino en el año 1919. Por esa misma época se convirtió al catolicismo. Entre 1922 y 1933 impartió clases en la ciudad de Speyer, en el colegio de Santa Magdalena de las hermanas dominicas; asimismo desarrolló una fecunda labor de escritura y traducción, dictó conferencias y participó en programas radiales tanto en Alemania como fuera de ella, con el propósito de promover una pedagogía de carácter humanista e inspiración cristiana, e impulsar la formación de las mujeres.

Por recomendación del jesuita alemán Erich Przywara, emprendió la traducción del alemán de las *Cartas y diarios* del cardenal John Henry Newman, que fueron publicadas en 1928, así como del latín, de las *Cuestiones sobre la verdad (De veritate)* de santo Tomás de Aquino, publicadas en dos tomos en los años 1930 y 1931. Su

---

\* Doctor en Filosofía, Ruhr-Universität Bochum, Alemania. Profesor titular, Facultad de Filosofía, Pontificia Universidad Católica de Chile. [sdel4@uc.cl](mailto:sdel4@uc.cl)  
<https://orcid.org/0000-0003-2743-4258>



creciente interés por la obra del teólogo dominico la llevó a publicar, en 1929, un artículo titulado “La fenomenología de Husserl y la filosofía de santo Tomás”, como aporte al número especial que le dedicó al autor de la *Fenomenología* el *Anuario de fenomenología*, en homenaje a sus 70 años. Desarrolló luego una metafísica de inspiración tomista, que se cristalizó en *Potencia y acto* (1930-1931) y en su principal obra, *Ser finito y Ser eterno* (1936), en donde retoma y perfecciona el libro anterior. En 1934, Edith Stein tomó el hábito de monja en el Carmelo de Colonia adoptando el nombre de sor Teresa Benedicta de la Cruz. Estaba escribiendo su último libro, *Ciencia de la Cruz*, dedicado a San Juan de la Cruz en el cuarto centenario de su nacimiento (1942), cuando fue detenida por los nazis en el monasterio de Carmelitas de Echt, en Holanda, en represalia por una carta pastoral de los obispos holandeses en la que condenaban la persecución y deportación de los judíos. Fue deportada a Auschwitz, donde el 9 de agosto murió como mártir en la cámara de gas. El papa Juan Pablo la canonizó y nombró copatrona de Europa en el año 1998.

## El conocimiento de la persona

Hacia 1921, Edith Stein terminó un manuscrito sobre *Introducción a la Filosofía*, preparado para clases particulares que dictaba en su casa, y que se publicó póstumamente, en 1994. En la segunda parte de dicho manuscrito, titulado “Los problemas de la subjetividad”, Edith Stein desarrolla la tesis de que el conocimiento de la persona solo es posible cuando se entrecruzan dos caminos o experiencias complementarias: la experiencia de sí mismo y la experiencia del otro<sup>1</sup>. Este complemento es, a su juicio, particularmente importante para poder captar la unidad

.....  
 1 Como alumna y discípula de Husserl, con quien realizó su doctorado sobre el problema de la empatía en 1916, Edith Stein recoge la orientación fundamental iniciada por su maestro en un curso sobre “La naturaleza y el espíritu” (Göttingen, 1913) y desarrollado por este especialmente en los manuscritos para el segundo volumen de sus *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*, que culminaría en la publicación de las lecciones tenidas en la Sorbonne de París, las *Meditaciones cartesianas* (1929). Para exponer la reflexión filosófica de Edith Stein sobre este tema escogemos los escritos de su etapa fenomenológica entre 1915 y 1920, recogidos en el volumen II de sus *Obras Completas*, siguiendo preferentemente el hilo que ofrece en su *Introducción a la filosofía* (escrita entre 1917-1920, y retocada a lo largo de los años). Ocasionalmente recurriremos a su tesis sobre *El problema de la empatía*, que es inmediatamente anterior, y al escrito sobre *Causalidad psíquica*, que es coetáneo (básicamente 1918, publicado en 1921).

de la persona, pues es la condición de la que depende que se haga presente lo que llama “el núcleo de la persona”, al que caracteriza como “la raíz formativa a partir de la cual se plasma unitariamente todo su ser interior y exterior” (IF, 877/636)<sup>2</sup>.

En este punto es necesario distinguir entre los conceptos del yo y la persona, tal como los entiende Edith Stein (De la Maza, 2016, pp. 30 ss.). El yo es, en primer lugar, yo puro, el sujeto de las vivencias de la conciencia, carente de cualidades e indescriptible. No es todavía un yo individual, pues para ello debe poder contrastarse con otro, un “tú” o un “él”. En un segundo sentido, el yo es la unidad de la corriente de la conciencia en la que se enlazan diversas vivencias actuales, pasadas y futuras, que se deslizan de una a otra. Esta segunda forma tampoco constituye todavía el yo individual o personal, para el cual se requiere algo más, a saber, una unidad psicofísica de estructura peculiar (PE, 118 ss.). Esta estructura supone, según Stein, el alma subyacente portadora de las vivencias como unidad sustancial de propiedades constantes. Cuando las vivencias en las que se manifiesta son mis vivencias, es decir, actos en los que vive mi yo, esta unidad sustancial es también mi alma. Pero el alma está siempre en un cuerpo vivo, que contribuye con ella a la diferenciación cualitativa entre los distintos sujetos empíricos. El yo personal posee, por tanto, propiedades variables de unos a otros. Es algo determinado en sí, que “caracteriza todo acto que brota de él como vivencia precisamente de esta persona y de ninguna otra” (IF, 810/387). Este ser *sí mismo* del yo es el puente mediador entre el yo puro y la persona, pues esta no es algo simplemente dado, sino en desarrollo. Nuestra autora la define así:

La persona es el sujeto de una vida actual del “yo”, un sujeto que tiene cuerpo y alma, que posee cualidades corporales y anímicas, que está especialmente dotada de un carácter que se va desarrollando, o con cualidades que se van desarrollando bajo la influencia de circunstancias externas, y que en esta evolución hace que se desarrolle una disposición original que él poseía. (IF, 778/288)

.....  
2 Para los escritos de Stein que se hallan en las *Obras completas (Gesamtausgabe)* se cita la paginación del texto alemán y de la traducción al español. Para los demás se usa la citación de acuerdo con las iniciales indicadas en las referencias.



## Experiencia del otro

Un momento decisivo del desarrollo de la persona es el conocimiento de sí misma como tal, el cual pasa necesariamente por los dos caminos antes señalados, la experiencia de sí mismo y la experiencia del otro. Ambas son igualmente importantes, pero Stein señala en su *Introducción a la filosofía* que la experiencia del otro se ofrece como un punto de partida más natural y obvio, pues la persona ajena se percibe primeramente y de manera inmediata como un todo, tal como se percibe físicamente una cosa. Pero, por otra parte, la persona se presenta de manera muy diferente que las demás cosas. En efecto, mientras las cosas físicas simples se mueven en la medida que las empuja una fuerza exterior a ellas que las causa, el movimiento de la persona se aprehende como brotando de un impulso interior, es decir, de un centro vital que la anima.

Cabe entonces preguntar, ¿cómo es posible que el impulso interior de la persona, al que no se tiene un acceso perceptivo directo, pues no se puede ver, ni oír, ni tocar, ni oler, etc., sea, no obstante, captado juntamente con el movimiento del cuerpo, que sí se percibe con los sentidos externos? La respuesta de Edith Stein es que la vitalidad puede ser un dato que plenifica o llena lo que aparece en la percepción sensible, por la intervención de la *empatía* como una forma de “conciencia presentificadora” (*vergegenwärtigendes Bewusstsein*)<sup>3</sup>.

El concepto de presentificación alude a una clase de vivencias o actos de conciencia que refieren a otras vivencias más originales, de las cuales dependen para obtener validez. Ejemplos de vivencias presentificadoras son los recuerdos y las expectativas que se llenan de sentido y se validan como presentificaciones cuando muestran algo que en el pasado estuvo vivo en mi conciencia o que lo estará en el futuro. Ahora bien, la empatía también es una vivencia que presentifica una vivencia, pero con la particularidad de que la vivencia presentificada no pertenece a la conciencia propia, sino que es una vivencia ajena. Pero no es una

.....  
 3 Los traductores de las *Obras Completas*, y muchos comentaristas, traducen *Vergegenwärtigung* como “representación”, induciendo con ello a la posible confusión con el sentido de *Vorstellung*, representación como acto de conocimiento.

mera fantasía, puesto que está motivada por una percepción externa con la que concuerda.

En *Introducción a la Filosofía*, Edith Stein subraya tres condiciones que hacen posible la empatía. En primer lugar, es necesario que exista unidad entre el movimiento percibido externamente y el movimiento percibido originalmente en la propia experiencia, de modo que los diferentes componentes de la aprehensión se fusionen y complementen entre sí. En segundo lugar, es necesaria la fantasía libre que posibilita la realización presentificadora de impulsos que no realizo actualmente y que, quizás, no haya realizado nunca antes. En tercer lugar, se tiene que poner de relieve lo que tienen típicamente en común el movimiento ajeno y el movimiento propio, en virtud de lo cual aquel aparece como análogo de este (IF, 827/446).

La autora distingue, en su tesis acerca de la empatía, tres grados o tres momentos en cuanto a su realización. El primero es la aparición de la vivencia, como en el caso de la tristeza que se puede leer en la cara de la persona; el fenómeno es percibido por la conciencia desde fuera, como un objeto. El segundo corresponde a la transferencia dentro del otro, o a la inmersión en la subjetividad ajena hasta el punto de ver en ella la vivencia de ese otro como vivencia propia. Implica pérdida de la objetividad primera. Se pierde momentáneamente la distinción entre el otro y yo, y la vivencia ajena aparece como originaria (explicitación plenificante). El tercer momento supone una vuelta al propio yo como punto cero de la orientación. Se recupera la primera distancia y la ipseidad, pero impregnada de la inmanencia ajena.

Tratemos entonces de la empatía misma. [...] aquí se trata de un acto que es originario como vivencia presente, pero no originario según su contenido. Cuando aparece ante mí de golpe, está ante mí como objeto (v. gr. la tristeza que “leo en la cara” a otros); pero en tanto que voy tras las tendencias implícitas (intento traerme a dato más claramente de qué humor se encuentra el otro), ella ya no es objeto en sentido propio, sino que me ha transferido hacia dentro de sí; ya no estoy vuelto hacia ella, sino vuelto en ella hacia su objeto, estoy cabe su sujeto, en su lugar. Y solo tras la clarificación lograda en la ejecución, me hace frente otra vez la vivencia como objeto. (PE, 87)



### *Transición del cuerpo físico al cuerpo vivo*

El contenido de la empatía no necesita coincidir completamente con el impulso del movimiento que presentifica. Por lo mismo, la percepción del otro puede inducir a engaño. Puede ocurrir, por ejemplo, que por el hecho de que alguna causa externa del movimiento haya permanecido oculta y solo se descubra al avanzar progresivamente la experiencia perceptiva, se produzca la impresión de que hay un movimiento vital allí donde en realidad hay que dar más bien una explicación mecánica de un movimiento. Un ejemplo puesto por Edith Stein es el de la heliotropía de las plantas, es decir, su movimiento orientado hacia la luz solar, que no obedece a un impulso interno sino a una causa externa.

Otra posibilidad de engaño se da cuando al realizar la analogía se sobrepasan los límites de lo que es típicamente común entre ambos movimientos. Eso ocurre, por ejemplo, cuando al ser vivo no solo se le atribuye un centro vital desde el cual procede el impulso del movimiento, sino algo más, como la conciencia de ese impulso.

La corrección de estos posibles engaños solo puede darse mediante una ampliación progresiva de la experiencia externa y el continuo examen de la concordancia entre la percepción externa y la empatía. Aunque por cierto no es posible encontrar aquí una evidencia última como la que se da respecto de la conciencia propia (IF, 828/449).

En la percepción de los cuerpos físicos animados se encuentra también otra peculiaridad señalada por Edith Stein, a saber, lo que denomina “un curso evolutivo”. Esto significa que estos cuerpos muestran a lo largo de la duración de su ser un cambio continuo en sus manifestaciones externas, tales como cambio de tamaño, forma, color, etc., los cuales son distintos a los cambios que obedecen a causas externas, que también se dan ellos. Los cambios evolutivos constituyen un plus respecto del cambio físico causal, y su captación depende de una aprehensión original del objeto en la que sea reconocido como uno y el mismo en medio de la percepción del cambio de sus estados evolutivos.

Por medio de la empatía se capta un estado vital a través de las manifestaciones corporales que lo expresan, como los síntomas de salud o de enfermedad, de juventud o de ancianidad, de ascensión o decadencia. También aquí pueden producirse representaciones que no coincidan con los estados vitales a los que se refieren, por ejemplo, cuando se los representa como conscientes. Asimismo, existe la posibilidad de considerar como cuerpo vivo algo que solo tiene la apariencia de tal, como una figura de cera. Nuevamente, la supresión del engaño depende de la posibilidad de una percepción progresiva que descubra las diferencias entre ambos tipos de corporalidad.

La transición del cuerpo físico al cuerpo vivo no se completa con la aprehensión de vitalidad. Además, se requiere la aprehensión de la sensibilidad, la cual no se da dondequiera que se tiene la impresión de vitalidad. Edith Stein señala que la sensibilidad se convierte en objeto cuando hay una estructura y un movimiento típicos de la superficie del cuerpo, que está en consonancia con la “piel” del percipiente. Así, una superficie emplumada no aparece como parte del cuerpo vivo dotado de sensibilidad.

Por otra parte, hay que distinguir también la sensibilidad de las sensaciones actuales. Una sensación parece existir cuando una manifestación externa del cuerpo vivo parece alejarse de una manifestación normal, por ejemplo, al percibirse un corte o una hinchazón en la piel. A estos cambios corresponden sensaciones copercibidas y representadas por empatía, como la sensación de dolor. También parece haber sensación actual cuando el cuerpo aprehendido como cuerpo vivo sufre una acción exterior, como un golpe o una presión. En esos casos, la sensación no se aprehende simplemente como el efecto de una causa física, sino como una respuesta del cuerpo vivo a lo que le sucede. También se coaprehende una sensación actual al aprehender una percepción del sujeto ajeno que no aparece en el cuerpo vivo, pero que por medio de la reflexión se muestra como un fragmento del contenido de la empatía. Oír el grito de dolor del otro me permite atribuirle la sensación de dolor (IF, 832/464 s.).



### ***Aprehesión del sujeto espiritual***

Con lo dicho hasta ahora no se aprehe todavía al cuerpo vivo como un sujeto espiritual o un yo consciente de sí mismo que realiza actos libres. La estructura de la conciencia personal solo asoma cuando ciertas manifestaciones del cuerpo tienen la peculiaridad de que no solo hacen coaparecer ciertas características o cualidades del individuo como datos de la sensibilidad, sino que además son formas de *expresar* la vida del yo. Esta expresión se da ejemplarmente en la mirada que ve en los ojos del otro la orientación espiritual volcada hacia un objeto como tal. La expresión no revela solamente el carácter yoico del otro, sino también su modo de estar o de ser personal, su estado de ánimo, su gozo o tristeza, su afabilidad o enojo, su bondad o perversidad. En este nivel, la coaprehensión de lo anímico se diferencia de la que percibe sensiblemente el cuerpo vivo por el hecho de que no ve simplemente *con* la manifestación sensible sino *en* ella o por medio de ella (IF, 834/478). Algo semejante ocurre con la comprensión de una palabra, que no está orientada hacia ella misma, sino hacia lo que ella significa, y respecto de lo cual ella hace de puente. Del mismo modo, la expresión del rostro “significa” lo que expresa, dirigiendo la mirada hacia su sentido.

Pero junto con señalar la concordancia entre comprensión de la palabra y comprensión de la manifestación expresiva, Edith Stein muestra también las diferencias esenciales que se dan entre ambas. La palabra, entendida como unidad de signo físico y de sentido, significa un objeto designado por ella. Ahora bien, el mismo significado puede designar diversos objetos, y, por otra parte, el mismo objeto puede ser designado mediante distintos significados. En cambio, en la expresión mímica no hay diferencia entre objeto y significado. La expresión significativa incluye el objeto en sí misma. El estado o la cualidad anímica individual, que se capta por medio de la expresión es el significado mismo de esa expresión.

La diferencia entre la expresión lingüística y la expresión mímica se aprecia del modo más claro cuando se considera el aspecto mímico que también se encuentra en el lenguaje. Desde el punto de vista del significado del lenguaje resulta indiferente el timbre o el tono de voz del hablante, pero ese timbre y tono son



relevantes para comprender a través de la mímica los estados de ánimo y las peculiaridades subjetivas del hablante, más allá de lo que el mismo pueda decir acerca de sí mediante el lenguaje discursivo.

La captación de la vida espiritual de la otra persona viene a expresarse en forma corporal como un objeto de percepción, porque la manifestación exterior no solamente expresa la vida interior, sino que igualmente tiene correspondencia con ella, en el sentido de que lo interior y lo exterior tienen algo en común, gracias lo cual la manifestación exterior se muestra como la imagen de lo interior. Esta correspondencia también se encuentra en el lenguaje entre los significados y las cosas, correspondencia cuya mayor o menor adecuación puede ser corroborada cuando lo afirmado con las palabras no se basa solamente en pensamientos, sino que es llenada de sentido mediante intuiciones coincidentes.

La diferencia aquí es que en la expresión lingüística el significado pensado, pero no intuito, presentifica una objetividad susceptible de ser intuida, mientras que en la manifestación expresiva una manifestación intuida sensiblemente presentifica también algo intuito, a saber, lo anímico. En este sentido, la comprensión mímica funciona como una imagen, que pone ante los ojos de manera más o menos fiel, más o menos clara el original que representa. Cuando la expresión de la vida del alma no se experimenta con esa claridad y falta de ambigüedad se hace necesario reexaminarla. Ese reexamen de la expresión se realiza mediante la empatía, si bien ella, como en los casos anteriormente considerados, no proporciona una genuina donación en plenitud, y no tenemos, por tanto, garantía de que la vivencia empatizada sea en todos sus rasgos tal como nos la representamos empáticamente.

Edith Stein hace una importante distinción entre los casos de empatía de la vida espiritual y empatía de estados sensibles. Para la primera existe, a su juicio, un criterio adicional para la valoración de su contenido que no tiene la empatía de la manifestación externa y de la vivencia anímica. Los actos de la vida espiritual están sometidos a una legalidad racional de carácter universal que les confiere una garantía de posibilidad que, aunque no sea plenamente suficiente, motiva la



credibilidad de la correspondiente representación empática. Es posible atribuir, por empatía, alegría en la persona que recibe una noticia apropiada para producir ese efecto, aunque no se perciba la expresión de alegría. Eso que se ha captado por empatía puede ser corroborado posteriormente mediante una percepción sensible de sus manifestaciones corporales. Como es natural, en algunos casos puede aparecer una contradicción entre lo que se ve y lo que es producto de la empatía, en cuyo caso hay que eliminar el contenido de la empatía o bien considerar que la expresión no es fiel a su contenido.

Otra característica que Edith Stein destaca como esencial en la aprehensión de la vida espiritual ajena es el hecho de que la representación empática de un estado de ánimo tiende a despertar en quien hace esa experiencia una actitud propia del mismo contenido. Hay una especie de contagio por el cual somos animados por los mismos sentimientos de alegría o tristeza que percibimos en el otro. Edith Stein llama a esta representación “tendencia al vivenciar pleno”, un término que toma de Theodor Lipps. Pero añade que esta tendencia no siempre obedece a una manifestación evidente de otra persona. Puede ocurrir que yo no perciba o no me dé cuenta de dónde procede un estado de excitación o tristeza que está en mi entorno y me embarga. Como sea

... vemos que en cualquier caso mi vida experimenta una afluencia procedente del exterior, al entrar en contacto con la vida ajena, y precisamente esa intensificación o enriquecimiento de la vida hace que la vida ajena aparezca con igual vitalidad y me permite atribuirle la misma originalidad que a mi vida, aunque yo no sea capaz de convertirla de la misma manera en un dato. (IF, 841/508 s.)

La aprehensión de la vida espiritual a través de las manifestaciones del individuo psicofísico permiten atribuirle una percepción del mundo tal como yo lo percibo, pero desde un distinto punto de vista. Si me sitúo empáticamente en el punto de vista del otro, entonces mi propio punto de vista deja de ser el punto cero de orientación espacial y se convierte para mí en un punto espacial más al lado de otros, sin vinculación esencial con mi propia subjetividad.

A través de la expresión y de las manifestaciones externas también salen a la luz los rasgos del carácter y las peculiaridades individuales del otro. Al representarme esas peculiaridades mediante la empatía puedo figurarme cómo se comportaría esa persona en determinadas circunstancias, comportamientos que una experiencia ulterior podrá confirmar o corregir. La captación de estas peculiaridades hace que mi propia vida espiritual experimente transformaciones que la amplían o la estrechan, la enriquecen o empobrecen, y, además, me hacen sentir superior o inferior o en pie de igualdad con el otro, por ejemplo, respecto de mi capacidad de amar o de confiar en los demás.

Edith Stein se pregunta si acaso es siempre necesaria la mediación del cuerpo para saber algo acerca de otra persona o, dicho de otra forma, si es concebible que solo sepamos acerca de esa otra persona en virtud de los efectos que experimentamos o del modo en que somos afectados por ella. A su juicio, es posible admitir que la mediación del cuerpo no es siempre necesaria, como lo corrobora el hecho de que a menudo tenemos la impresión de que alguien se encuentra en una habitación, aunque no veamos a nadie. Pero también en los casos en que la percepción del cuerpo ajeno nos asegura la existencia del otro, creemos saber algo sobre su condición espiritual que no se basa en sus manifestaciones externas. A veces creemos tener motivos para confiar o desconfiar de alguien sin poder señalar cuáles son esos motivos.

Ante la posible objeción de que en realidad esos casos no carecen de intuiciones externas, solo que no llegan a hacerse conscientes y permanecen en vivencias de trasfondo, nuestra filósofa aduce un argumento complementario que va más allá de la experiencia de personas humanas y que es sumamente revelador de su propia experiencia espiritual. Se trata del sentimiento de seguridad y cobijo que se apodera en ocasiones de alguien que está sumido en una situación desesperante a la que no le encuentra salida, y que lleva a percatarse de un poder espiritual que no se aprehende por ninguna experiencia externa:

... cuando creemos que vamos a precipitarnos en el abismo, entonces nos sentimos “en manos de Dios”, que nos sostiene y no nos deja caer. Y en tal vivencia no solo se nos



revela la *existencia* de Dios, sino que también *lo que Él* es, su esencia, se hace visible en sus últimas irradiaciones: la energía que nos apoya, cuando fallan todas las energías humanas, que nos regala nueva vida, cuando pensamos que estamos muertos internamente, que fortalece nuestra voluntad, cuando esta amenaza paralizarse –esa energía pertenece a un Ser todopoderoso. (IF, 848/539)

Edith Stein no pretende decir que este sea el único camino apropiado para llegar a Dios, ni comparar la validez de esta experiencia con otras, como, por ejemplo, con la que se da en el conocimiento de la naturaleza. Su intención es únicamente mostrar que hay vivencias cuya validez puede ser legítimamente reivindicada, y en las cuales la existencia y la esencia de un ser espiritual pueden darse sin ninguna manifestación externa que las motive.

También es posible captar la existencia y el aspecto del modo de ser de otro por los efectos que constato en la conducta de un tercero, respecto del cual puedo suponer que ejerce algún grado de influencia. Si observo en un conocido mío un notorio cambio de conducta hacia mi persona o hacia determinadas realidades con las que antes se relacionaba de otra manera, puedo suponer fundadamente la existencia de otra persona con determinadas características que ha influido en ese cambio de conducta, aunque no tenga una percepción directa de esa persona.

Por último, también se pueden considerar como un testimonio del ser de otra persona las obras que produce, entre las cuales Edith Stein incluye no solamente las creaciones artísticas, sino también instituciones y ordenamientos sociales, jurídicos y morales. En todas estas obras se revelan vestigios de la actividad creativa de la que brotan, la cual puede presentificarse mediante la empatía. Esto se refiere tanto a la acción externa, los movimientos apropiados para realizar esas obras, como a algunos de los pensamientos, sentimientos y valores que animan a su autor.

### **Experiencia del ser propio**

Todos los actos de empatía descritos señalan hacia la experiencia del ser propio, por lo que se exige el análisis de esta para completar la investigación sobre la unidad de la persona humana. La actitud natural y original respecto de nosotros

mismos es la de estar absortos en las propias vivencias de una manera no reflexiva. La percepción reflexiva de sí implica contemplarse a sí mismo como se contempla a los demás. Por eso, la referencia a las personas ajenas es una condición indispensable de la conciencia reflexiva de sí mismo (IF, 877/635).

La autoconciencia reflexiva es desglosada por nuestra filósofa en tres aspectos: la experiencia de la propia psique, la experiencia del cuerpo vivo y la experiencia de las relaciones que funden las anteriores en una unidad. Análogamente a lo que ocurre en la experiencia externa, “la percepción interna es una síntesis de actos, en los que de un objeto unitario se va intuyendo progresivamente lo que con anterioridad había estado dado en modo vacío, y, por otra parte, desaparece de la mirada lo que había estado propiamente dado” (IF, 855/559 s.).

### *La experiencia de la propia psique*

Stein sostiene que el ser consciente de sí mismo es algo que solo existe para el centro peculiar de la persona, es decir, su carácter. Las demás cualidades psíquicas no tienen posibilidad de semejante captación, porque para ellas siempre es necesaria una objetivación de sus vivencias.

La mirada reflexiva dirigida hacia una vivencia personal o anímica presenta el alma como algo que es y que permanece, que era antes de llegar a vivirse esa experiencia, y que será cuando ella haya terminado. En ese sentido, el objeto de la intuición es trascendente, es decir, se capta de él más de lo que propiamente se le ha dado a la intuición. Lo que viene dado de manera intuitiva motiva la coaprehensión, no tan solo del pasado y el futuro o la duración del ser personal, sino también de los distintos niveles anímicos de la persona. Si someto a un análisis reflexivo la alegría que me produce una acción noble, experimento mi receptividad para esa clase de valores. Pero si a la vez siento pesar por no ser yo el protagonista de esa acción, se me revela un rasgo de vanidad, y con ello una cierta falta de pureza en el carácter.

El conocimiento del propio carácter depende de la claridad y distinción con que se revelan las vivencias originales a la reflexión. En la medida que no puedan



observarse ciertos rasgos hay riesgo de error y autoengaño. El engaño puede producirse también por la confusión de vivencias auténticas con vivencias inauténticas. La existencia de vivencias inauténticas se detecta al comprobar que hay una pugna o contradicción entre lo vivenciado originalmente y lo percibido. Por ejemplo, un determinado sentimiento que no brota del propio interior, sino de un efecto de contagio (animadversión hacia un rival en el deporte), puede ser percibido como manifestación de mi carácter, pero no coincide con las cualidades de carácter originalmente vivenciadas como pertenecientes a mi individualidad peculiar:

Puesto que toda percepción interior aprehende el carácter como un todo, es decir, además de las cualidades que llegan a ser intuitivas en la vivencia actual, “admite conjuntamente” otras cualidades que no vienen dadas por sí mismas, son posibles engaños dentro de los límites trazados por el tipo, engaños que pueden eliminarse únicamente por medio de percepciones en pugna (por el curso de la “experiencia” o mediante el recurso a la peculiaridad vivenciada. (IF, 857/ 568)

Aparte de las cualidades del carácter existen otras cualidades psíquicas para las que, a diferencia de aquellas, no existe la conciencia original como fuente de conocimiento. Se trata de las cualidades sensibles e intelectuales de las que, si bien soy consciente sin reflexión, no soy consciente en ellas de mí mismo como una persona con una peculiaridad determinada. Solo brotan del yo puro, “el alma no vive en ellas, no tienen profundidad” (IF, 857/569). Pero pueden analizarse reflexivamente como manifestaciones de cualidades o capacidades duraderas de la persona, respecto de las cuales también es posible engañarse (por ejemplo, si me atribuyo pensamientos que han sido adoptados de otras personas). En estos casos no existe, como en el caso del carácter, la posibilidad de excluir el error por recurso a la falta de coincidencia de las cualidades percibidas con la peculiaridad vivenciada originalmente. Tampoco existe una conexión estructural entre las distintas cualidades que permita excluir ciertos datos por ser incompatibles con otros. Por tanto, no hay otra posibilidad de corrección que la rectificación de las percepciones mediante otras manifestaciones que muestren la cualidad atribuida bajo una luz diferente.

Habiendo establecido que no existe una conciencia original de las capacidades psíquicas, excepto del carácter, Edith aclara que, en todo acto espontáneo, ya sean movimientos propios, pensamientos o decisiones, se encuentra la vivencia original del poder o la libertad de realizarlo. Esta afirmación no se contradice con lo anteriormente dicho, pues la libertad no es una cualidad perdurable que aumenta o disminuye con la realización o no de actos libres. La conciencia de la libertad existe, aunque las circunstancias sean desfavorables para ejercerla en tal o cual sentido. Su diferencia con las capacidades humanas se ve con claridad si se tiene en cuenta que el desarrollo de las capacidades presupone justamente la libertad como condición de posibilidad. Esto no significa que la libertad no tenga límites. No soy capaz de hacerlo todo y la vivencia de este no poder me hace consciente de los límites de mi propia manera de ser.

### *Experiencia del propio cuerpo vivo*

La autopercepción es siempre percepción de la persona entera, tanto de lo psíquico como de lo corporal, aunque la atención se dirija preferentemente hacia lo uno o lo otro. El cuerpo vivo se presenta como un cuerpo físico de índole especial que muestra notables diferencias con otros cuerpos físicos. Respecto de un cuerpo físico ajeno puedo cambiar mi posición con gran libertad, acercándome o alejándome de él, y llenando con nuevas percepciones sus componentes que se me dan primeramente como vacíos. En cambio, no me puedo alejar de mi cuerpo físico vivo. Este se encuentra siempre unido a mí en el “punto cero de la orientación”, separando y a la vez vinculando conmigo el resto del mundo corpóreo. Solo puedo acercar o alejar de mí algunas de sus partes, como las manos, dentro del campo cero. Por tanto, participa de todo cambio de orientación que yo hago, así como de toda percepción, incluida la percepción de mí mismo.

Pero en toda percepción externa del cuerpo vivo quedan componentes vacíos que no pueden ser llenados. Por mucho que tuerza la cabeza o los ojos no podré verlos directamente jamás como veo los distintos lados de un cuerpo ajeno. No obstante, esos componentes vacíos permiten un llenado mediante intuiciones de otra índole, al integrarse la percepción externa del propio cuerpo físico con una



captación del cuerpo vivo desde el interior, para constituir un mismo y único objeto en el que las dos maneras de aprehensión se complementan y eventualmente se rectifican entre sí.

Al deslizar la mano por mi cabeza tengo una serie de sensaciones táctiles por medio de las cuales la cabeza aparece como parte de mi cuerpo vivo, es decir, como *mi* cabeza. Y, al mismo tiempo, tengo una percepción táctil de una superficie que es la parte superior de un cuerpo físico. Ambos cuerpos coinciden en su extensión, aparecen como una y la misma cosa. Pero en la percepción del cuerpo vivo palpado por el tacto se captan, además, otras determinaciones que no corresponden a ese sentido u otro sentido en juego, puesto que ha sido también visto o percibido por otros sentidos:

En la percepción del cuerpo vivo, éste no solo se aprehende como sentiente o sensible, sino a la vez como cuerpo físico visible y palpable. Son aprehensiones vacías, que eventualmente se manifiestan por medio de representaciones concomitantes de la forma corpórea, etc., y que encuentran su llenado 'propio' en percepciones externas. (IF, 868/605)

Esta coincidencia entre el cuerpo vivo y el cuerpo físico se extiende también a las relaciones con otros cuerpos del mundo natural. Si un cuerpo físico golpea mi cuerpo físico, el cuerpo vivo se ve también afectado. Lo que siente el cuerpo vivo es vivenciado como dependiente del golpe externo, pero no como efecto de una causa física, sino como coincidente con el efecto sobre el cuerpo físico. Si decido libremente ofrecer resistencia al movimiento que produce el cuerpo ajeno sobre mi cuerpo físico no se produce el mismo efecto que se produciría si en lugar de mi cuerpo vivo se encontrara un cuerpo físico con las mismas características.

No a todas las cualidades físicas del cuerpo le corresponden cualidades corporales vivientes. A la capacidad óptica de ver distintos matices de color no le corresponde ninguna cualidad corporal viviente que pueda ser percibida desde el interior. Y, a la inversa, a cualidades corporales vivientes como las sensaciones de dolor, cansancio, etc., no corresponde ninguna cualidad del cuerpo físico, aunque pueda haber alguna manifestación externa de la misma.



## **Entrelazamiento de la percepción interna y la percepción del cuerpo vivo**

Así como la percepción externa del cuerpo físico y la percepción del cuerpo vivo se entreveran mutuamente, de la misma manera, los estados corporales se entreveran con los estados psíquicos. El cansancio que siento en el cuerpo lo capto al mismo tiempo como estado del sujeto psíquico, como *mi* cansancio. Por tanto, la psique depende también de las influencias del cuerpo físico y vivo. Al tomar agua fresca o café caliente se difunde por el cuerpo una frescura o un calor que se experimenta al mismo tiempo como psíquico. En este caso no se aprehende conjuntamente un mismo movimiento como ocurre en el movimiento del cuerpo físico que coincide con el ser movido movimiento del cuerpo vivo, sino que un hecho corporal físico y viviente se *transforma* en un proceso corporal viviente y psíquico.

Otro fenómeno que revela la unidad entre la psique y el cuerpo vivo es la expresión corporal de la vida interior como, por ejemplo, el cerrar el puño o apretar la mandíbula como expresión de cólera. Esta expresión corpórea puede ser captada tanto en una percepción exterior como en una percepción del cuerpo vivo, aunque no necesariamente en forma simultánea. Como toda percepción, contiene componentes que pueden ser llenados en el paso a una percepción externa y viceversa, una expresión que al comienzo se había captado en una externa, puede hacerse coincidir con una originalmente consciente que al principio no había sido captada de modo interno y corporal. Aquí también existe la posibilidad del engaño, que solo podrá ser corregido por medio de la experiencia interna o de la conciencia original de la que deriva.

Para cerrar el círculo de los caminos que conducen al conocimiento de la persona, Edith Stein recalca que lo que se ha dicho de la experiencia propia revela que ella no es suficiente para conocer a la persona como un todo. Para que la experiencia de la persona llene los vacíos que son inherentes a la unilateralidad de esta mirada, se requiere la experiencia de los otros. Es en virtud de esta que el cuerpo físico de la persona aparece como análogo a los demás cuerpos y no



como algo absolutamente singular. Por lo mismo, el cuerpo vivo no se halla solamente en el punto cero de la orientación, sino en cualquier lugar del espacio objetivo. Asimismo, se percibe que la psique de la persona se halla dondequiera se encuentra un cuerpo vivo. Por otra parte, la experiencia de la persona ajena llena intuitivamente para nosotros el cuerpo expresivo que se nos presenta en su apariencia exterior. Lo interior no llegaría a ser nunca un dato para nuestra experiencia propia sin la experiencia del otro. Al aprehender la propia persona como análoga a la persona ajena, los factores que hacen de la persona un todo integral se convierten para nosotros en representación o en dato intuitivo.

## **Sentido y función de la libertad**

El ser del hombre en tanto que sujeto espiritual y centro de actos es raíz y fundamento de la libertad. La reflexión filosófica de Edith Stein da cuenta de esta realidad con ciertas acentuaciones características, que cobran especial relieve a partir de su conversión al catolicismo, y cuyo hilo conductor se puede rastrear especialmente en sus escritos *Naturaleza, libertad y gracia*, 1921-1922; *Acto y Potencia*, 1931-1932; *Ser finito y ser eterno*, 1935-36, y, finalmente, *Ciencia de la Cruz*, 1941-1942. Dada la extraordinaria riqueza y complejidad del tema, que tiene aristas antropológicas, éticas, religiosas y políticas, he optado por circunscribir esta parte de la exposición a lo que me parece ser el aspecto que nuestra autora considera el sentido y la función principales de la libertad: la de ser un nexo entre ser natural finito y ser espiritual eterno, cuestión que aparece reiteradamente con diferencias de matiz en las cuatro obras antes señaladas, en las que, además, se hace patente la íntima conexión que a propósito de este tema Stein establece entre filosofía y religión, sin confundirlas, aunque sin tampoco separarlas.

### **El reino de la libertad**

En *Naturaleza, libertad y gracia* nuestra autora usa el término “reino” para referirse a los ámbitos de la naturaleza y de la gracia, entre los cuales se sitúa el ámbito o “reino” de la libertad. Pero a este último no lo ve como un ámbito cerrado en sí mismo, sino como un paso o tránsito desde uno hacia el otro, que como tal no

se encuentra dentro de ninguno de ellos (NLG 71/10). En ese sentido aclara que calificarlo de reino no es adecuado si se entiende por tal un espacio con determinadas dimensiones. Más bien lo describe como un vacío en el que el sujeto libre o la persona se tiene a sí mismo y puede moverse en distintas direcciones, pero al mismo tiempo permanece carente de la perfección a la que está llamado mientras no se entregue por completo al reino de la gracia en la que alcanza la plenitud de la vida.

En su estudio acerca de la libertad, ella comienza con el análisis de la vida anímica natural e ingenua del ser humano, de la cual distingue la vida anímica liberada. La primera se inicia en impresiones y reacciones, es decir, en estímulos externos y respuestas que implican tomas de posición frente al mundo y formas de querer y actuar. En este nivel ya existe una forma elemental de libertad, aunque limitada, pues consiste en una actividad preponderantemente pasiva.

La vida anímica liberada es definida por Stein como "vida del alma que no es impulsada desde fuera sino *guiada desde arriba* [...] [que] es al mismo tiempo un desde dentro", porque la introduce totalmente en ella misma y la sustrae a las impresiones del mundo (NLG, 69/5). Esta liberación no significa para Edith Stein una salida, aislamiento o desprecio del mundo o de la materia, sino más bien liberación de todo aquello que saca al hombre de su centro o que no le permite actuar en conformidad con lo que él mismo es. Nuestra autora la designa con un término tomado de Martín Lutero: "la libertad de un cristiano", es decir, la libertad de quien se deja guiar desde lo alto, una actividad pasiva, pero en un sentido distinto al que es propio del reino de la naturaleza, pues se trata de una actividad obediente que se mueve en el terreno del espíritu (NLG, 70 /6 s.)<sup>4</sup>.

.....  
 4 Cf. el texto de Martín Lutero: "La libertad de un hombre cristiano" (*Von der Freiheit eines Christenmenschen*) escrito en 1520: "Para poder entender ambas afirmaciones, de por sí contradictorias, sobre la libertad y la servidumbre, pensemos que rodo cristiano posee una naturaleza espiritual y otra corporal. Por el alma se llama al hombre espiritual, nuevo e interior; por la carne y la sangre, se lo llama corporal, viejo y externo. [...] Si examinamos al hombre interior, espiritual, a fin de ver qué necesita para ser y poder llamarse cristiano bueno y libre, hallaremos que ninguna cosa externa, sea cual fuere, lo hará libre, ni bueno, puesto que ni su bondad, ni la libertad ni por otra parte, su maldad ni servidumbre son corporales o externas" (Lutero, 1967, I, p. 150).



Mientras el sujeto no se asiente en el ámbito de la gracia, permanece en parte atado a la naturaleza y con ello fuera de su centro más propio. Stein sostiene que el alma solo se puede encontrar a sí misma, y con ello la plenitud y la paz, en un reino cuyo señor no la busque para sí sino para ella. Lo llama reino de la gracia, y también reino de la luz, a causa de la plenitud que rebosa, se regala e inunda el alma con lo único que le es verdaderamente adecuado, sin desear nada a cambio (NLG 77/34 s.). Solo en este estado de gracia el alma se experimenta como verdaderamente liberada, en tanto que elevada a una esfera espiritual que no fluye de ella misma, sino en forma directa de Dios como persona amante y amada, o, en forma indirecta, de un santo que ya esté elevado a esa esfera (NLG 75/27 s.).

### **Actualización de la libertad**

Para llegar a este punto, hay que superar los grados más básicos del escalón animal de la recepción de la vida anímica, pasando a una recepción cada vez más consciente y razonada por el entendimiento y la voluntad del alma humana. En este proceso, el sujeto humano puede elegir entre diversas posibilidades de acción, ya sea completamente arbitrarias o bien conforme a principios. La forma más básica de ejercer la libertad consiste en seguir las inclinaciones que la naturaleza le dicta. Con ello apenas se eleva sobre la esfera de la animalidad, pero al menos se atiene a una cierta forma de racionalidad, que es la que impera en el orden natural de las cosas, y, por lo mismo, no arriesga incurrir en conductas que por su completa falta de criterio orientador pueden desembocar en una irracionalidad caótica por debajo incluso de los estándares de la vida animal. Por otra parte, si el sujeto se atiene a principios permanentes basados en el conocimiento de su propia naturaleza humana, puede descubrir leyes que la regulan sin tener que someterse a ellas como si se tratara de leyes causales necesarias, sino más bien de motivaciones generales entre las cuales puede escoger libremente algunas y tomar distancia de otras (NLG 73 s/ 19-22).

En *Acto y Potencia*, Edith Stein profundiza en el significado de la elevación del ser humano hacia la forma superior del espíritu en el marco de la pregunta por

el alma humana. Examina la inteligencia y la libertad como características del espíritu personal, al hilo del cual trata de demostrar que la espiritualidad no aparece nunca de forma meramente universal, sino que lleva siempre el sello de la individualidad. El alma es presentada como fundamento de la totalidad unitaria anímico-corporal del ser humano, y en ella distingue Stein, sobre la base de su lectura del libro *Conversaciones metafísicas* de su amiga y colega Hedwig Conrad-Martius, tres sentidos, en orden de mayor a menor amplitud o de menor a mayor estrictez: el sentido más amplio es el del alma como lo que cualifica a todo ser vivo como tal; en un sentido más estrecho el alma es el centro más íntimo que distingue al ser humano de las plantas y los animales, puesto que se vuelve al mundo, lo acoge y se une con él de un modo peculiar que hace de cada ser humano un individuo diferente de otros individuos; más estrecho aún es el concepto del alma que desde la profundidad oculta de su ser con base natural se eleva a la plenitud del ser personal como espíritu<sup>5</sup>.

Edith Stein usa la expresión “esencia del alma” para referirse preferentemente a la condición interna para el desarrollo del ser vivo en una perspectiva universal, mientras que reserva el término “núcleo de la persona” en la perspectiva de cada individuo humano. Pero cuando relaciona el alma humana con el núcleo de la persona no se refiere al desarrollo individual de capacidades espirituales, sino a lo que el alma porta en sí como lo más íntimo y que según su concepción configura el conjunto del organismo anímico-corporal. Como Santo Tomás, nuestra autora parte de la unidad sustancial de la persona humana como un todo en el que alma y cuerpo están mutuamente referidos.

### **Libertad como apertura**

Otro aspecto que Stein desarrolla en *Acto y Potencia* es la apertura del ser humano en su ser íntimo en tanto que espiritual a sí mismo y al mundo. Esta apertura remite tanto al despliegue interior como al despliegue hacia una meta mediante

.....  
 5 Cf. *Conversaciones metafísicas*: “el alma como base cualificadora de cada ser vivo, por una parte, y por la otra el alma como la profundidad cualificadora en la que la esencia anímica vive y de la que personalmente vive y actúa, como base natural y centro que recibe su plenitud y su vida desde la profundidad y de lo oculto, y finalmente esta base natural es elevada al ser personal, al espíritu” (AP 413/259, p. 230).



la acogida del mundo en lo más íntimo del alma. De esta manera, el pensamiento de Stein se relaciona con la concepción aristotélica del alma como entelequia, es decir, como algo que tiene en sí una meta de desarrollo que puede ser realizada en el alma dependiendo del modo de acogida y elaboración de las impresiones externas.

Ella conecta asimismo la estructura aristotélica y tomista de acto y potencia con el análisis husserliano de temporalidad, de acuerdo con el cual el presente consciente no es puntual, sino que retiene aquello que acaba de pasar (retenciones), a la vez que anuncia lo que ha de venir (protensiones). Ahora bien, tanto el no-ya de la retención como el todavía-no de la protensión vienen a ser expresiones de potencialidad que se articulan con el ser en acto del presente, del cual derivan su consistencia.

En lo que yo soy ahora, hay algo que yo no soy en forma actual actual, pero que lo será en el futuro. Lo que yo soy ahora en el estado de actualidad, lo era ya antes, pero sin serlo en el estado de actualidad. Mi ser presente contiene la *posibilidad* de un no ser actual futuro y presupone una posibilidad en mi ser precedente. Mi ser presente es actual y potencial, real y posible al mismo tiempo. (SFSE 648)

Por otra parte, el yo que se extiende temporalmente es indivisible en medio de sus diferencias temporales. Viene a identificarse como el yo mismo que está siendo consciente ahora, cuando es referido a alguna de sus fases anteriores, ya sea que solo se las recuerde, ya sea que se mantengan inconscientes. Con ello, Stein puede echar mano del concepto de sustancia como algo permanente o nuclear que es subyacente a la multiplicidad de sus actos vivientes, y que no viene a resolverse en la conciencia que tiene el yo de sí mismo. En este sentido, la sustancia viene a convertirse en el asiento para la estructura de acto y potencia. “Se da para la vida que fluye algo que le sirve de base, que hace de soporte –una *sustancia*–” (AP 252/18).

Nuestra autora define el núcleo de la persona como “lo que es en sí misma y lo que prescribe cómo puede o debe transcurrir su vida y qué puede o debe ser ella misma” (AP 386/219). ¿Cuál es ese potencial que la libertad lleva a la actualidad?

En *Acto y Persona*, Stein remite a la concepción expuesta anteriormente en su tesis doctoral y en su libro *Individuo y Comunidad* (AP 368/190, n. 85), donde distingue entre el desarrollo o la evolución (*Entwicklung*) de las capacidades y disposiciones físicas y psíquicas de la persona, y el despliegue (*Entfaltung*) o maduración del “núcleo de la persona”, que se manifiesta y marca su impronta a través de aquella evolución (IC 441-443/209-210). Lo central de la persona se expresa o manifiesta anímica y corporalmente en las cualidades del carácter. El ámbito del carácter es la vida afectiva y volitiva, y los factores que lo determinan son la capacidad para la vivencia de valores y para realizar conductas en conformidad con dichos valores (IC, 436 s., 441/204 s., 208 s.). Sostiene que el alma no solo no evoluciona como lo hacen las capacidades psíquicas e individuales, tampoco se deja someter a influencias externas ni a la autoeducación. No obstante, puede crecer y madurar, en el sentido de llegar a ser lo que ella misma es y, en ese crecimiento, puede marcar con su sello la evolución de las capacidades psíquicas sin dejarse determinar a su vez por esa evolución.

Pero este núcleo de la persona no se despliega siempre en forma plena. Existen impedimentos interiores que no permiten muchas veces que aparezca lo que la persona propiamente es. Stein propone el ejemplo de un hombre de buen corazón que es tímido o desconfiado, lo que le impide relacionarse con los demás como realmente es. La libertad bien ejercida permite superar los impedimentos y actualizar el núcleo, purificando el alma. En todo ser humano coexisten lo positivo que es y lo negativo que lo limita, pero para Edith Stein el concepto del núcleo de la persona solo se refiere al aspecto positivo. La limitación que le impide ser completamente lo que puede y debe ser no es constitutiva del núcleo: “Por tanto, en la purificación no se aniquila nada positivo, sino que se alejan los impedimentos, que impedían el rendimiento puro del ente positivo. La purificación no es aniquilación sino renovación” (AP 387/ 221).

No todos los actos humanos son libres o voluntarios. Ellos pueden tener el modo de lo que Stein llama la “apatía animal”, como ocurre, por ejemplo, en la primera niñez o en circunstancias en que la conciencia está debilitada. Los actos



específicamente humanos son actos que hacen referencia a un ser que se conoce y se quiere a sí mismo y por sí mismo, por lo que se pone en movimiento hacia una dirección determinada, manteniendo la comprensión de sí, del poder que tiene sobre sí mismo, de su querer, de la meta hacia la que se dirige y del movimiento que lo lleva hacia allí (AP 483/363).

### **Debilitamiento y fortalecimiento de la libertad**

En los actos humanos se revela el ser del sujeto que los realiza, es decir que es actual en ellos. Pero ellos no son todo su ser, ni este es duraderamente actual en ellos. El ser humano determina su propio ser a través de sus actos, pero como es un ser finito y no eterno, el ser que determina es fugaz y pasajero, y está siempre expuesto al riesgo de debilitarse e incluso de perderse a sí mismo (AP 484/364 s.).

El sentido de la libertad es, entonces, para Stein, desatarse de lo que debilita para atarse a lo que vivifica plenamente. Tanto en *Naturaleza, libertad y gracia*, como en *Acto y Potencia, Ser finito y ser eterno*, culminando en la *Ciencia de la Cruz*, Edith Stein presenta este ejercicio en último término como una conformación de la voluntad libre a la voluntad de Dios.

La posibilidad de pasar a un modo más alto de ser y de elevarse de sí mismo, la tiene el sujeto no por sí mismo, aunque ella está basada en su esencia, o más bien: porque ella está basada en su esencia, entonces el sujeto ciertamente no es por sí mismo, sino que recibe ser y esencia y en ello la libertad de co-determinar su actualidad cambiante. (AP 484/365)

No se trata solamente de una afirmación basada en la fe, pues nuestra autora ofrece también un argumento filosófico basado en la vivencia de la nada como conciencia de que mi ser no posee fundamento en sí mismo:

Porque al hecho innegable de que mi ser es fugaz y se prolonga de un momento a otro y se encuentra expuesto a la posibilidad del no-ser, le corresponde otro hecho también innegable de que yo, a pesar de esta fugacidad, soy y soy *conservado en el ser* de un instante al otro; en fin, en mi ser fugaz, yo abrazo un ser duradero. (SFSE 667/84)

Desde el punto de vista filosófico, el fundamento de mi ser como de todo ser finito es un ser que existe por sí mismo, que no puede dejar de ser, sino que es necesario

y por lo tanto eterno. Desde el punto de vista de la fe, el fundamento de mi ser es el Dios que se revela como creador de todo lo que existe, y que se entrega al hombre por amor siempre fiel, dándole cobijo y seguridad como el brazo fuerte del padre que sostiene a su hijo.

Sin embargo, el sujeto libre puede permanecer en el punto de la libertad absoluta que no se vincula, moviéndose en círculos de elección en elección, sin decidirse a dar el paso hacia el reino de la gracia, como eterno caminante que no quiere llegar a la meta por temor a perder posibilidades de elección. Y es que, efectivamente, el liberado en sentido pleno es alguien que deja de lado muchas posibilidades y con ello el poder de la libertad de elección absoluta. Si la libertad consiste en atarse a Dios como fundamento, parece entonces que deja su lugar a la acción de Dios y pierde con ello su propia realidad, es decir que su realización es, al mismo tiempo, su anulación.

Téngase también presente que la libre actuación del alma está al parecer tanto más disminuida, cuanto más se acerca a su centro más profundo. Y cuando ya ha llegado allí, es Dios quien hace todo en ella, y ella no tiene nada que hacer sino recibir en actitud pasiva o receptiva. (CdlC 343/260 s.)

Sin embargo, Stein aclara que si Dios llega a hacer todo es porque la libertad se ha entregado por entero, y esa entrega no es negación sino ejercicio supremo de la libertad. Lo que ocurre aquí es algo semejante a lo que ocurre en el amor y, de modo peculiar, en una de sus máximas expresiones: la unión matrimonial. La entrega de los esposos implica una renuncia a la acción meramente particular de cada uno de ellos para sí mismo. Pero, al mismo tiempo, es una decisión en la que se pone máximamente en juego la libertad, pues sin el consentimiento libre y el compromiso responsable de los contrayentes carece de validez moral y religiosa. En ese mismo sentido alude Edith Stein a San Juan de la Cruz, quien describe la entrega mutua del hombre y de Dios como un “matrimonio espiritual”, y lo caracteriza como una “entrega libérrima de Dios al alma y del alma a Dios”, en la que el alma encuentra tal grado de perfección, que “no solo es dueña de sí misma, sino que lo es también de Dios” (CdlC 344/261; San Juan de la Cruz, 2003, canción 3, declaración 71).



## La posibilidad del mal

No es posible hablar de la libertad sin hacer referencia a la posibilidad del mal. Si la gracia supone una elevación del ser creado por la unión con Dios y la participación del ser divino, el mal es una perversión de la voluntad que consiste en cerrarse a la elevación del ser y con ello también a la fuente de la gracia. La negación es constitutiva del ser del mal. El que niega creyendo en Dios tiene conciencia de su ser amenazado de aniquilación y se angustia por ello. El que no cree y, por tanto, no obedece los mandamientos de Dios, parece que no estuviera propiamente negando, sino que se limitara a desentenderse o despreocuparse de sus mandamientos. Pero, según Stein, hay igualmente “una negación de Dios, como una negación teórica del ser absoluto. [...] Ella implica objetivamente –en cuanto todo ser está condicionado por el ser absoluto– una negación de todo el ser, y con esto la negación cae en el ser de la persona misma” (AP 390 s/226 ss.). En el devenir temporal de los hombres hay lo que Stein llama un “estado de oscilación entre el bien y el mal”, y también formas de “acostumbramiento” progresivo al bien y al mal. Pero siempre existe la posibilidad de un retorno a la naturaleza originaria (SFSE 997/53). Por otra parte, si por negligencia culpable no se actualiza el núcleo como debiera ser, no se pierde solamente aquella parte no actualizada, sino que se pierde la totalidad. La contrapartida es que, si la culpa es perdonada, entonces lo que se gana es el todo, no solamente una parte (AP 387/ 221).

## Referencias

- Bello, H. (2013). Claves para la comprensión del concepto de libertad en Edith Stein, a partir de su obra *Naturaleza, libertad y gracia*. En G. Tobar Loyola (Ed.), *Mujer y corporeidad* (II Seminario Internacional de Bioética, pp. 63- 79). Ediciones Universidad Finis Terrae.
- Bertolini, A. (2013). *Empatía y Trinidad en Edith Stein. Fenomenología, teología y ontología en clave relacional*. Secretariado Trinitario.
- Betschart, C. (2013). *Unwiederholbares Gottessiegel: Personale Individualität nach Edith Stein*. Reinhardt Verlag.
- De la Maza, L. M. (2016). Persona y comunidad en Edith Stein. *Cuadernos de Teología*, VIII(1), 28-48.

- Guilead, R. (1974). *De la phénoménologie à la science de la Croix. L'itinéraire d'Edith Stein*. Nauwelaerts/Béatrice-Nauwelaerts.
- Gerl-Fakovitz, H. B. y Lebech, M. (Eds.) (2017). *Edith Steins Herausforderung heutiger Anthropologie*. Be&Be Verlag.
- Knaup, M. y Seubert, H. (Eds.) (2017). *Edith Stein- Lexikon*. Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Lutero, M. (1967). *Obras de Martín Lutero*. Paidós.
- MacIntyre, A. (2008). *Edith Stein: un prólogo filosófico*. Editorial Nuevo Inicio.
- Moreno Sanz, J. (2014). *Edith Stein en compañía: vidas filosóficas entrecruzadas de María Zambrano, Hannah Arendt y Simone Weil*. Plaza y Valdés.
- San Juan de la Cruz (2003). *Llama de amor viva*. Monte Carmelo.
- Stein, E. (1998). *Gesamtausgabe (ESGA)*. Herder.
- Stein, E. (2002-2007). *Obras completas (OC)*. Monte Carmelo.
- Stein, E. (2002-2007). *Acto y Potencia (AP)*. En OC III, 225-536.
- Stein, E. (2002-2007). *Causalidad psíquica (CP)*. En OC II, 205-339.
- Stein, E. (2002-2007). *Ciencia de la Cruz (CdLC)*. En OC V, 184-477.
- Stein, E. (2002-2007). *Estructura de la persona humana (EPH)*. En OC IV, 553-749.
- Stein, E. (2002-2007). *Individuo y comunidad (IE)*. En OC II, 341-520.
- Stein, E. (2002-2007). *Ser finito y ser eterno (SFSE)*. En OC III, 587-1200.
- Stein, E. (2002-2007). *Una investigación sobre el Estado (IC)*. En OC II, 521-653.
- Stein, E. (2005). *Introducción a la Filosofía (IF)*. En OC II, 656-916.
- Stein, E. (2007). *Naturaleza, libertad y gracia (NLG)*. Monte Carmelo.
- Stein, E. (2006). *Sobre el problema de la empatía (PE)*. En OC II, 52-204.



# 7

## Libertad y voluntad en primera persona

MARÍA BELÉN TELL\*

*Esta existencia bruta yo no la he querido, han sido otros los que la quisieron; peor aún, ellos no la han querido exactamente; pues sé bien que se ha asumido una responsabilidad que no fue medida, pues se ejercía en la proximidad de potencias imposibles de calcular; se trata de una monstruosa confabulación de azar, de instinto y de la libertad del otro lo que me ha arrojado a esta orilla.*

(Ricœur, 1986, pp. 468-469)<sup>1</sup>

### Presentación

Si el cometido más relevante de la filosofía consiste en *mantener la conciencia despierta*, las cuestiones antropológico-filosóficas sobre la voluntad y la libertad –como su característica peculiar y sobresaliente– constituyen uno de los ejes centrales de la filosofía contemporánea, sobre todo por su crucial aporte respecto de las tesis y los avances de las teorías psicológicas y sociales respectivamente. Puesto que, y adelantándonos un poco a la posterior argumentación, la voluntad y la libertad, desde la filosofía fenomenológico-hermenéutica, se anclan a partir de una antropología bio-psico-espiritual, y no meramente bio-psíquica, en la cual lo espiritual quedara reducido a lo anterior. Entendiendo por espiritual las capacidades inmatriciales del entendimiento y la voluntad-libertad, que requieren

\* Doctora en Filosofía, Universidad de Salamanca; magíster en Ciencias de la Familia, Universidad Católica de la Santísima Concepción, Chile. [filosofia8@yahoo.com](mailto:filosofia8@yahoo.com)

<sup>1</sup> Sugerimos la lectura de dos artículos de P. Ricœur: “Meurt le personnalisme, revient la personne...” (1983) y “Approches de la personne” (1990), ambos recopilados en Ricœur (1992), donde podemos leer: “He aquí por qué yo prefiero decir *persona* [que] *conciencia, sujeto, yo*” (p. 198).



y exigen una opción y decisión profundas de cada uno, único e irrepetible, y donde la conciencia relacional y de virtud entrará asimismo en juego en orden a la realidad/verdad de lo fundamental.

En este sentido, uno de los problemas medulares actuales radica en qué se entiende por libertad, y cuál sería la verdadera contribución de la filosofía que, a diferencia de las ciencias particulares, tendría aún qué decir y qué pensar a partir de su estatuto epistemológico determinado. En este caso, abordaremos tales tópicos desde la perspectiva y el método filosófico-fenomenológico, procurando hacer justicia con la primera etapa de reflexión y producción filosófica del pensador francés Paul Ricœur.

Cabe mencionar, asimismo, que el asunto que nos ocupa conlleva la impronta de la *primera persona*, dado que, si bien la filosofía propone meditaciones abstractas universales e independientes de la coordinada espacio-temporal de cada persona, en este caso lo singular sería que no llegaría a su pletórica comprensión ni profundidad, si no se la intenta apropiar en primera persona. En otros términos, las formulaciones que analizaremos son verdaderas y válidas para todo ser humano; no obstante, el reto de reconsiderar, captar y poner en acción real dichas capacidades de la condición humana dependerá del ejercicio activo, responsable y consciente que cada cual realice en relación consigo mismo y en referencia a su propia biografía concreta. Y constituirá precisamente este rendimiento reflexivo-práctico una lógica invertida –a partir de un itinerario fenomenológico-hermenéutico–, al postular dicho rendimiento como *testimonio entre una crítica* pensada, argumentada y probada, y *una convicción* que se es capaz de poner en una acción en primera persona. Ya no será solo una teoría reflexiva que justifique y asuma una *sabiduría* racional, sino un testimonio que en primera persona invite a pensar en la libertad, a partir de actos auténticos y responsables, corolarios de un ser humano comprendido como *prueba viviente de la convicción*, asumiendo la crítica y buscando itinerarios de sentido *restaurados* que acerquen al reconocimiento del sí-mismo integral.

Clarificado lo precedente, esbozaremos en primera instancia algunos rasgos sobre el autor escogido que nos permitan ir descubriendo al audaz pensador francés, para, en orden a lo anterior, poder comprender asimismo la filosofía de nuestro tiempo.

Paul Ricœur<sup>2</sup> fue uno de los eminentes y consistentes teóricos de la filosofía del siglo XX, y sigue siendo una de las figuras más destacadas dentro de la filosofía francesa actual. Este escritor incorporó la corriente fenomenológico-hermenéutica con influencias de Maurice Merleau-Ponty, Karl Jaspers, Gabriel Marcel, Martin Heidegger, entre otros. Tuvo, además, una sólida formación protestante, bíblica y griega, y afrontó preocupaciones tales como la antropológica y ético-fenomenológica a través, por ejemplo, del carácter y la felicidad, de la finitud, la “miseria”, de la fragilidad y la culpabilidad, de la falibilidad, del mal y el tiempo, etc. Ricœur prestó asimismo atención a cuestiones como el mito y su significación, al *lenguaje* con su estructura y su sentido, con lo que su pensamiento se circunscribe en el centro de debatidas disciplinas actuales, a saber: la antropología cultural y la psicología, la teología y diversas corrientes filosóficas contemporáneas propiamente tales.

Otros filósofos que intervinieron en su formación fueron Emmanuel Mounier y Edmund Husserl. Su itinerario científico se enmarcó, por una parte y de este modo, en una búsqueda existencialista con sus temas de la encarnación, el compromiso, el diálogo, la invocación. Y, por otra, en la existencia reflexiva con una marcada preocupación de exigencia intelectual, así como de análisis riguroso, de articulaciones complejas del campo fenoménico, influenciado esto también por elementos provenientes de una racionalidad cartesiana y kantiana.

Desde un comienzo Ricœur asumió haberse situado en el “entre” de dos polos, entre dos posturas divergentes en la discusión filosófica, en los que se vislumbra el hecho de la polaridad y, por tanto, el requerimiento y la tarea de tener que

.....  
2 Para acceder a una bibliografía completa de Ricœur y sobre él, se puede confrontar el libro publicado por F. D. Vansina (2008), así como consultar la página web del *Fonds Ricœur*: [www.fondsricoeur.fr](http://www.fondsricoeur.fr), que va recopilando y actualizando –periódica y anualmente– todas las investigaciones y trabajos sobre nuestro autor a lo largo del orbe.



reflexionar articulando extremos. Y es en dicho rasgo innovador donde hallamos precisamente la causa del impulso y del dinamismo propulsor de su obra. En el apartado “Autocomprensión e historia”, de su libro *Los caminos de la interpretación*, Ricœur va describiendo su experiencia de trayectoria filosófica, y se reconoce como “mediador” entre corrientes antagónicas que llegaban a él y que se veía en el desafío de conciliar, tales como el existencialismo y el racionalismo neokantiano, el estructuralismo y la filosofía del sujeto, la inflación de la filosofía del lenguaje y la defensa de lo vivido o de la acción, la filosofía analítica y la hermenéutica, la deconstrucción y la argumentación, entre otras. Y en medio de este escenario se imprime la exigencia de desarrollar su propio camino, y así fue, un camino inédito, complementario y crítico a la vez.

Atravesando esta dialéctica, pues, entre sistema y *fragmento*, Ricœur fue delineando su reflexión y manifestando una filosofía asaz rigurosa, en la que a nosotros nos compete inmiscuirnos en uno de los temas de su primera etapa: *la Filosofía de la voluntad*, en cuanto búsqueda antropológica manifestada en el análisis estrictamente fenomenológico, descriptivo y formal de la acción, del obrar humano libre y, por consiguiente, voluntario. Realizando, de la misma forma, una articulación entre las doctrinas cartesiana, kantiana y husserliana, con las existenciales sobre la finitud y la labilidad, intercalando y dialogando también con las ciencias, como la caracterología, la psicología y etnología, entre otras.

La obra que examinaremos, *Philosophie de la volonté 1: Le volontaire et l'involontaire*, es un claro ejemplo de la puntualización que venimos confeccionando sobre P. Ricœur, ya que no solo estarán en consideración, comunicación y “síntesis” diferentes disciplinas filosóficas, sino también científicas. Al momento de lograr la comprensión y el sentido de la existencia, de su pensar, de su sentir y obrar, y, posteriormente, con la inclusión del problema del mal y la trascendencia, se reúnen así varias perspectivas, diversos puntos de vista en inter y transdisciplinariedad conjunta, recíproca y complementaria, para una mayor dilucidación, examen y honesto entendimiento, sin por ello caer ni redundar en ninguna amalgama o yuxtaposición epistemológica respectivamente.

Retomamos de esta manera el tema del texto por tratar y, parafraseando al propio Ricœur, estableceremos que la investigación sobre la *voluntad* surge con la intención, en primer lugar, de dar una contrapartida –en el orden práctico– a la fenomenología de la percepción elaborada por Merleau-Ponty. El propósito consistía en elaborar en el *campo práctico* lo que el citado autor había producido en el campo teórico; partió así de un análisis eidético de las estructuras del proyecto, de la moción voluntaria y pasividad, desarrollando paralelamente un arbitraje entre Husserl y Marcel. Del primero obtuvo la metodología del “análisis eidético”, donde la decisión es la *nósis* y su correlato noemático el proyecto, o “la cosa que debe ser hecha por mí”. Y del segundo, el problema de un sujeto encarnado, capaz de tomar distancia frente a sus deseos, capacidades y poderes, es decir, que sea dueño de sí mismo y capaz de atender a la necesidad derivada de su carácter, su inconsciente, su nacimiento y su propia vida.

Queda constituida de este modo una *ontología de la desproporción*, lejana de los monismos y dualismos –en lenguaje pascaliano–, que luego Ricœur retomará en su célebre obra *Finitud y culpabilidad*. Asimismo, su inquietud dominante resultó ser *la de integrar antagonismos legítimos y hacerlos trabajar en su propia superación*.

En el libro que investigamos, *Lo voluntario y lo involuntario*, encontraremos descripciones, entonces, las estructuras formales de una voluntad general, que se establece como el primer paso de una *antropología fundamental*. De esta forma, y sobre la base de un análisis fenomenológico de lo voluntario y lo involuntario centrado en la dimensión individual de la acción, se arrimará hacia una antropología abordada desde una de las aristas más esenciales y arcanas del hombre como es su obrar, su acto voluntario y su *libertad*.

Con este programa Ricœur amplía el panorama de la fenomenología, y busca superar el carácter absoluto que le había otorgado Husserl a la conciencia teórica, es decir, el haber abandonado la fundamentación de las vivencias tanto afectivas como volitivas que se hallan presentes en las representaciones perceptivas o que se derivan de la percepción. Asimismo, al analizar intencionalmente a la voluntad (*análisis intencional*), la considera como un *fenómeno tan primario como lo*



es la percepción, de modo que la *actitud teórica viene a ser ella misma el resultado* de un proceso en el que se hallan presentes las cosas, tanto en su presencia primitiva como en la aprehensión perceptiva y la forma en que se participa y trata afectiva y activamente con ellas. Se instituye así una correlación entre la conciencia y el cuerpo, o sea, entre lo voluntario y lo involuntario a través de esta fenomenología de la voluntad, y además por medio de la “acción”.

Ricœur se vale de dos supuestos fundamentales en este tratamiento de la acción humana; el primero indica que el “deber” de la filosofía consiste en recapitular su tradición con una mirada crítica. Y el segundo señala que toda discusión filosófica está cifrada por el intercambio y la intersección entre “paradigmas” de discursos divergentes, pero con continuidades y discontinuidades a la vez.

En orden a lo anterior, empero, y allende al desentrañamiento de estas cuestiones sobre la voluntad, y más allá de que esta fenomenología, junto con un análisis lingüístico, muestren la dialéctica existente entre el “yo puedo” del cuerpo con la comprensión previa del mundo en la que el lenguaje se apoya, o sea, que allende este “discurso descriptivo de la acción” que enlaza al pensar y al cuerpo, Ricœur se encarga de rozar otros temas propios de una “filosofía de la praxis”, como es el tratamiento de las condiciones de posibilidad de la libertad y de su realización, definiéndola con categorías prácticas propiamente dichas.

Llegamos así a la última cuestión, a saber, el asunto del *método* que Ricœur va a utilizar en el transcurso del desarrollo de su obra. Para la descripción y comprensión puras de las estructuras y posibilidades fundamentales del hombre respecto de lo voluntario y lo involuntario, se realizará entonces una abstracción de esos fenómenos, esbozando el trabajo de una manera formal, y poniendo entre paréntesis otras dos realidades humanas esenciales: la falta o *mal moral* y la trascendencia, temas que serán posteriormente tratados en *Finitud y culpabilidad*. Se pone así entre paréntesis el *hecho* para obtener la *idea* o el sentido, pero *describiendo* para comprender, no explicando, pues esta labor les compete a otras disciplinas como la psicología o la biología, respectivamente.

Dicha descripción pura o fenomenológica se articulará asimismo con problemáticas existenciales –como ya afirmamos– que nos sitúan en el ámbito del misterio, dado que *mi encarnación* puede ser percibida, descrita y entendida en su obrar y con “objetividad”, pero también escapa muchas veces a la comprensión del sentido global del misterio de la existencia. Ambas tareas se limitan y complementan a la vez, y vislumbrar cómo se da esta interacción es el reto que implica este método reflexivo-fenomenológico entre lo voluntario y lo involuntario.

## Dialéctica entre “lo voluntario y lo involuntario”

En la presentación anterior hemos aclarado tan solo algunos puntos referentes al tema que nos ocupa. De igual modo, y antes de proseguir con el análisis propuesto por Paul Ricœur en su obra, esbozaremos algunos otros rasgos propedéuticos que creemos pertinentes y relevantes para la exposición y comprensión de las cuestiones pendientes.

El esquema del mencionado texto ricoeuriano escogido consta de tres partes, a saber: el decidir, el obrar y el consentir, identificados asimismo como tres de los *actos voluntarios* decisivos; y dentro de cada parte se incluyen a su vez tres capítulos. En el primero se describe pura y formalmente el acto voluntario al que se hace referencia, en el segundo se desarrolla e incorpora el *aspecto involuntario* que entra en juego, que se interconecta a su vez con lo voluntario. Para, en un tercer capítulo, exponer la manera como se diferencian y complementan ambas estructuras en *la acción*, como interjuegan una y otra en el proceso, asumiéndose cada una y manifestando cuándo *el obrar* se convierte en *libre* haciéndose cargo de la dialéctica entre ambas. También se explora el cómo se produce, o, mejor dicho, el modo en que se comprende o vislumbra un acto voluntario, a fin de establecer una *correspondencia* con su polo involuntario.

Posteriormente, en el transcurso de la obra, se van incorporando y tratando las problemáticas existenciales e intelectuales más sobresalientes, como la unión del cuerpo y el alma, la muerte, la contingencia y la finitud, entre otras, y se abre también a temas como la “falta” y la “trascendencia” que, como vimos, se habían



dejado entre paréntesis para estudiarlas luego en un segundo paso, no ya como una fenomenología de la voluntad, sino como una “poética de la voluntad” subsiguiente (De Waelhens, 1951).

De acuerdo con las puntualizaciones previas, diremos que el método utilizado –el *descriptivo*– es de suma importancia, ya que revela la reciprocidad existente entre lo voluntario y lo involuntario. Este involuntario, testimoniado en el hábito, en la necesidad o en la emoción, solo toma sentido completo mediante una dialéctica con una voluntad a la que se inclina, solicita y afecta, y a su vez esta voluntad es la que lo mueve gracias a su esfuerzo, lo determina por su elección y lo adopta por su consentimiento. De modo que hay una relación estrecha, real y necesaria entre lo voluntario e involuntario, y esta se manifiesta en la descripción, la cual implica una *comprensión* de la relación.

Adelantándonos someramente, expresamos que nuestra *libertad*, nuestra acción y obrar libres resultan ser una mixtura entre estas dos fuentes o estructuras en relación, las cuales constituyen el núcleo entre nuestra conciencia y nuestro cuerpo, entre nuestro pensar y actuar, y todos los aspectos descritos evidencian ser distintas caras de una misma *totalidad* que es el ser humano. Esta obra se remitirá simplemente a señalar y examinar estas estructuras que constituyen la existencia, para, en una posterior poética de la voluntad, dedicarse a la explícita unión de los diversos aspectos, pero ya quitando el paréntesis a la “mala voluntad” y a la “trascendencia”.

En vínculo con lo anterior retomamos el asunto del método, en el cual advertimos que “el querer es lo uno que ordena lo múltiple de lo involuntario” (Ricoeur, 1986, p. 17), y lo uno es la razón de lo múltiple, lo que se manifiesta en la descripción fenomenológica y en la comprensión, dado que, en la explicación, lo simple es la razón de lo complejo, mientras que aquí buscamos *no explicar*, sino elucidar el *sentido* de esta relación uno-múltiple.

En el acto de la voluntad que intentamos dirimir fenomenológicamente, en el “yo quiero”, veremos que se distinguen tres instancias: el “yo decido”, el “yo muevo mi cuerpo” y el “yo consiento”, donde el objeto es el correlato de conciencia en el

marco de las funciones prácticas de “lo querido”, y las articulaciones de lo “querido” son las que orientan la descripción como correlato del querer. La conciencia quiere así, en su *primer momento*, lo que *decide*, o sea el *proyecto* que constituye, el cual conforma el sentido de la acción que va a realizar el “yo”, según cierto *poder* que se posee.

Dicho proyecto, empero, es irreal en esta instancia, de modo que requiere –para ser insertado en lo real– de una *moción voluntaria*, que queda constituida como la segunda *estructura de la voluntad*. Mientras que en la tercera forma voluntaria observamos que el querer no se reduce solamente a realizar prácticamente con una acción un proyecto vacío que se ha decidido, sino que consiste a la vez en supeditarse a la necesidad que no puede ni *proyectar* ni *mover*; vale decir, su actividad consiste solo en *consentir*.

En efecto, cada estructura voluntaria tiene su correlato involuntario, y, en tal sentido, la decisión no se relaciona solo con su objeto que es el proyecto, sino también con los *motivos* que la justifican, con las razones que la fundamentan. La moción voluntaria, además de su estructura intencional, posee una implicancia a *poderes* que son los *órganos vitales*.

Ulteriormente, existe otro involuntario pero absoluto, pues no todo es motivo u órgano de voluntad o involuntario relativo. Con relación a la decisión y al esfuerzo está lo involuntario absoluto, lo inevitable, como son el *carácter*, lo *inconsciente*, la *organización vital*, y es a este involuntario al que nos sometemos consintiéndolo “necesariamente”. Y será con respecto a este punto como aclararemos luego la relación entre libertad y necesidad, entre determinación e indeterminación respectivamente.

Todo este planteo que venimos haciendo culmina asimismo en una cuestión un tanto polémica, y que Ricœur decide clarificar y armonizar. Dicho debate no es otro que el de la relación entre el *cogito* y el cuerpo, puesto que será entonces en el seno mismo del *cogito* donde deberemos encontrar al cuerpo y con él a lo involuntario. El *yo deseo*, *yo puedo*, *yo me oriento*, y más precisamente la experiencia real



del cuerpo forma parte del *cogito integral*, el *cogito* mismo envuelve la existencia como cuerpo; es una la *subjetividad* que funda las estructuras voluntarias e involuntarias.

La descripción se desliza así en un único discurso, si bien no inefable pero sí paradójico, en un discurso homogéneo sobre *la subjetividad del cogito integral*. El vínculo entre lo voluntario y lo involuntario, o sea entre el *cogito* y el cuerpo, no se sitúa en el límite de dos universos diferentes del discurso, uno sobre el pensamiento y el otro sobre la física del cuerpo, como expresan los claros dualismos, sino que la intuición del *cogito* es la misma que la del cuerpo, ya que el querer padece el cuerpo y reina sobre él, funcionando a su vez el cuerpo como fuente de motivos, de poderes, y como naturaleza necesaria.

De tal forma, el desafío reside en descubrir la naturaleza del existir que soy como ámbito de unión entre ambos aspectos, a saber: por un lado, en tanto motivación, moción y necesidad, y por otro, en cuanto querer, obrar y consentir. En esta *eidética fenomenológica* se observan y establecen las relaciones entre el cuerpo propio y el yo del querer como una *realidad en integridad y armonía*: “La filosofía del hombre se muestra como una tensión viviente entre una objetividad elaborada por una fenomenología a la medida del *cogito* (y recuperada por encima del naturalismo) y el sentido de mi existencia encarnada” (Ricœur, 1986, p. 29).

Queda este programa escrutado, pues, mediante una *fenomenología pura del cogito*, y en tal caso por un *sentido* que puede ser explicitado por un lenguaje pertinente, pero que está cifrado, concomitantemente, por el *misterio* propio de la condición humana. Y le compete a la filosofía misma, entonces, el iluminar y evidenciar mediante categorías y a través de una *simbólica* específica las estructuras de la existencia humana propiamente tal.

Es preciso entender, no obstante, que este *nexo* entre mi entendimiento –que antaño se consideraba teóricamente como productor de pensamientos “claros y distintos”–, y mi cuerpo –que sufro, que gobierno, que poseo y vivo–, es asaz polémico, y constituye un “drama”, un conflicto y al tiempo una paradoja. La conciencia es lo otro del cuerpo, pero simultáneamente su “otro rostro”; existe

así una ruptura entre ambos, pero a su vez y análogamente una vinculación. De acuerdo con lo señalado, Ricœur exhibe así la intención de esta obra:

Consiste entonces en comprender el misterio como reconciliación, es decir, como restauración, a nivel de la conciencia más lúcida, del pacto original de la conciencia confusa con su cuerpo y con el mundo. En tal sentido, la teoría de lo voluntario y lo involuntario no solo describe y comprende, sino que también restaura. (1986, p. 31)

Recapitulando, declaramos que el método descriptivo empleado es de estilo husserliano, y manifiesta, en este caso, *las estructuras intencionales del cogito práctico y afectivo*, y revela así esta investigación una honda comprensión, por una parte, del conocimiento empírico y “científico”, y, por otra, de la unidad del hombre con referencia al misterio central de la existencia encarnada.

## Principios y fundamentos

En relación con la diversidad de métodos argumentativos sobre lo práctico, la mayoría se encarga de la relación entre la moral y la moralidad (Pieper, 1991), algunos de manera descriptiva y otros normativamente, focalizados en la moral como tal, o bien en la felicidad, en el bien y el mal, o en la relación libertad-determinismo. Traemos a colación esta aclaración, entonces, con el objeto de enmarcar en la misma a esta obra ricœuriana tan comprometida como compleja.

En efecto, el pensador francés parte determinando el tópico de examen que es la voluntad, sus estructuras y formas voluntarias e involuntarias, y cómo entran en dialéctica y relación entre sí. La temática radica esencialmente en un tipo de abordaje ético-práctico, pero enfocada la acción a partir de una fenomenología o descripción formal, sin ningún tipo de juicio o criterio moral, tan solo procurando comprender las condiciones de posibilidad de la libertad, de la acción libre humana, y, asimismo, con el aporte de las ciencias empíricas y sociales.

Dicho tratamiento teórico y descriptivo del hecho de la voluntad en el hombre, empero, puede ser estudiado en conjunto por dos disciplinas filosóficas: la antropología y la ética. Esta última se enlaza con el desarrollo fenomenológico a través del tratamiento del tema de la libertad con toda su reflexión, donde la



antropología se nutre de este estudio en el que se investiga uno de los rasgos más importantes del hombre: su voluntad. Esta antropología derivará, a su vez, en una ontología que manifiesta uno de los principales aspectos que Ricœur asume del ser humano, a saber: *la desproporción consigo mismo*.

El autor se enfoca, de este modo, en la descripción de un aspecto de la persona, su lado voluntario-práctico, y desemboca así no solo en la libertad, sino en otros temas antropológico-ontológicos que veremos seguidamente, como el de la *contingencia*. Este escrito constituye, entonces, el comienzo de un itinerario investigativo emprendido por el pensador, pues la obra que fue su continuación, *Finitud y culpabilidad*, prolonga el desarrollo de la cuestión sobre la desproporción antropológico-ontológica, y como resultado de aquella se continúa con el tratado sobre el mal, pero ya mediante una hermenéutica y a través del estudio de los símbolos en cuanto tales.

La ética puede ocuparse, entonces, de dos factores: por un lado, de pensar y reflexionar la moral vivida propiamente dicha, o bien tratar temas que tengan que ver con ella, como los nombrados en las sentencias precedentes, sus criterios de validez y de fundamentación con base en la tradición o a la razón. Y, por otro lado, se encarga de discurrir sobre las condiciones de posibilidad que permiten el obrar, la acción, es decir, sobre el fenómeno moral constitutivamente humano, lo que contribuye para que este se configure, y qué tipo de dialéctica y movimiento se requieren para el ejercicio dinámico de la libertad.

En definitiva, se trataría de descubrir, en este segundo camino que sigue el análisis ético, qué es y cómo se da la libertad en el hombre, así como su relación con el determinismo y la necesidad propios de la condición humana que también poseemos, quedando así reflejada de alguna manera la relación entre el ser y el “deber ser” en el contexto de la praxis humana.

En tal caso, el sendero fenomenológico de P. Ricœur ha clarificado el fenómeno moral mediante el contexto estructural y formal de las condiciones de posibilidad de la voluntad. Sus tesis coincidieron con sus argumentaciones al mostrar la “cosa misma”, describiendo su estructura y proceso, y *separando* por partes cada

momento de la voluntad y de su correlativo involuntario. Reconociendo, del mismo modo, la contribución de la ciencia y, a su vez, tomando partido crítico sobre diversas posturas un tanto deterministas.

Esta exégesis ha valido, asimismo, para vincular e intentar una unión y armonía entre “el cuerpo y el alma”, entre la conciencia y lo involuntario, pero ahora con un matiz original y nuevo; el núcleo de tal encuentro radicará en *la acción* experimentada, conocida, sentida y actuada, y también como aspecto pertinente del *cogito* integral.

Se corroborará en esta instancia, pues, lo que afirmábamos en la presentación, que el anhelo constante de Ricœur ha sido poner en diálogo posturas contrapuestas y elementos antitéticos. En este caso no solo comulgan Husserl con su método fenomenológico y Marcel con la temática antropológica existencial, sino que también se retoman y analizan temáticas propias de la época moderna, como la relación entre alma o conciencia y cuerpo, haciendo intervenir además a pensadores como Descartes y Kierkegaard.

### **Simplemente... una libertad humana**

Como venimos expresando, las reflexiones que se suscitan a raíz de esta fenomenología antropológico-ética son de raigambre antropológico-ontológica, las cuales sencillamente comienzan aquí a exponerse, ya que el tratamiento profundo y riguroso se hará en la obra que le sigue, y con las consideraciones correspondientes a la falibilidad y mala voluntad humanas, en una “poética de la voluntad”.

Abordamos, entonces, la relación con el punto anterior sobre el consentimiento, la finitud, la contingencia y la muerte; afirmaremos que, *previo a ejercer la libertad, la padecemos*, lo que constituye un reto, pues, *al existir como singular, inimitable, el ser humano está condenado a no parecerse más que a sí mismo. Es el consentimiento, por tanto, esta asunción del destino de haber sido uno mismo*. Y es en esta senda hacia la comprensión de la libertad, donde Ricœur ha intentado reconciliar a Descartes –con su “yo pienso” fuera de la trampa del cuerpo y del mundo–, con Kierkegaard y su angustia creada por la crisis del ser, y provocada por el espacio vacío que deja la



posibilidad, proponiéndose así una conciliación y una “filosofía del sí”, o bien una *filosofía de la paradoja* (Ricoeur, 1947).

El *rechazo* señala la *tensión* más radical entre lo involuntario y lo voluntario, entre la necesidad y la libertad. Del rechazo a la necesidad, del rechazo al carácter, a lo inconsciente y a la vida, el *consentimiento* se reconquista o restaura a partir de él, porque no lo rechazará, sino que lo *trascenderá*. *En el consentimiento de la necesidad, la psicología quedará superada por opciones metafísicas* con respecto a la falta y a la trascendencia, poniéndose así ya en juego decisiones filosóficas propiamente tales.

Hemos de plantear, asimismo, que las descripciones del decidir y de los motivos que lo animan, del obrar y de los órganos vitales que actúan de medios, así como del consentir a las propias necesidades de la naturaleza, son el prefacio y el momento propedéutico de una ética. Puesto que, al dejar planteadas las condiciones de posibilidad del fenómeno moral en el hombre, es posible dirigirse a tomar una *nueva distancia*, pero esta vez con relación a un *proyecto* presente, radicalizando todos los problemas y evaluando la vida y la acción en totalidad; y la *ética es precisamente esta radicalización*. Y, asimismo, esta experiencia conlleva una angustia, no la del poder-querer o la del poder-poder, sino la angustia de los *fines últimos*, llevando todo el peso de la ética al *deseo* y a los medios para ordenarlo.

Como vislumbramos, la reflexión ético-práctica de la acción humana comporta distintas etapas, momentos y tipos de análisis; en los párrafos precedentes nos detuvimos en un cierto “preludio” ético, comprendiendo con qué contábamos para una posterior elucubración, de la mano de los aportes filosófico-científicos. Dentro de todo este marco de investigación que estamos intentando esclarecer, nos quedan todavía percutiendo, sin embargo, algunas preguntas tales como: ¿mi vida puede ser simultáneamente algo que crece por sí mismo, que se mantiene y repara a sí mismo, e igualmente una cuestión planteada a mi voluntad, en cuanto tarea y proyecto por resolver? ¿Es superable suficientemente la dualidad entre la libertad y la necesidad? ¿Por qué una cierta unidad paradójica sigue permaneciendo para la inteligencia como irreconciliable e incapaz de postular, por su propio fracaso, la seguridad final de que el ser humano es misteriosamente uno?

Cabe señalar que para el intelecto dicha paradoja continúa siendo un imposible, y Ricœur ha pretendido superar y reflexionar sobre esta aparente “contradicción” mediante este análisis fenomenológico-antropológico del obrar y la acción voluntaria, asumiendo a su vez lo involuntario y la necesidad respectivamente. De manera que, aunque no sea posible circunscribirla en expresiones discursivas para el pensar, tal paradoja sí constituye una vivencia, y una “presencia” armónica previa para la acción. Confirmémoslo, entonces, con las palabras del autor: “La realidad humana es una dualidad ‘dramática’, construida sobre una unidad vital. Entre mi voluntad y la espontaneidad corporal y mental siempre se inscribe una discordancia naciente” (Ricœur, 1986, p. 255).

De este modo, y luego de la descripción pura de las estructuras de la voluntad como un aspecto antropológico fundamental, desembocamos en una de las afirmaciones que comentamos al comienzo de este trabajo sobre una tesis ontológica: la “ontología de la desproporción”, a la que se arriba con este desarrollo. Por consiguiente, las limitaciones de la conciencia, tanto las constitutivas como las accidentales, nos recuerdan la fragilidad de la síntesis entre lo voluntario y lo involuntario, de modo que la posibilidad de ser humano se da únicamente dentro de determinados límites. Esta tesis será tratada en dos partes mediante una hermenéutica, a saber, cómo es que se da este rasgo antropológico en el hombre, y, luego de estudiar dicha característica constitutiva de la condición humana, se escudriñará el fenómeno de la mala voluntad. Y todo este rodeo se hará quitando el paréntesis a la falta y a la trascendencia.

Así pues, el consentimiento tendría en la esperanza su raíz “poética”, de la misma manera como la tiene la decisión en el amor y el esfuerzo en el don de la fuerza. Ha quedado claro, igualmente, que la unidad del ser humano consigo mismo y con el mundo no puede comprenderse plenamente dentro de los límites de una descripción del *cogito*, de modo que la fenomenología viene a trascenderse en una “metafísica”. Como vemos, los problemas que plantea la “ciencia estricta” y la *sabiduría* no pueden separarse o, mejor aún, una se abre a la otra. De esta forma,



una *psicología de la conciliación* –ya implicada en una crítica del dualismo– comprende, tanto una teoría de la falta como una *poética* de la voluntad.

En efecto, se sigue de todo esto que solo a partir de esta filosofía de la trascendencia, la filosofía de la subjetividad podría consumarse como una *doctrina de la conciliación*. Dicha *paradoja de la desproporción*, que quedó abierta en el campo de la descripción del *cogito*, y de la que solo se podía nombrar y encontrar un punto de conexión en la acción, en la doctrina de la trascendencia se “piensa”, se perfecciona, y encuentra su cauce y su sentido filosófico riguroso.

De abajo hacia arriba descubrimos la respuesta de la subjetividad a un *llamado*, o a una captación que la supera. En tal caso surge el rechazo de las *conciliaciones imperfectas*, que el pensador francés marca al respecto, que son el *estoicismo*, por una parte, por implicar un consentimiento incompleto en el cual el límite final es permanecer en los confines de la poesía de la *admiración*; una admiración y destierro del todo, y, simultáneamente, el desprecio de las pequeñas cosas. Y, por otra parte, el *orfismo*, por comportar un consentimiento hiperbólico que se pierde en la necesidad, con lo que ambas actividades resultan imposibles de practicar.

El *consentimiento* hace volver hacia sí mismo, y hace recordar que nadie puede librarse del acto de sí, debiendo completar y consumir la admiración, ya que, si uno no se acepta como naturaleza, con poderes, límites y necesidades, tampoco puede admitir el *todo*. Mediante la *poesía*, entonces, se adquiere una *conversión*, ya que, cuando la conciencia renuncia a ponerse a sí misma, puede acoger con admiración al ser y buscar, tanto en el mundo como en lo involuntario, una figura de la trascendencia, una que, parafraseando a Ricœur, me sea dada como ruda compañía de mi libertad (1986, pp. 194-195).

En consecuencia, era indispensable –ante todo– ejercitarse analíticamente para comprender la libertad como un imperio sobre motivos y poderes e, incluso, sobre la necesidad misma que se instala en el propio corazón de la libertad; se trata, claro está, de la libertad considerada como responsabilidad con respecto a la decisión, a la moción y al consentimiento. Esto ha de hacerse antes de preparar el entendimiento de la libertad como ese misterio consumado por la trascendencia.

La paradoja de la libertad –al constituir un diálogo con la naturaleza– y la trascendencia acontecen como un misterio, que una poética de la voluntad tendrá por tarea articular: “El mito de la inocencia y la seguridad de una única creación, más allá del desgarramiento de la libertad y la naturaleza, acompañan como una esperanza nuestra búsqueda de una conciliación entre lo voluntario y lo involuntario” (Ricoeur, 1986, p. 47).

Asumir el carácter, el inconsciente y la vida con su ser y su no-ser implica, entonces, transformarlos en sí-mismo; así, dicha *conversión* es una *interiorización* y no una alienación, una elevación espiritual de “hazte lo que eres”, en la cual los límites se convierten en recogimiento y paciencia. De modo que el consentimiento no solo consiste en esa asunción de lo involuntario absoluto, sino también en esta esperanza que aguarda otra cosa, y que convierte toda hostilidad –que separa la libertad de la necesidad– en una “tensión fraternal”, dentro de una unidad de creación: “soy con” la necesidad y “entre” las criaturas.

La condición humana implica elegir, ya que la conciencia no puede llegar a la plena unificación, lo que se presenta entonces como *riesgo*. Este es, precisamente, la forma humana de la libertad que la diferencia de la divina, es decir, es una libertad que sencilla, calma y detenidamente, arriesga, y de una conciencia que no es absoluta, pero que aprehende los valores en medio de una condición que es confusa y conflictiva, y lo hace partiendo de una historia necesariamente limitada y singular, de una conciencia que quiere, elige y obra.

Conforme con lo anterior, declaramos que para ser humanos –y para ser humanos libres– se requieren algunas condiciones, a saber: consentir nuestra contingencia, limitación y finitud, así como nuestro puesto en el cosmos. Ya que, a pesar de no ser partícipes de una conciencia “clara y distinta” –gracias a las estructuras de involuntarios relativos y absolutos–, el reto humano reside, precisamente, en asumir y hacerse cargo de la condición humana y de la *reflexión*. Y esta consistiría en tomar distancia y atención, puesto que, mediante la reflexión (refección) práctica y la dialéctica entre conciencia e involuntario –y guiada a su vez por determinados valores y circunscrita a una época y a un espacio ya dados–,



se sintetizan todos estos aspectos que *solamente* para la conciencia –comprendida de manera moderna– serían imposibles de lograr.

Todo lo expuesto hasta aquí configura un aporte para el filósofo práctico o ético, al constituir una base para posteriores reflexiones sobre la relación entre moral y moralidad, pero también lo es para la vida y, antropológicamente, para cada ser humano en primera persona. En dicha verdad filosófica, la reflexión –y no solo la *racionalización*, por un lado, o bien la simple e *inconsciente espontaneidad*, por otro– otorga la llave de la libertad y el “crédito” para *ser humano*. Y es de este modo, entonces, en la toma de distancia respecto de los valores y motivos adquiridos individual y socialmente, asumiendo las necesidades y empleando el *cogito* consciente en su integridad, como seremos eso a lo que estamos llamados por vocación: a ser, vivir y actuar como seres humanos libres, y en apertura a la trascendencia –filosóficamente vislumbrada–, dotando asimismo de sentido fundamental a la acción y vocación humanas, como proyecto y tarea irrenunciables.

Recapitulando, reiteramos que, dado que por el acontecimiento de la “reflexión” se establece la ruptura en esta primera *trama entre la conciencia y el cuerpo*, de ahora en adelante reconoceremos que *el acto mismo de la libertad* consistirá en asumir sus razones, poderes y condiciones en el seno de una nueva *conciliación práctica*. No obstante, y como esta conciliación práctica continúa siendo paradójica y *desproporcionada*, en este nivel fenomenológico arribamos a la afirmación de que solo es posible una *superación completa de la subjetividad* –que describíamos–, quitando el paréntesis a la *falta*, considerando la cuestión de las *pasiones*, y, sobre todo, asumiendo la *trascendencia*, cuestiones que escapan por cierto al propósito central de esta obra someramente abordada.

En efecto, el misterio de este vínculo viviente entre conciencia y cuerpo debe ser reencontrado más allá de aquellas paradojas que parecieran resumir las estructuras descriptivas y que forman parte del lenguaje quebrado de la subjetividad, teniendo tal arcano que ser hallado, por ende, en una *poética de la voluntad*.

Por consiguiente, en este análisis se observa que, en cada uno de los instantes o estadios de la libertad –como son decidir, moverse, consentir, entre otros–,

se unían la acción y la pasión, la iniciativa y la receptividad, pero de un modo intencional distinto. Sin embargo, el meollo del asunto residía, más que en esos diversos modos intencionales, en esa triple forma de relación *entre una iniciativa y una receptividad*.

Queda delimitada la *libertad*, entonces, no como un acto puro, sino como *cada uno* de sus momentos entre actividad y receptividad en relación, ejerciéndose independiente y a la vez dependiente, acogiendo lo que no hace, a saber: los valores, los poderes y la pura naturaleza, y caracterizándose de igual modo por ser motivada, encarnada y contingente. En definitiva, por configurar una *paradoja entre iniciativa y receptividad*, queriendo-actuando y *no creando* en el vacío, y con la posibilidad de ser superada en una trascendencia que iría más allá de la tensión en desproporción entre lo voluntario e involuntario respectivamente.

## **A modo de cierre**

Reconstruyendo lo expuesto, se reconoce que Paul Ricœur, mediante las vinculaciones y correspondientes descripciones de las estructuras voluntarias e involuntarias que se interrelacionan en la libertad de nuestra condición existencial, ha intentado pensar el querer libre o voluntario, procurando meditar en qué significa una *libertad sencillamente humana*, y averiguando asimismo cómo se puede superar esa irreconciliable unión entre conciencia y cuerpo, o cómo encarar esa ontología de la desproporción a la que llega. Y así, tratar de profundizar en la comprensión de la existencia mediante esas meditaciones que –aunque si bien son formales– funcionan como puntos de partida para una posterior especulación filosófica.

Con una guía ético-antropológica, Ricœur ha delineado esa mixtura entre acción y pasión, entre actividad y receptividad que implica la libertad humana, al considerar que lo voluntario solo se ejerce enraizado y asumiendo lo involuntario, y pasando de una mera descripción pura y formal de la voluntad a planteamientos antropológico-metafísicos de fondo.

Creemos que, para una reflexión filosófica madura, responsable y comprometida con el hombre y su existencia total, es indispensable ahondar en estas cuestiones



estructurales, no solo para comprenderlo con mayor profundidad, sino también para obtener una cierta “beatitud” sabia filosófica. El “conócete a ti mismo” continúa siendo tan actual como antaño, y sigue interpelando al hombre como hace siglos, al constituir además el deber del pensamiento y de la filosofía, aunque si bien de un modo *humano*, falible e imperfecto.

Por tanto, es medular continuar oteando el hilo de la reflexión en este laberinto que es el hombre y su búsqueda de la “verdad”, para de esta forma llegar a su centro y allí, en lugar de encontrarse con un minotauro, poder hallarse a sí-mismo y –por qué no– también a lo que excede su sentido e indigencia humanas, o sea, a lo *divino*.

Resumiendo lo investigado, evocaremos un posible esquema que podemos esbozar para concluir con nuestro estudio: en el nivel del entendimiento, en el plano teórico reflexivo, la conciliación entre conciencia y cuerpo está quebrada. Empero, en el nivel de la acción, en el plano práctico de la descripción de las estructuras de la voluntad y de la comprensión de la libertad humana, se establece una reconciliación de esa ruptura, pero práctica, no ya imposible de vincular, sino que deviene armonizada, pero de un modo misterioso, paradójico y limitado, propio de la subjetividad humana. Para entonces concluir con un alcance perfectible de tales estructuras paradójicas, mediante la incorporación de la falta y la trascendencia, que nos permitirán pensar y hablar de este *misterio* solamente en la trascendencia, mediante el símbolo en el campo lingüístico, e inspirados por la esperanza en el campo existencial.

En consecuencia, una de las maneras asaz factibles para que el pensar, la filosofía y el hombre avancen en *sabiduría*, sumado al crecimiento ya evidente en ciencia-tecnología, es mediante la acogida de estas temáticas como exigencias concretas, nobles y honestas de la condición humana propiamente dicha.

Ricœur, por otra parte, aborda posteriormente, en su obra *Finitud y culpabilidad*, una serie de tesis y “creencias” que conviene enunciar y aclarar aquí, dado que fungen como supuestos de los contenidos y las sentencias que hemos venido exponiendo. En primera instancia, un elemento relevante para tener en cuenta

es *el lenguaje*; este cumple un papel imprescindible y radical, ya que –en tanto medio significante y *simbólico*– exige ser referido a la existencia, y es además la reflexión el intermedio entre la comprensión de los signos y la comprensión de sí respectivamente.

El lenguaje es fundamental, entonces, ya que el símbolo es el que quiebra el solip-sismo de la conciencia del yo, y permite elaborar conceptos existenciales de sus propias estructuras existenciales, porque estas constituyen el *ser* del hombre. De cualquier manera, nosotros hemos arribado a estructuras antropológicas a través del método que se corresponde con la primera etapa de redacción y producción en Ricœur, pero que concomitantemente manifiesta de forma fehaciente la condición humana, al igual que el análisis fenomenológico perfilado sobre lo que implica la libertad, como hemos desarrollado.

Un segundo aspecto importante reside en que nuestro pensador *apuesta* por la consideración de que *el cogito está “ya” inserto en el interior del ser*, y en donde es todavía dable *comulgar con lo sagrado*, puesto que dicho *ser nos habla e interpela* profundamente. Consistiendo, entonces, la misión del filósofo –y también mediante un análisis simbólico– en arribar a una *ontología* y acercarse así paulatinamente al “conócete a ti mismo”, pero no solo de manera reflexiva y formal, sino procurando asimismo el “ser sabios” *en el ser*; comprendiendo esta invocación como una llamada, como una “vocación” desde dentro, la cual es ineludible para toda existencia humana.

En tal caso, será en el propio seno del descubrimiento de las estructuras existenciales que nos otorgan esta sabiduría “anhelada”, donde se tendrá que buscar la articulación de la cuasi-nada del mal moral humano, en el ser del hombre y en la nada de su finitud. Dicha *finitud*, que está en desproporción con la infinitud –característica propia de la limitación humana–, es la que convierte a aquella en sinónima de “labilidad”.

El ser humano es, entonces, un mixto entre la afirmación originaria y la negación existencial, él es el *gozo del “sí” en la tristeza de lo finito*, parafraseando al pensador. La labilidad es justamente la limitación propia de *un ser que no coincide consigo mismo*,



como ya atestiguamos en el examen de las estructuras de lo voluntario y lo involuntario, en ese intento de conciliación práctica, y coincidiendo ciertamente esta falibilidad con ser el *lugar* o grieta en la condición humana de donde emana el *mal moral*.

Esperamos que las observaciones rigurosas y pertinentes que hemos revelado y exhibido constituyan un caudal suficiente para crear, al menos, un espacio audaz, y que apueste por un pensar filosófico en serio e implicado con el hombre y toda su realidad. Puesto que los caminos y las expectativas que nos dejan son insondables, al tiempo que advierten la propuesta de un desafío, de un reto denodado y decidido, y, principalmente, se hacen cargo y se apropian de la tesis y de la comprensión del hombre como precomprendido desde el *ser*, y abierto a su manifestación y acontecimiento.

La tarea –como propone Ricœur– reside, pues, en esta explicitación y aclaración de los presupuestos, enunciándolos como creencias-tesis, transformando las creencias en apuestas, e intentando luego ganar la apuesta tornándola en comprensión. Y si bien este desafío resulta bello en su invitación y apertura, advierte también gran desconcierto y esfuerzo, porque –asumiendo y parafraseando las últimas sentencias de la *Ética* de B. Spinoza– “... todo lo bello es tan difícil como raro”, y el hombre y su existencia no caben dudas de que lo son.

En efecto, en la medida en que nos *responsabilicemos* de dicha finitud, labilidad y de esta serie de limitaciones que poseemos, y asumamos y aceptemos la condición humana en toda su complejidad y belleza, estaremos dispuestos y habilitados para pensar y obrar con la autenticidad y honradez que toda existencia humana reclama y exige, allende y abrazando la propia desproporción interior constitutiva. Y en el reconocimiento de que somos nada más, pero al mismo tiempo nada menos, que humanos finitos, pero en apertura a la totalidad, al infinito, a lo absoluto, fuente sagrada e inagotable de sabiduría y sentido.

Esperamos, por ende, que los objetivos iniciales se hayan cumplido, como el haber analizado las características primordiales de estas condiciones de posibilidad de la voluntad/libertad, necesarias para un planteo ético, antropológico y

ontológico. Y si bien, a pesar de que la libertad y la unión total entre cuerpo y alma constituyen aún un desafío por manifestar y concretar, no dejan de convertirse asimismo en promesa y espera.

Lo humano propiamente dicho cavila aquí sobre existir como un ser incompleto que *surge de la naturaleza*, pero está simultáneamente en *tensión* hacia lo *otro* de sí mismo, que desea y aspira a lo que todavía no es. Y su tarea y su vida están cifradas, como la piedra de Sísifo, en ser levantadas y vueltas a levantar una y otra vez, residiendo aquí justamente la *ira* de los dioses: en la aceptación, en la alegría y “gozo” de Sísifo, al hacerse cargo –serenamente y con consentimiento pleno– de su condición y *destino* o de su *puesto en el cosmos*.

En tal sentido, la voluntad y libertad en primera persona conllevan un derrotero de honestidad existencial y compromiso responsable de sabiduría, en cuanto el ejercicio propio de una libertad simplemente humana resida en la acogida voluntaria de las capacidades o estructuras involuntarias de la propia condición, no elegidas y al tiempo padecidas. Puesto que la libertad, en parte, admite el reto de consentir a la configuración antropológica dada, para que, una vez conquistada cierta articulación frágil entre lo voluntario y lo involuntario, se pueda plasmar en una acción concreta la decisión mediadora, fruto de la tensión entre afirmación/negación existencial, en el dulce y arcano camino hacia sí-mismo.

En suma, se permite de este modo transitar desde una cosmovisión teórica general y universal, hacia una deliberación-elección-decisión comprometida de la propia cosmovisión individual de sabiduría, en cuanto testimonio de un quién responsable de sí y del otro, de modo armónico y espiritual en primera persona. En el viraje, no ya hacia una teoría o filosofía *sobre* el testimonio, sino, por el contrario, convirtiendo el testimonio de cada acción en primera persona en un nuevo, genuino y valiente pensamiento hecho carne.

Un *testimonio* (Tell, 2015, *excursus*) que transluce en primera persona en cada decisión voluntaria y libre, en cada acción ejemplar, en su carne, en su cuerpo, una nueva forma de concebir al pensamiento, no ya solo como productor de tesis teóricas o formulaciones argumentativas abstractas, sino como vuelto a la



acción y a la voluntad libre en primera persona; como vuelto a quedar no solo reflejado, sino también plasmado, anclado y enraizado en la acción concreta en tanto iniciativa y en cuanto *prueba viviente de la convicción*<sup>3</sup>. Un pensamiento que no solo es palabra pensada, dicha o escrita, sino vivida y sedimentada en primera persona en acciones voluntarias libres, deliberadas, elegidas y decididas gracias a la reflexión y conciencia despiertas, que no dejan de susurrar y demandar desde dentro una búsqueda, un re-conocimiento, una autenticidad y alegría de ser sí-mismo. Y en donde el mal y la falta no son nunca la última palabra, sino el gozo que trasciende toda tensión, desproporción y conflicto, otorgando el peso de realidad en el testimonio de asumir en primera persona la verdad del propio ser, y la posibilidad de la libertad de querer existir en orden a aquello.

*Libertad y voluntad en primera persona*, no son otra cosa que asumir la propia existencia y decidir existir en cuanto testimonio de algo/alguien, procurando transparentar, ojalá, la alegría y el gozo que conlleva ser sí-mismo y no otro, para sintetizar y abrazar la propia biografía, naturaleza y condición humanas, que si bien configuran nuestros límites de existencia y decisión, se comportan asimismo como trampolines y condiciones de configuración de nuestra libertad, consumada y reflejada en cada situación concreta de acción. En ellas, la armonía y articulación del testimonio de la propia vida quedan sedimentadas en su gozo, y en la existencia labrada y tejida entre la reflexión del reconocimiento de ser una persona única e irrepetible distinta de otra, y con la suficiente fuerza en dicho *ser-sí-misma* para proseguir con la conquista de la felicidad, la cual radica en la alegría y el gozo de ser quien se es en la fidelidad a sí-mismo, en el *reconocimiento de su propia indigencia y en la aspiración por trascenderla*. Recibiendo y manteniendo, asimismo, una adecuada distancia, y prefiriendo de modo constante –y sin odio ni complacencia aparentes– *autoexaminarse* (cf. Ricœur, 1997, p. 24) y amarse ordenada y responsablemente, allende la autocrítica y sospecha dudosa.

.....  
3 Cabe señalar las palabras de P. Ricœur a este propósito: “Se [llama] ‘testimonio’ a una acción, una obra, al movimiento de una vida, en tanto [que estas cosas] constituyen [por ellas-mismas] la marca, la prueba viviente de la convicción y la [adhesión, devoción] de un hombre a una causa. [...] El testimonio es la acción misma en tanto [que ella atesta en la exterioridad del mismo hombre interior, su convicción, su fe]” (1994, p. 135).

Amarse en identidad, diferencia y relación, reconciliando así en una unidad paradójica, mixta y compleja el gozo de un testimonio en primera persona que abraza su existir al ser feliz con quien se es. Y re-donar su ser en el diálogo y la reciprocidad fraternas de y con los otros testimonios libres y voluntarios, no deja de constituir la dirección y el horizonte antropológico último de sentido, así como la frágil y delicada respuesta del para qué estamos vivos.

## Referencias

- De Spinoza, B. (2000) *Ética demostrada según el orden geométrico*. Trotta.
- De Waelhens, A. (1951). Une philosophie de la volonté. *Revue Philosophique de Louvain*, 49 (23), 415-437.
- Pieper, A. (1991). *Ética y moral*. Crítica.
- Ricœur, P. (1947). *Gabriel Marcel et Karl Jaspers: philosophie du mystère et philosophie du paradoxe*. Éd. du Temps Présent.
- Ricœur, P. (1950). *Philosophie de la volonté. I: Le volontaire et l'involontaire*. Aubier.
- Ricœur, P. (1975). *Hermenéutica y estructuralismo*. Megápolis.
- Ricœur, P. (1982). *Finitud y culpabilidad*. Taurus.
- Ricœur, P. (1986). *Lo voluntario y lo involuntario*. Docencia.
- Ricœur, P. (1991). *Los caminos de la interpretación* [Simposio internacional sobre el pensamiento filosófico de Paul Ricœur]. Anthropos.
- Ricœur, P. (1992). *Lectures 2. La contrée des philosophes*. Éd. du Seuil.
- Ricœur, P. (1994). *Fe y Filosofía. Problemas del lenguaje religioso*. Almagesto - Docencia.
- Ricœur, P. (1997). Sobre un autorretrato de Rembrandt. En G. Aranzueque (Ed.), *Horizontes del relato: lecturas y conversaciones con Paul Ricœur*. Universidad Autónoma de Madrid.
- Tell, M. B. (2015). *Tras la huella del testimonio. Estudio filosófico sobre los silenciosos alcances de la antropología hermenéutica de Paul Ricœur*. Servicio de Publicaciones, UPSA.
- Vansina, F. D. (Comp.) (2008). *Paul Ricœur: bibliographie primaire et secondaire 1935-2008*. Uitgeverij Peeters.



# Persona en la antropología trascendental

MARÍA VICTORIA CADAVID-CLAUSSEN\*

UNIVERSIDAD CATÓLICA DE COLOMBIA

## Planteamiento

La antropología trascendental de Leonardo Polo (1926-2013) es una novedosa propuesta filosófica que alcanza el núcleo de la persona humana, el ser personal. Este filósofo español desarrolló su vida académica como profesor en la Universidad de Navarra, en Pamplona (España). Fue prolífico en obras derivadas de su rigurosa reflexión filosófica, desde la cual propuso profundos estudios sobre teoría del conocimiento, antropología, ética, historia de la filosofía, metafísica, educación, psicología y economía. Como parte de su investigación filosófica, Polo revisó la historia completa del pensamiento humano, e identificó en las propuestas relevantes los aportes más significativos, así como señaló las principales aporías que presentan serias implicaciones para la filosofía en su comprensión de la realidad. Sobre estos vacíos y desvíos del pensamiento filosófico, aportó lo propio para su adecuada orientación.

A partir de esta reflexión, el filósofo se propuso continuar el que consideró el hallazgo cumbre del pensamiento realista en la filosofía medieval: la distinción entre el *acto de ser* y la *esencia*:

---

\* Doctora en Filosofía, Universidad de Navarra, Pamplona (España); magíster en Educación, Universidad de La Sabana, Bogotá (Colombia); especialista en Desarrollo Personal y Familiar. Investigadora del Grupo *Philosophia Personae* (COL0091564) del Departamento de Humanidades de la Universidad Católica de Colombia. Directora de Investigaciones del Departamento de Humanidades de la misma Universidad. mvcadavid@ucatolica.edu.co <https://orcid.org/0000-0002-0882-2725>



... la índole de la propuesta es clara: se trata de sacar partido a la noción nuclear, a la noción más importante del tomismo. Con esto soy capaz de enfrentarme con la filosofía moderna y con lo que esta filosofía ha sacado a la luz en unos términos distintos, sin robarle nada a la metafísica, o de hacer una antropología simétrica. (Polo, 2017, p. 18)

En esta vía, Polo realizó una criba rigurosa del elenco de los trascendentales aceptados por la filosofía tradicional, con el propósito de aclarar cuáles eran en verdad trascendentales, y de establecer la distinción entre los trascendentales metafísicos, únicos conocidos hasta ahora, y los antropológicos o referidos a la persona humana, por él descubiertos. A este hallazgo Polo lo denominó *ampliación trascendental*. Este es el tema que nos ocupará en este capítulo. El objetivo es introducir al lector en la propuesta antropológica de este autor que desvela la hondura del ser personal, y exponer brevemente en qué consiste la ampliación trascendental en tanto búsqueda filosófica del ser personal.

El descubrimiento del ser personal desde la antropología trascendental de Leonardo Polo ofrece un aporte teórico para la comprensión más profunda de la persona humana, cuestión que está latente en los ámbitos académicos y científicos, pero, adicionalmente, como este aporte desvela el núcleo de ser personal, resulta beneficioso para la orientación de la vida en su entramado trascendental y biográfico:

... la antropología tiene un valor director para la vida, pues de cómo el hombre se entienda dependen sus actitudes y el desarrollo de su actividad [...]; la antropología pone de manifiesto que el hombre es un ser distinto de los demás. Pero esa diferencia no es una característica dialécticamente opuesta a las de la naturaleza física, que separe al hombre y lo constituya en un ser extrañado, o alienado, en el mundo. (Polo, 2015f, p. 228)

Aunque algunos pensadores contemporáneos se han ocupado, en parte, de dar respuesta a la cuestión de la persona humana desde sus campos de estudio, el planteamiento de la antropología trascendental resulta esclarecedor porque se adentra en el ser personal. El autor descubre el acto de ser personal como coacto constituido por cuatro *radicales* o trascendentales personales. Se trata del *intelecto personal* en coacto con otros radicales de los que no puede separarse, a saber, la

*coexistencia*, la *libertad* y el *amar* personal. Por esto planteamos la tesis de que el ser personal es un núcleo de sentido trascendental activo, es decir, un coacto de ser de carácter radical, abierto, libre, cognoscente y capaz de aceptar y dar sentido, incluso de realizar su ofrecimiento.

## En qué consiste la ampliación trascendental antropológica

Para Polo, el problema de alcanzar el ser personal exige una honda reflexión en la distinción de los temas antropológicos respecto de los metafísicos. Es preciso resolver la distinción entre el ser personal y el ser del universo. Al respecto afirma:

... si la metafísica permite descubrir trascendentales, al tratar del espíritu se conseguirá alcanzar otros. Llamo a esto ampliación de los trascendentales. Hablar de antropología trascendental equivale a dicha ampliación, en virtud de la cual la antropología no se subordina a la metafísica. Si se subordinase, [...] la antropología sería una filosofía segunda, según el sentido que esa expresión tiene en la tradición, y no sería trascendental. (Polo, 2015a, p. 41)

De modo que, de reducirse la antropología a una parte de la metafísica, el ser personal estaría incluido en el ser cósmico, cuestión que Polo vislumbra errada, debido a que el ser humano es persona mientras que el ser del universo no lo es.

Cabe resaltar que la ampliación trascendental parte de la distinción real entre acto de ser y esencia en la persona humana, a modo de continuación antropológica de la propuesta tomista. Polo considera que esta distinción, descubierta por el Aquinate, aplicada al ser metafísico y a la esencia del universo, resulta también apropiada para el ser humano y la esencia del hombre, aunque hace la salvedad de que esta distinción corre el riesgo de aplicarse de modo simétrico, cuestión que es imperativo evitar. De aquí que, aunque Polo acepta de la filosofía tradicional su profunda atención al *ser*, especialmente al ser del universo que se advierte con el conocimiento metafísico, nota que no insiste adecuadamente en la distinción con su esencia. Asimismo, indica que esa filosofía no alcanza al *ser personal*, aunque ahonda en la esencia del hombre.

Acerca de la distinción ser-esencia tomista, Polo observa:



Mis reparos frente a los planteamientos de algunos tomistas sobre la distinción real de ser y esencia son dos. En primer lugar, [...] se centra en una investigación sobre el acto de ser que deja sin aclarar la cuestión de la esencia. De esta manera la doctrina se hace unilateral. En segundo lugar, tampoco señalan cómo juega en el hombre la distinción real ser-esencia. Esta última omisión impide la estricta justificación de dicha doctrina. (Polo, 2015a, p. 164)

Por consiguiente, se propone continuar con este hallazgo de la filosofía tradicional en dirección al alcance del ser personal aún inédito y, para lograrlo, afirma que se precisa la “ampliación trascendental”, en la que se descubren otros trascendentales distintos de los metafísicos, y, a su vez, superiores por corresponder al acto de ser humano. En efecto, según la criba que realiza de los trascendentales tradicionales, muestra que se precisa la respectiva ampliación.

De ahí que su propuesta antropológica parta de la ampliación de los trascendentales propios de la filosofía tradicional, reformulándolos, para alcanzar los correspondientes con el acto de ser personal. Alcanzar el núcleo antropológico equivale a dar cuenta de unos trascendentales constitutivos de la persona.

En este punto, hace notar el olvido que sobre el acto de ser personal se ha mantenido en la filosofía tradicional: “el gran tema de la filosofía es lo primordial, lo radical. Si no, ¿para qué filosofar?” (Polo, 2015a, p. 94). Por consiguiente, respecto de los trascendentales ya descubiertos, hace notar la importancia de desvelar la relación con el ser que puede advertirlos, porque ese ser es apertura radical:

... a lo primero no le corresponde ser solo primero, de tal manera que los otros trascendentales se den sin la asistencia y la apertura de lo radical, porque entonces le sobrevendrían como meras explicitaciones, lo cual es manifiestamente insuficiente y confuso. ¿Qué trascendentalidad correspondería entonces a lo primordial? ¿Y cómo se convertiría con los demás trascendentales? [...] a lo radical no le corresponde consumarse como tal: lo que le corresponde es la intimidad. (p. 94)

De modo que lo radical es la persona, por consiguiente, su acto de ser es trascendental; y la noción de *trascendental* en su propuesta corresponde con la expuesta por la filosofía medieval:

... la antropología trascendental es una continuación de la filosofía tradicional. Aunque la palabra ‘trascendental’ aparece en la filosofía moderna –por ejemplo, en Kant con un sentido lógico–, la teoría de los trascendentales surge en la filosofía medieval a partir de claros antecedentes platónicos y aristotélicos, y está expresamente formulada por Tomás de Aquino. (Polo, 2015a, p. 34)

Polo desentraña el significado más hondo de lo trascendental, superando matices griegos clásicos e incluso medievales, para destacar la hondura de su significado, que se refiere al *ser*. A la pregunta sobre el significado de “trascendental”, responde:

... esa expresión es una expresión medieval. Los medievales tienen el mérito de haber establecido o haber formulado esa doctrina de los trascendentales, aunque tiene unos antecedentes griegos. Trascendental tiene bastante que ver con trascendente. Trascendente viene de *transcendere*, que significa pasar más adelante o caminar más allá. De manera que lo trascendental sería lo último y más global de lo real. También se puede tomar en sentido lógico o se puede formular el modo como se conoce. Lo trascendental, siguiendo la línea aristotélica, sería lo meta-categorial, lo que está más allá de las grandes clases o grandes géneros [...]. El ser estaría más allá de los géneros supremos [...]. De manera que los trascendentales serían lo más profundo, lo más alto, la manera culminar de entender lo real y de llevar hasta su último extremo el conocimiento. (2015b, p. 212)

Al aclarar esta noción desde su punto de partida, afirma también la necesidad de ampliar la teoría trascendental tomista, para lo cual acude al argumento de la distinción trascendental correspondiente a los distintos actos de ser: el ser de la metafísica y el ser de la antropología.

Así pues, en primer lugar, se propone que la teoría de los trascendentales se puede ampliar, es decir, que los trascendentales descubiertos, y más o menos coordinados por la filosofía tradicional –a los que llamo trascendentales metafísicos–, se deben distinguir de otros trascendentales, a los que llamo personales. (Polo, 2015a, p. 34)

## Denuncia del problema trascendental

El problema se plantea al afirmar que, si sobran algunos trascendentales del elenco medieval, también faltan otros:

A mi modo de ver, y ese es uno de los propósitos a los que corresponde la noción de antropología trascendental, hay trascendentales que no están [...]; esta ampliación



de los trascendentales significa advertir que hay más trascendentales de los reconocidos [...], hay trascendentales personales. Sin persona no se puede hablar de trascendentales. (Polo, 2015b, p. 212)

Para introducir la criba, vale la pena atender a tres precisiones, que Polo recaba de la filosofía medieval: 1) si bien los trascendentales son captados según cierto orden, es importante atender a su convertibilidad real, lo que significa, por una parte, que cada trascendental es distinto y, por la otra, que cada uno no puede ser sin el otro; 2) los trascendentales se distinguen entre absolutos y relativos; 3) existe un orden en los trascendentales, esto es, hay un trascendental al que le siguen los demás.

En primer lugar, hace notar que, tanto para establecer el nuevo elenco de trascendentales, como para precisar su orden, es necesario tener en cuenta su convertibilidad. Para tratar la convertibilidad trascendental subraya que, aunque la noción se descubre primero como transcategorial, los trascendentales son superiores a las categorías, y también al orden de la esencia (orden de las manifestaciones en dependencia del acto de ser). Al respecto, afirma que la noción de trascendental no significa “universalísimo”, puesto que los trascendentales del elenco tradicional, si bien son superiores a los géneros supremos, no son los máximamente universales. En efecto, “si trascendental significara universalísimo, no tendría sentido la ampliación trascendental, pues los trascendentales exclusivos de la persona no lo serían, por cuanto que no todo acto de ser es personal” (Polo, 2015a, p. 90).

La precedente observación pone de manifiesto cómo la ampliación de los trascendentales “descubre en la doctrina tradicional graves dificultades que afectan tanto a la noción de trascendental, como al sentido de su conversión en esa doctrina, e incluso a la justificación del orden correcto” (Polo, 2015a, p. 90). De no continuar con la ampliación, se caería en lo que él mismo denomina *inercia teórica* o imposibilidad de continuar con la investigación antropológica, puesto que el acto de ser al que aluden los trascendentales tradicionales es el ser de la metafísica y no el acto de ser personal, lo que clausuraría cualquier avance filosófico en ese ámbito.

Adicionalmente, Polo evidencia que el alcance con el que esta doctrina atiende a la conversión y a la máxima universalidad de los trascendentales tiene el límite de la necesidad, puesto que, si todo es ente y necesariamente el ente se convierte con los otros trascendentales, no cabe la conversión como tampoco cabe libertad. Como él recaba para la libertad el nivel trascendental, ella configura con los otros trascendentales descubiertos el acto de ser personal. Pero este acto de ser solo se alcanza con la ampliación antropológica.

En segundo lugar, después de atender al problema de la convertibilidad, Polo advierte que el orden expuesto por la doctrina medieval, a saber, ente, uno, cosa y algo, seguidos por el bien, la verdad y la belleza, no ha sido mantenido en la filosofía posterior. En efecto, las distintas concepciones filosóficas posteriores al siglo XIII han alterado el orden tradicional de los trascendentales, y han dado primacía a uno sobre los otros, e incluso excluyendo los demás. Asimismo, nota aporías en el orden de lo trascendental expuesto por la filosofía tradicional. Es interesante recabar en el modo como él mantiene la tensión intelectual de su reflexión para preservar el orden trascendental:

¿Cómo decidir la cuestión del orden de los trascendentales? Es claro que la cuestión ha de resolverse de acuerdo con la capacidad de los distintos planteamientos para mantener el carácter trascendental de los considerados como no primeros. Por ejemplo, para que el realismo sea una teoría correcta de la ordenación de los trascendentales, es menester que la primacía del ente no impida que la verdad, el bien, etc., también sean trascendentales. Asimismo, si al establecer la verdad como primer trascendental no se justifica el carácter trascendental de los otros, la postura idealista queda refutada. Lo mismo hay que decir de los que sostienen que el primer trascendental es el bien, o el uno, etc. Queda por averiguar si al entender objetivamente los trascendentales, el realismo está en condiciones de ordenarlos adecuadamente. (2015a, p. 88).

De aquí la preeminencia que le otorga a la reflexión acerca de los tres aspectos relevantes de la teoría medieval sobre los trascendentales al establecer cuáles son o no trascendentales absolutos o relativos, su orden y su convertibilidad.

Con la alteración del orden trascendental también se altera la denominación de los trascendentales absolutos y de los relativos, puesto que en algunas posiciones



filosóficas recientes los relativos parecen absolutizarse. Así, si la concepción realista privilegiaba el ser sobre la verdad y el bien, la idealista sostuvo que la verdad es lo primero, mientras que la voluntarista concedió al bien el primer lugar. Por otro lado, el emanantismo panteísta sostuvo que el uno es lo primero. Cabe decir, por último, que las recientes posiciones relativistas mantienen que el *aliquid* es lo decisivo.

Por otra parte, cuando Polo cuestiona el orden trascendental establecido por la filosofía tradicional, hace notar que la comprensión que se hace de los trascendentales en esa filosofía no supera el nivel objetivo. Con esto, también se propondrá descubrir el método cognoscente que supere tal limitación.

### **Criba del elenco clásico de los trascendentales**

Como es sabido, los trascendentales metafísicos propuestos por la filosofía medieval del siglo XIII son: el ente, el uno, la cosa, el algo, la verdad y el bien. Esta tradición distingue entre los trascendentales absolutos y los relativos. Son tomados como absolutos el ente, el uno y la cosa. Sobre el “algo” se afirma que expresa la pluralidad del ente. Los últimos, la verdad y el bien son considerados como intrínsecamente relativos. Se denominan absolutos porque se suelen explicar aisladamente, es decir, sin referencia al hombre. En efecto, la palabra “absoluto” designa lo absuelto, lo apartado de todo lo demás. En cambio, a la verdad y al bien se les denominan relativos, no porque carezcan de importancia, sino porque se relacionan con dos facultades humanas, las superiores: la razón y la voluntad, respectivamente.

Polo criba el elenco de estos trascendentales. Él los llama “trascendentales metafísicos”, porque, según dicha tradición, se corresponden con el ser del universo o extramental, tema de la metafísica. En efecto, para Polo es importante puntualizar la distinción existente entre estos dos ámbitos trascendentales. Por una parte, el ámbito trascendental que corresponde al ser metafísico, y, por la otra, el ámbito trascendental que corresponde al acto de ser humano. Los dos niveles

son trascendentales, pero resulta conveniente distinguir el ser del universo, cuyo estudio corresponde a la metafísica, del ser personal, tema de la antropología.

A fin de exponer la rectificación del elenco trascendental y su ampliación de cara a la persona humana, realiza el estudio minucioso de cada uno de los trascendentales de la doctrina medieval de Tomás de Aquino. Para ello discute algunas de las cuestiones expuestas por el Aquinate acerca de cada trascendental, y muestra algunas aporías de cada noción. Procede después a esclarecer cuáles de ellos son verdaderamente trascendentales y cuáles no, y tras indicar los que lo son, propone formular una ampliación del elenco tradicional que dé razón de la realidad tanto metafísica como antropológica.

En la vía de aclarar la distinción entre estos dos ámbitos trascendentales, el filósofo afirma al *ser* como el primer trascendental. A partir de esta afirmación sostiene la discusión sobre los otros trascendentales absolutos. La resume así: “Según mi propuesta, el primer trascendental es el acto de ser, no el ente. Pero entonces el uno tampoco es universalísimo, porque, por lo pronto, acto de ser significa primer principio, pero habitualmente no se advierte un único primer principio sino tres” (Polo, 2015a, p. 92), a saber, el de identidad, el de no contradicción y el de causalidad trascendental. Estos son los primeros principios, así que la principalidad del ser extramental es plural y no *uno*.

Como se aprecia, Polo advierte que la realidad principial, a la que no determina como fundante, corresponde al acto de ser del universo; también nota que esta realidad es plural y no única. Lo mismo advertirá al tratar de la ampliación antropológica de los trascendentales, pues, obviamente, también los actos de ser personales son plurales:

... la ampliación de los trascendentales, al distinguir la antropología de la metafísica, conduce a sostener que la persona es un acto de ser que, a diferencia de los primeros principios, no es tratado por la metafísica. Ahora bien, no existe una única persona, sino una pluralidad de ellas, y sin el ser personal no cabe que la verdad y el bien sean trascendentales. (2015a, p. 92)



Advierte que el trascendental “ser” se amplía, puesto que el ser personal no cabe en el ser principal. Esto coincide con su afirmación de que el ser es plural. En consecuencia, como el trascendental *ser* del elenco tradicional no da cuenta de la persona, denota este vacío que, de no resolverse, impedirá el adecuado esclarecimiento del ámbito trascendental.

De modo que “ser” es el primer trascendental, y lo es como primer principio del universo: la Identidad Originaria “que se convierte sin más con el acto de ser” (Polo, 2015a, p. 82). Por eso establece también que, si Dios es el acto de ser primero, es Originario, y por tanto la criatura no lo es: “Dios es el absolutamente primero, la identidad es originaria. Por ello, la criatura se distingue de Dios en términos de acto de ser: por ser creada, comienza y no es originaria” (p. 81).

Esta distinción creador-creatura lleva a la pregunta sobre la índole de los trascendentales, lo que resulta relevante en su propuesta de ampliación, puesto que se trata de alcanzar el ser personal como acto de ser creado:

... ¿se puede hablar de trascendentales creados, si la identidad se reserva a Dios?, ¿el tema de los trascendentales pertenece exclusivamente a la teología? No, porque las criaturas también son actos de ser, aunque se distingan de su esencia. No tiene sentido decir que Dios crea ilusiones o puras ficciones. Así pues, el primer trascendental en el orden creado es el acto de ser, por lo que también hay que hablar de otros trascendentales metafísicos creados, a saber, la verdad y el bien (y la belleza); y añadir los trascendentales antropológicos. (Polo, 2015a, p. 82)

De acuerdo con esta comprensión trascendental, Polo realiza el replanteamiento de los trascendentales metafísicos. Acepta el *ser* y no el *ente*, porque para él la noción de “ente” se conoce derivadamente del acto de concebir, el cual es propio de la vía operativa que él denomina “razón”, y que está vertida a conocer la realidad física: “Si se admite la distinción real del acto de ser con la esencia, propiamente hablando el primer trascendental es el acto de ser, el cual de ninguna manera se confunde con el ente” (2015a, p. 73). “Ente” es noción de rango predicamental y no trascendental, porque se refiere a la composición hilemórfica de cualquier realidad física. Lo trascendental, en cambio, va más allá de lo físico.

En consecuencia, no se puede asimilar el acto de ser al ente. Téngase en cuenta, además, que los actos de ser –como se ha señalado– son plurales.

Respecto del trascendental “uno”, Polo es categórico en afirmar que no se corresponde con el ser de las criaturas. Ser “uno” significa ser idéntico, lo que se contrapone al descubrimiento culmen de la filosofía medieval que develó la distinción ser-esencia en las criaturas. Por tanto, la identidad o el ser “uno” es propiedad exclusiva de Dios. Por otra parte, si el “uno” es entendido como trascendental, no puede significar “lo mismo”, puesto que “lo mismo” es condición de los objetos pensados como tales, y la noción de trascendental no les atañe. Del mismo modo, el “uno” referido a la realidad no sería real, puesto que la realidad es plural. Asimismo, Polo corrobora la imposibilidad trascendental del “uno” frente a su conversión con los otros transcendentales, puesto que para convertirse con estos se precisa la pluralidad de no ser “uno” con ellos.

Por consiguiente, el “uno” se descubre como trascendental solo en Dios, estableciendo así la distinción entre el ser divino y las criaturas. Al mismo tiempo que reafirma el carácter del “uno” como trascendental divino, reitera que la conversión trascendental es propia de los seres creaturales:

Decir que la unidad es un trascendental distinto de los otros no es compatible con la tesis de que la conversión es un sentido de la unidad... porque si se admite que la conversión comporta identidad y que el uno pertenece al elenco de los transcendentales, la identidad –y por tanto la conversión– residiría precisamente en el uno. O bien, habría que admitir dos sentidos de la unidad: la que corresponde a la conversión y la que corresponde al uno. Con otras palabras, si los transcendentales se convierten idénticamente y además el uno es un trascendental: ¿cómo se convierte el uno con la identidad?, ¿es más una la conversión que el uno? o ¿la identidad equivale al uno? En rigor, el uno, o es originario –y equivalente al acto de ser divino–, o bien la conversión no tiene que ver con el uno. Por tanto, quitar la unidad a la criatura es descartar que sea idéntica, pero no eliminar la conversión de los transcendentales creados. (Polo, 2015a, p. 71)

De este modo, el “uno” queda fuera del elenco de transcendentales metafísicos. En su lugar propone el primer principio del ser de la metafísica: la Identidad Originaria. Y lo explica en los siguientes términos: “por ser Dios el absolutamente



primero, la identidad es originaria. Por ello, la criatura se distingue de Dios en términos de acto de ser: por ser creada comienza y no es originaria. [...] La identidad como Origen es el acto de ser divino” (Polo, 2015a, p. 81). De modo que ser idéntico equivale a ser *uno*, por lo que afirma: “entre los primeros principios, el de identidad es propiamente *originario*, de manera que no hay que añadirle el uno, y se distingue del primer principio de no contradicción y del primer principio de causalidad trascendental” (p. 92).

Acerca del supuesto trascendental “cosa”, Polo aclara que no es propiamente un trascendental, sino la denominación de aquello que en la realidad física falta por conocer en el objeto pensado: “La ‘cosa’ se corresponde con el conocimiento intencional en tanto que este no agota su contenido; por tanto, implica cierta ignorancia. Es la realidad en tanto que no iluminada por completo intencionalmente” (2015a, p. 85, n. 72).

También reitera que, aunque la noción de “cosa” no se refiera a un trascendental, sí se trata de una denominación que añade al ente *ser lo que es*:

Como repetidamente he dicho, el ente se dice en sentido nominal o verbal. Por consiguiente, lo que se añade al ente puede ser expresión de su quiddidad –simplemente explicitar que todo ente es *id quod*–. Así aparece la noción de *quidditas*: la esencia que es. A eso se llama *res* según Tomás de Aquino. La noción de ‘cosa’ añade algo positivo al ente: la consideración de que todo ente es lo que es. Por consiguiente, cosa es otra noción trascendental añadida positivamente a la noción de ente, no como algo externo, sino en tanto que se fija en una de las dimensiones de todo ente. (Polo, 2015a, p. 58)

Si la realidad no se conoce enteramente, se llama “cosa”: “conocemos muchos aspectos de la cosa, pero no conocemos la cosa del todo” (Polo, 2015c, p. 15). Así pues, si el ente no es el trascendental ser, y la ‘cosa’ es una noción referida al ente, la ‘cosa’ no se incluye dentro del elenco trascendental.

Acerca del trascendental “algo”, Polo sostiene que no es trascendental, sino denominación de objeto pensado. “‘Algo’ significa objeto pensado; es una designación de su valor intencional” (2015a, p. 72). Evidencia así que “algo” no se corresponde con el “ente” real, sino con el “ente” pensado: “Tomado estrictamente es

la quiddidad, pero no en la cosa sino en la mente” (p. 75). Polo también aclara que el conocimiento intencional es aspectual, y concluye que, si el “algo” se corresponde con el conocimiento objetivo, que es intencional a un aspecto de la realidad, esto quiere decir que este conocer no agota la realidad conociéndola. Este conocer la realidad, pero no enteramente, es el “algo”. Por consiguiente, el “algo” corresponde al orden mental y no al trascendental: “En definitiva, [...] *algo* significa cosa intencionalmente conocida; y si ‘cosa’ significa lo real en tanto que no es enteramente conocido intencionalmente, es claro que se trata de nociones correlativas, pero no convertibles” (p. 75).

## El problema de los trascendentales relativos

Una vez realizada la criba de los trascendentales absolutos, Polo procede a adentrarse en los llamados relativos por la tradición, de los cuales recaba su relación intrínseca con otro ser distinto del metafísico, el ser personal. Como ya ha afirmado que el primer trascendental es el ser, Polo considera conveniente aclarar la radicalidad del ser respecto al que se especifica:

Qué se entienda por trascendental o por trascendentalidad depende, por lo pronto, de los trascendentales que se admitan. Sostengo que son admisibles los llamados trascendentales relativos, es decir, la verdad, el bien y la belleza; ahora bien, si se tiene en cuenta su relatividad, hay que rechazar que sean trascendentales absolutos. Sostener, por ejemplo, que hay verdad en sí, es incoherente con la noción de verdad: sin *noûs* la verdad es imposible. Algo semejante hay que decir del bien: si no se corresponde con la voluntad –estimo que la versión tradicional de la voluntad se queda corta, por eso he hablado de amar donal–, tampoco cabe hablar de bien. Si el bien no se corresponde con un apetecerlo o con un gozarlo, sería superfluo. Pero un trascendental superfluo vendría a ser algo así como un aspecto malgastado del estudio de la realidad. (2015a, p. 91)

Se acentúa así la relevancia del bien y la verdad como trascendentales relativos a un conocer y a un amar de índole personal, puesto que, si la verdad es conocida, lo es por un intelecto que la conoce, y si el bien es amado, se corresponde a un amar que lo acepta y se adhiere a él. Pero, como es claro que el ser metafísico no conoce ni ama, los trascendentales relativos verdad y bien no le corresponden como tales. Deben, pues, corresponderle a otro ser que sea constitutivamente



cognoscente y amante. Se trata de ese otro ser que no solo existe como el ser primero, sino que coexiste con él para conocerlo en verdad y descubrirlo como bien; es el ser personal.

Al afirmar así la pluralidad de seres que existen, Polo destaca que, de esos, unos no solo existen, sino que coexisten. Expone también la primacía de unos seres sobre otros, es decir, de los seres que son persona respecto del ser que no lo es, así como, del ser creador distinto de los seres creados. Respecto de la pluralidad de seres y la distinción entre ellos, desvela así la coexistencia del ser personal con el ser que no es persona, que tan solo *es*; escribe:

... el primer trascendental es el acto de ser; pero como el acto de ser muestra una clara pluralidad, diremos que primariamente el acto de ser se distingue en ser creado e increado. La primacía corresponde a Dios, como es obvio. Por otra parte, en los actos de ser creados se distingue el ser creado extramental y el ser personal, que conviene llamar *segundo* sin que ello comporte inferioridad, sino más bien al revés: por eso hemos dicho que la persona no se limita a ser, sino que *co-es*, o que recaba para sí la co-existencia. (2015a, p. 93)

Así que, para resolver el estatus de la verdad y el bien como trascendentales relativos, es preciso avanzar en el ámbito trascendental. Si se acepta que la verdad y el bien son trascendentales relativos respecto de otro ser capaz de conocer y amar, se admite que el ser personal es trascendental y, por tanto, que el intelecto y el amar a nivel del ser personal son trascendentales. Se trata de continuar el planteamiento sobre el ser como primer trascendental, estableciendo también en su criba los principios del ser metafísico, así como la distinción de estos con el ser personal:

Como se ha indicado, la distinción entre trascendentales absolutos y relativos ofrece especiales dificultades, que nos han conducido a discutir el valor trascendental del *aliquid* y de la *res*, y a formular de otra manera los otros dos trascendentales absolutos: el ente se conduce al acto de ser y el uno a la Identidad Originaria. Ahora conviene añadir que para hablar de trascendentales relativos no basta admitir que se remitan a los llamados absolutos, sino que es menester que sean precedidos por los trascendentales personales. (Polo, 2015a, pp. 85-86)

Cabe resaltar que, al considerar los trascendentales relativos respecto del ser personal, se puede mantener la conversión trascendental:

... la aporía que plantea la noción de conversión es propia del planteamiento tradicional, y reside, sobre todo, en la diferencia entre los trascendentales absolutos y relativos. Si no se tiene en cuenta la trascendentalidad del *noûs* y del amar, es imposible considerar la verdad y el bien como convertibles con los trascendentales absolutos (sin hacer de ellos también trascendentales absolutos). ¿Cómo puede estar la verdad en el ente no cognoscente? No hay ninguna manera correcta de sentarlo. Por consiguiente, en el plano de la criatura la conversión de los trascendentales es imposible sin la ampliación propuesta. Desde luego, habrá que mostrar cómo se convierten los trascendentales personales y cómo ellos a su vez se convierten con los metafísicos. (Polo, 2015a, p. 93)

De resolverse el carácter trascendental del intelecto y el amar personales, se hace posible la ampliación trascendental. Ahora bien, conviene entender la propuesta tradicional de la verdad y el bien como trascendentales relativos, en la que se presenta la correspondencia con un ser distinto del metafísico, puesto que Tomás de Aquino afirma la relación de estos trascendentales con las potencias humanas (*cf.* de Aquino, q. 1, a. 1). Sobre este planteamiento se puede afirmar que la verdad se corresponde con el conocimiento, como el bien con el querer; la verdad está en el conocimiento, mientras que el bien está en el ente; por lo que el conocimiento es asimilativo, mientras que el querer es tendencial.

De estas afirmaciones Polo resalta que la verdad es más relativa que el bien, dado que la respectividad de la inteligencia a la verdad es de asimilación, en tanto que la respectividad de la voluntad al bien es mayor, puesto que se desea el bien real más cercano al ente. También resalta con estas afirmaciones que, si bien la verdad se entiende de ordinario solo a nivel del juicio racional, se destaca como un trascendental que no forma parte del ente. Esto supone, para Polo, un avance para entender el intelecto como trascendental: “Con esta exposición de los trascendentales, Tomás de Aquino ha conseguido entender la verdad como trascendental, sin necesidad de admitir que es lo mismo que el ente” (2015a, p. 61).



Polo es exhaustivo en el estudio del planteamiento del Aquinate y de los otros autores acerca de las tres maneras de definir la verdad, a saber: como aquello que precede a la razón de verdad y en lo que se funda lo verdadero, como aquello que realiza formalmente la razón de lo verdadero, y en atención al efecto consiguiente (2015a, pp. 61-62). Del análisis de estas maneras de comprender la verdad, Polo resalta la agudeza tomista, sobre todo para exponer el carácter locutivo de la verdad y considerarla distinta del ente. Sin embargo, la verdad sigue situándose en el nivel del conocimiento objetivo, no del trascendental.

La descripción tomista de la verdad incluye un planteamiento aristotélico que Polo resalta como aspecto primordial del ser: la *apertura*. Esta comprensión de la apertura del ser es la base para la convertibilidad trascendental que él destaca, pero, sobre todo, para la propuesta de la ampliación trascendental al ser personal como coexistencia:

Para introducir históricamente el tema, Tomás de Aquino alude a una sentencia de Aristóteles según la cual el alma es en cierto modo todas las cosas. Se podría expresar también con la noción de *apertura*. Si hay un respecto de un ente a otro, tal que ese respecto es intrínseco, la apertura tiene como destino otro ente. Lo cual, a su vez, puede ser de dos maneras: en forma desiderativa, es decir, como un respecto que anhela al ente en cuanto que ente, y a eso se llama voluntad (correlativamente el trascendental que aparece es el bien); o en forma asimilativa, es decir, según el intelecto, que también está constitutivamente abierto a la cosa. La verdad es el trascendental relativo según el cual el intelecto se ordena al ente. (2015a, p. 60)

Ahora bien, si la comprensión de los trascendentales se ha situado por la tradición en el nivel del conocimiento objetivo, no pueden ser considerados como trascendentales, pues este nivel es inferior al intelecto capaz de conocerlos. Esto conlleva otro problema, a saber: que el objeto pensado no es abierto sino supuesto, con lo cual los trascendentales no se convierten.

## El problema de la conversión de los trascendentales metafísicos

Sobre la conversión trascendental, tal como la entendió la tradición medieval, Polo subraya dos aspectos: por una parte, que esta se da entre trascendentales distintos, y, por otra, que esta conversión es real: “Según la primera precisión de la teoría medieval, acerca del elenco trascendental, si bien se puede decir que son distintos, [...] los trascendentales se convierten realmente: no hay ser sin verdad; el bien y el ser son inseparables, etc.” (2015a, p. 87). Sin embargo, no se consigue una mayor comprensión respecto de la convertibilidad trascendental, debido a que en la propuesta medieval es descrita como identidad, lo cual da cabida a la confusión, si no se aclara esta noción. De ahí que Polo afirme que la conversión de los trascendentales metafísicos no ha sido esclarecida por la filosofía medieval:

La convertibilidad de los trascendentales tampoco es un asunto decidido. En el planteamiento clásico, la convertibilidad es una noción bastante confusa. Nadie ha explicado de manera satisfactoria cómo se convierten los trascendentales. [...] Tomás de Aquino sostiene que “donde quiera que se encuentren serán idénticos en la realidad, aunque la unidad de ellos sea más perfecta en Dios que en las criaturas” [*De Veritate*, q. 1. a.1, ad. s. c. 5]. Este modo de enfocar la convertibilidad depende de qué se entienda por identidad real. (2015a, pp. 90-91)

El problema que plantea esta afirmación es que, si la identidad se da tanto en la realidad como en Dios, no se aclara la distinción entre el ser divino y la criatura, ni tampoco se descubre en qué consiste la conversión trascendental, y la distinción entre acto de ser y esencia en las criaturas. De ahí que Polo afirme que la identidad se da solo en referencia al ser divino, pero no en las criaturas. Por consiguiente, como ni la realidad física y ni la realidad de la persona humana son idénticas, en cada una cabe atender a la distinción real entre el acto de ser y la esencia. Según esta distinción real, propia de los actos de ser creaturales, resulta conveniente profundizar acerca de la conversión trascendental en la criatura.

Si bien el Ser Originario es idéntico porque en él no hay distinción de otro ámbito distinto de su ser, no es así en las criaturas, precisamente porque en ellas es real que el acto de ser es distinto de su esencia, puesto que es el ámbito por el cual se



manifiestan. Pero este ámbito es tan real como el ser que son, tanto el ser personal como de los primeros principios.

Cabe recalcar de lo anterior, que Polo se propone esclarecer la cuestión de la convertibilidad trascendental, tanto de los primeros principios como del ser personal, a partir de los trascendentales que acepta, atendiendo a una cuestión de fondo, a saber, la identidad; por consiguiente, observando la distinción entre Creador y criatura. A través de la búsqueda del sentido no originario o creatural de la conversión trascendental, desentraña no solo la distinción primera entre los actos de ser creado, idéntico e increado, no idéntico; sino que, respecto del ser creado propio de la metafísica, advierte no uno sino tres principios:

... según mi propuesta, el primer trascendental es el acto de ser, no el ente [...]; acto de ser significa primer principio, pero habitualmente no se advierte un único primer principio, sino tres. Entre los primeros principios, el de identidad es propiamente *originario* [...], y se distingue del primer principio de no contradicción y del primer principio de causalidad trascendental. (2015a, p. 92)

Con respecto a su convertibilidad, Polo advierte la vigencia entre los tres principios del ser extramental:

El acto de ser del universo es un primer principio al que llamo *persistencia*... es el primer principio de no contradicción. Llamo al acto de ser divino *Origen*: es el primer principio de identidad. La vigencia entre estos dos primeros principios es el tercer primer principio, al que llamo principio de causalidad trascendental (no predicamental). Según él, se advierte la dependencia de la persistencia respecto del Origen. (2015a, p. 134)

Polo resalta que el ser personal advierte en los primeros principios la vigencia entre el acto de ser del universo y su origen, de modo que vislumbra el acto de ser del universo en dependencia de su origen; y advierte que no tiene límite. Como se verá, también el acto de ser personal busca su origen y depende de él, aunque libremente:

Aquí es pertinente notar que el hábito de los primeros principios tampoco se consume, puesto que advierte el primer principio de Identidad como Origen insondable. Nótese, asimismo, que ninguna criatura se aísla de Dios. El no aislamiento de la persistencia se ha designado con la palabra *vigencia*; en antropología ese no aislamiento es la búsqueda. (2015a, p. 243)

Como se ve, aunque los primeros principios del ser extramental también se convierten, su conversión es a modo de vigencia entre ellos. De manera que, “en metafísica, Dios es la Identidad Originaria, un primer principio que no se mezcla con el principio de no contradicción. La vigencia entre estos dos primeros principios es el principio de causalidad trascendental” (Polo, 2015a, p. 204). Sin embargo, es importante subrayar que, si la conversión implica apertura, también implica la distinción de los trascendentales entre sí: “la conversión de los trascendentales es inseparable de su distinción, pues esta es inherente al primer trascendental. Ante todo, los primeros principios se distinguen (el principio de identidad no se confunde con el de no contradicción)” (p. 101). En efecto, la persistencia o el acto de ser del universo tiene vigencia con la Identidad Originaria, pero no se confunde con ella; asimismo, la causalidad trascendental es la vigencia entre ambos como otro principio distinto de ellos.

Este carácter de conversión de los trascendentales, en tanto que distintos, también es propio del ser personal y de sus trascendentales. Igualmente lo es la distinción de estos respecto del ser del universo. Así que Polo va a más, e insiste en que conocer la realidad conlleva verla como plural; “el ser personal se distingue del ser principal” (2015a, p. 101). Por consiguiente, también la filosofía debe hacerse cargo del estudio de realidades plurales.

En definitiva, Polo traza en su investigación trascendental un itinerario que lleva de los trascendentales tradicionales o metafísicos a los antropológicos: los metafísicos los criba; de los absolutos, eleva el *ente* al *ser*, al que acepta; eleva el *uno* como principio de identidad originario; subraya la distinción entre ser originario y seres creados; de los creados distingue dos, el ser del universo y el ser personal, que es quien le da sentido a los trascendentales relativos. Así, establece el nuevo elenco de los trascendentales, de los actos de ser y los relativos. Así también, constituye la distinción entre la Identidad Originaria y el acto de ser del universo, que, como no es ni Identidad ni Origen, no es ni originario ni idéntico; lo cual muestra para el ser creatural la distinción del acto de ser y la esencia. Adicionalmente, aclara



esta misma distinción para el acto de ser personal y su esencia, lo que recalca que el ser extramental no es persona.

Por consiguiente, a los trascendentales relativos tradicionales no les conciernen ni el ser Originario por ser Identidad, ni el ser creatural cósmico, porque no es personal. Así urge alcanzar el ser al que ellos corresponden. Es preciso alcanzar la creatura capaz de conocer la verdad y de adherirse al bien. Se trata del ser personal, en quien la conversión trascendental alcanza un sentido propio, el personal, capaz, a su vez, de apertura trascendental a otro ser. Así lo explica Polo:

La tesis que propongo es que, sin la ampliación de los trascendentales, la conversión de los trascendentales creados es imposible. Como existe un acto de ser creado que no es cognoscente, en él no se puede dar la verdad en correspondencia con la intelección, pues la verdad es trascendental porque la intelección también lo es. El Acto de ser Originario es originariamente verdad y amor. Pero como ninguna criatura es originaria, y Dios crea actos de ser cognoscentes y amantes, si no existe alguna conexión o vinculación entre los distintos actos de ser creados, no se puede hablar de conversión. Por eso se ha dicho antes que la idea de conversión en la filosofía tradicional es vaga. (2015a, p. 83)

Hemos expuesto así los trascendentales metafísicos aceptados por Polo, antes de proceder a presentar los trascendentales propios del acto de ser personal. Sin embargo, resulta conveniente examinar antes, de forma breve, en qué consiste el “límite mental”; puesto que el intelecto precisa abandonarlo, superándolo, para conocer los temas de la realidad que no se objetivan, entre ellos el superior, a saber, el de los trascendentales personales, de los cuales él mismo forma parte. Así que el intelecto personal –como se verá– es un trascendental antropológico, en cuanto que es tema por ser alcanzado al abandonar el límite mental, pero también funge como ‘modo de conocer’, el de la sabiduría, o método cognoscente con el que la persona se da cuenta de sí como acto de ser personal.

## **El abandono del límite mental**

Polo presenta una propuesta para la ampliación de los trascendentales metafísicos que se lleva a cabo mediante el método llamado “abandono del límite mental”, por una de cuyas dimensiones, la sabiduría, se alcanza a conocer el *acto*

de ser personal. La noción de *límite mental* hace referencia a la primera operación cognoscitiva de la inteligencia, a saber, la abstracción: “lo que llamo *límite mental* concierne, y en su nivel ínfimo, al inteligir de nivel esencial” (2015d, p. 147). A partir del abandono de esta operación cognoscitiva del límite mental, con niveles cognoscitivos superiores vienen a conocerse distintos ámbitos de la realidad. En efecto, como los temas por conocer son plurales, también son plurales los modos de conocerlos. Estos modos de conocer componen las cuatro dimensiones del método del “abandono del límite mental” descubierto por Polo.

Dos de ellas apuntan a los *actos de ser*: la primera, el hábito de los primeros principios, advierte el ser del universo y sus principios; la tercera, la sabiduría, alcanza al ser personal. Son, por consiguiente, métodos de conocimiento trascendental. La segunda, en cambio, es realizada por las operaciones superiores de la inteligencia, es decir, la razón, y la cuarta, la sindéresis, que es también conocer trascendental, conocen las respectivas *esencias*. Así que, por el razonamiento, se explicita la esencia del universo en su concausalidad física, y por la sindéresis, como una apertura de la sabiduría hacia abajo del acto de ser personal, se explica la esencia del hombre. De modo que las dimensiones primera y segunda se refieren al conocimiento *metafísico*, mientras que la tercera y cuarta tienen relación con el conocimiento *antropológico*.

Así que, abandonar el límite mental implica la apertura del intelecto personal en distintas dimensiones y niveles cognoscentes que dependen de él, y permite conocer temas distintos y superiores a los intramundanos propios de la temática plural de la razón. De modo que el límite mental consiste en la primera operación cognoscitiva, la abstractiva, que hace posible el conocimiento objetivo o intencional de la realidad, pero no las realidades superiores.

En cambio, con las operaciones cognoscitivas de la razón, superiores al límite de la abstracción, se posibilita la segunda dimensión del abandono del límite mental, puesto que con ellas se encuentra la concausalidad física o esencia del cosmos, pero no la objetivan, sino que los hábitos intelectuales adquiridos por ella, que manifiestan la presencia mental o el acto de pensar que abstrae, se separa del



objeto pensado por el límite y se compara con las prioridades físicas del universo físico. En esto consiste explicitarlas, pero no objetivarlas: “la segunda dimensión del abandono del límite mental es el *hallazgo* o *encuentro* de la esencia extramental. También lo llamo *explicitación* del orden predicamental. Hallar la esencia extramental es explicitar las causas físicas en tanto que concausas” (Polo, 2015a, p. 134).

Con esto, se reafirma la importancia del conocimiento objetivo como punto de partida para abandonar el límite, pero también la relevancia de abandonarlo para descubrir temas no objetivables por este. De esta manera, el límite mental es parte del conocer intelectual en su nivel inferior, a saber, la operación de la abstracción; y ese límite implica quedarse intelectualmente atrapado en el objeto pensado, es decir, en el supuesto. En pocas palabras, para acceder a cualquiera de los grandes temas de la filosofía es preciso el abandono del límite mental en alguna de sus dimensiones.

## La apertura trascendental del ser personal

Otra noción en la que se apoya la propuesta de Polo es la de *apertura*, que él confirma como imprescindible para la conversión trascendental. Porque, si el trascendental no fuera abierto a otro, no propiciaría un nuevo ámbito y, en consecuencia, la conversión entre trascendentales no sería posible, se obturaría. De esto cabe concluir al menos dos afirmaciones: que trascendental significa no dejar de serlo, así como también que lo es en apertura a otro.

Ser actividad abierta, es decir, libertad, difiere por tanto de la simetrización con la noción de universalísimo. Trascendental comporta acto de ser, mientras que los universales conciernen a categorías predicamentales. Corresponden, por tanto, a órdenes distintos: al acto de ser y a la esencia. En esta vía Polo reafirma: “Los trascendentales personales no se entienden como universalísimos, sino como *abiertos*: van más allá de sí, es decir, se trascienden” (2015d, p. 191). En efecto, los trascendentales exigen la condición de apertura para su conversión, porque si el ser no fuera abierto no cabría trascender, ni cabrían los otros trascendentales.

En definitiva, trascendental personal significa apertura, sin lo cual la conversión de los trascendentales absolutos y los relativos viene a ser imposible. Por otra parte, la clausura que implica la comprensión trascendental en el orden predicamental lo exime de ubicar en él la noción de trascendental.

De ahí que Polo defienda taxativamente el ser como primer trascendental, con lo cual desentraña un nuevo ámbito, el de la coexistencia, propio de la creatura personal abierta como co-ser al ser del universo, a los demás y al ser divino. Por otra parte, tanto la apertura íntima del núcleo del ser humano en su conversión trascendental, como la apertura de los trascendentales del ser a los trascendentales relativos, posibilita luego explicar la dependencia de la pluralidad propia de la esencia humana del acto de ser personal.

Con esto también se refuerza la distinción entre acto de ser y esencia, puesto que la apertura en ambos casos, al no ser completa, impide la conversión, de modo que el ámbito esencial no es trascendental. Por consiguiente, la apertura del ser personal es, en primer lugar, íntima o desde adentro, constituida por la ampliación trascendental o los radicales personales. En segundo lugar, es distinta según sea hacia afuera, al ser extramental, o hacia la propia esencia o nivel manifestativo. Como se verá enseguida, al exponer los trascendentales personales, el núcleo del ser personal es, ante todo, apertura íntima y activa del intelecto trascendental que se desborda libre en aceptación donal de otro ser.

## **Del ser de la metafísica al ser de la antropología**

A partir de la propuesta tomista de los trascendentales relativos, Polo añade el acto de ser personal, sin el cual ni la verdad ni el bien son posibles como trascendentales. Pero también atiende a la observación del Aquinate acerca del inteligir y del querer el “ente” como actos de las potencias humanas, desde los que son posibles los trascendentales relativos. Sin la apertura del intelecto y la voluntad a la cosa no caben verdad ni bien.

En efecto, si la apertura de un ente al otro es posible, según el pensamiento medieval, de mayor alcance será la apertura del ser personal para co-ser con otros



seres. Esta apertura ampliada desde el ser como trascendental metafísico al co-ser personal es el centro de la propuesta de Polo para alcanzar el ser personal como trascendental antropológico. Así que, como es real el acto de ser del universo, también es real el acto de ser personal. Como este ser es abierto al otro ser, es co-ser, tenemos el primer trascendental antropológico, la co-existencia.

Por otra parte, para continuar la ampliación desde el trascendental verdad, cabe antes resaltar que, para Polo, el intelecto agente constituye el núcleo de todo conocer humano. Aunque no se refiere este al conocimiento del inteligir directo de la realidad intramundana, y menos de la sensible, sino que se trata del intelecto como acto de ser. Para alcanzar esta afirmación, también hace notar que, acerca de los trascendentales metafísicos planteados por el Aquinate, si bien este menciona el intelecto agente como un conocimiento superior a la razón, no lo incluye en el elenco de los trascendentales. Ahora bien,

... sin intelecto agente el hombre no podría entender nada [...]; cuando se entiende el ente se está empleando el intelecto agente, puesto que sin él no se entiende nada. Con otras palabras, el intelecto agente preside la intelección [...]; el intelecto agente puede ser otro trascendental, puesto que es requerido para que haya verdad. Pero no se dice que la verdad se adecúe con él, por más que el intelecto agente haga falta para la adecuación. Por tanto, la tesis sobre el sentido causal de la verdad no parece sostenible, pues para conocer la verdad el intelecto agente es imprescindible, aunque no figura en el elenco tomista de los trascendentales. (2015a, p. 64)

De estas palabras conviene subrayar que, para Polo, la cuestión acerca del trascendental *verdad* no está del todo resuelta con las tres definiciones tomistas: ser causa, adecuación con la realidad o locutiva. De estas definiciones, la de adecuación con la realidad se corresponde con la operación judicativa propia del nivel del conocimiento predicamental. También lo es la verdad como manifestación locutiva, que se corresponde con el lenguaje. Pero aclara que la causa que precede a la verdad no es la cosa, sino un conocer superior al inteligir. Este conocer superior es el intelecto agente, sin el cual ni el inteligir ni la verdad son posibles. De esa manera, retoma un hallazgo aristotélico que anticipa su propuesta de ampliación trascendental: el intelecto agente.

En efecto, Polo nota que, si se acepta una verdad trascendental, también debe haber un intelecto trascendental, puesto que, si la verdad es un tema trascendental para ser conocido, le debe corresponder un conocer capaz de conocerlo: “para que la verdad sea trascendental es menester que la intelección también lo sea” (2015a, p. 85). Esta es su propuesta: el intelecto es trascendental, capaz de conocer la verdad como trascendental. Por consiguiente, cabe alcanzar desde el trascendental verdad al intelecto en el orden trascendental.

Cuestión semejante nota respecto del bien trascendental: “asimismo, como el bien tiene que ver con el amar, si el amar no es trascendental, tampoco lo será el bien” (Polo, 2015a, p. 85). Asimismo, si el bien es amado, debe serlo por alguien. Un ser capaz de amar, lo es constitutivamente. En consecuencia, amar es trascendental. De este modo, si se avanza desde el bien como trascendental relativo, se descubre el amar como trascendental.

De esta manera recaba para la persona humana los trascendentales relativos. Con esto asienta la distinción trascendental entre el ser personal y el ser que no es persona. En consonancia con esta distinción, establece el salto a la ampliación de los trascendentales, desde el ámbito metafísico al ámbito antropológico, a partir de cada uno de los trascendentales relativos tradicionales, entendidos en relación con el ser del universo. En efecto, insiste en que sin ser personal no cabe la existencia de verdad o de bien trascendental, puesto que la verdad solo es propia del ser capaz de inteligir, y al bien solo tiende el ser capaz de salir a su encuentro. Por tanto, para Polo, los trascendentales antropológicos son perfecciones puras, pero no cerradas, sino abiertas y, como se verá, también activas o libres.

El otro rasgo que Polo añade a su reflexión sobre los trascendentales personales es la libertad: “la libertad es trascendental en atención a la primacía de la trascendentalidad del ser y nada más que así” (2017, p. 22). Esto implica notar que el modo como la filosofía tradicional concibe el elenco de los trascendentales no es libre, sino necesario. Por consiguiente, en ellos el ser personal no tiene cabida. Con otras palabras, como los trascendentales han sido entendidos con relación al ser del universo, por lo que Polo los denomina metafísicos, y este ser no es



persona, sus trascendentales no son libres, sino que responden a las leyes de la necesidad. A su vez, si se acepta que los trascendentales relativos no son posibles sin la intelección (que conoce en verdad) y la voluntad (que se adhiere al bien), debe encontrarse la compatibilidad entre el ser personal libre y el ser del universo que no lo es, para que se den estos trascendentales.

Esta compatibilidad solo es posible si cabe apertura cognoscente en alguno de los dos actos de ser, y también si esa apertura es activa, no estática; en otras palabras, solo si el ser personal es coexistencia libre, intelecto de nivel trascendental y amar inagotables. Esta actividad a nivel trascendental es la libertad. De modo que la ampliación desde el ser conocido por la metafísica al ser conocido por la antropología radica en la correcta comprensión de los tres trascendentales: el ser, el bien y la verdad, sobre los que, por la ampliación, Polo descubrirá los trascendentales personales: coexistencia libre, intelecto y amar personales:

Como se ha dicho, no todo acto de ser es cognoscente o amante. Por consiguiente, si no existieran criaturas inteligentes y amantes, no cabría hablar de los trascendentales relativos. Con otras palabras, si solo existiera el acto de ser del universo material –un primer trascendental creado–, no serían posibles, en el orden creado, los demás trascendentales. Para ello es menester que existan criaturas espirituales. (2015a, p. 85)

Con esto queda sentado que, en el ámbito del ser como primer trascendental, Polo subraya la distinción entre el ser del universo y el acto de ser personal, pero también establece su vinculación por medio de la coexistencia de la persona con el ser extramental. Esto, porque el ser personal es apertura, capaz de co-ser libre como intelecto y amar personales, en relación con el bien y con la verdad.

En definitiva, Polo distingue el alcance de la nueva realidad de conocimiento personal que advierte los primeros principios del universo como temas de la metafísica, pero que igualmente amplía la concepción filosófica del ser al ámbito antropológico. Asimismo, como la filosofía tradicional no ha considerado todos los trascendentales, el elenco tradicional requiere rectificaciones, porque presenta aporías, y, en consecuencia, es preciso acudir al ser humano para alcanzar los que faltan. Apoyado en esas afirmaciones, Polo ha formulado la propuesta de

ampliar los trascendentales. Como la filosofía tradicional entiende los trascendentales en el nivel objetivo, se requiere dar un salto que solo puede llevarse a cabo si se entiende que el conocimiento limitado, que intelige el objeto, no es el idóneo para entender los trascendentales. Por las consideraciones presentadas, la teoría de los trascendentales debe ser ampliada para alcanzar los trascendentales personales.

## El hallazgo del ser personal: los trascendentales personales

Antes de proceder a atender el tema de los trascendentales personales, conviene aclarar que, para Polo, la noción de persona equivale al acto de ser. Por consiguiente, esta noción no contempla la naturaleza humana, ni la física, ni el ámbito de las potencias superiores: “la persona es lo más íntimo, la intimidad misma del hombre” (2015e, p. 230). En efecto, los trascendentales descubiertos por Polo como resultado de la ampliación trascendental constituyen la intimidad humana en tanto que un *dentro* abierto, activo, cognoscente y amoroso, como acto de ser personal:

... el término persona apunta a lo radical de la existencia humana. La profundidad alude a la cuestión del origen y de la subsistencia, nociones en que se concentra lo primordial del ser: lo primero en el orden del ser es, de un lado, su mismo surgir o brotar (cuestión del origen) y, de otro, la inexistencia de algo más radical (cuestión de la subsistencia). Pues bien, la persona es el origen en tanto que se mantiene y, por lo tanto, subsiste. El mantenimiento del origen es la pura noción de intimidad. La intimidad es apertura y de esta manera ámbito. (2015e, p. 97)

Los trascendentales personales son: “el acto de ser personal, al que llamo co-existencia, intimidad o ser segundo; la transparencia intelectual, que denomino *intellectus ut co-actus*; el amar que acepta, es decir, la estructura donal de la persona; y la libertad” (Polo, 2015a, p. 231).

Cabe subrayar que, como para Polo la intimidad coincide con el ser personal, procede, por esto, a describir el núcleo íntimo como una realidad personal ajena a la posibilidad de pensarla a modo de idea o supuesto: “la intimidad es apertura tanto hacia dentro como hacia fuera; y eso es el ser personal, no el ente en cuanto



ente. Por eso, persona no significa supuesto, pues el supuesto ya está consumado, y lo que sustenta le es añadido” (2015a, p. 94). Por consiguiente, vale la pena señalar que la persona no es ningún fundamento o principio, ni una noción o idea, sino un acto de ser abierto y libre.

De ahí que, para alcanzar al ser que trasciende, se precise del método para alcanzarlo como núcleo personal en una de sus dimensiones, la sabiduría, puesto que se trata de abandonar el nivel del conocimiento racional, acudiendo a una forma de conocer habitual que le es superior. En efecto, como el ser personal es coacto de trascendentales que se convierten entre sí, conviene revisar aquí la noción de acto:

... no se puede prescindir de la noción de acto. Ser significa acto, pero no acto actual, porque el acto actual es la operación mental, la cual no es el ser. Por otra parte, los actos de ser creados se distinguen realmente de sus respectivas esencias, las cuales tampoco son conocidas objetivamente. (Polo, 2015a, p. 131)

En suma, la persona es acto de ser; por consiguiente, un *quién* y no un *qué*. Si esto es así, la persona es un *alguien* no un *algo*. El *qué* corresponde a su naturaleza. La persona activa sus facultades inmateriales acrecentándolas como su esencia, en tanto que las *tiene* desde el inicio como su naturaleza inmaterial. También la persona se hace cargo de su naturaleza en su dimensión corpórea. De este modo, Polo distingue a la persona como acto de ser singular de cada quien, distinta de su naturaleza, dimensión común a los miembros de la especie humana. Ahora bien, la persona “singulariza” o personaliza sus potencias naturales para acrecentarlas o dotarlas de su sentido personal.

De manera que la persona no es ni alguna de sus potencias inmateriales, ni su cuerpo, sino distinta de ellos, es un coacto de ser trascendental:

... el ser personal es el “quién” o “cada quién”. En cambio, la naturaleza del hombre es, por así decirlo, común. Todos los hombres ‘tenemos’ la misma naturaleza. Por tanto, si la noción de persona se aplica de modo común, no es verdaderamente designativa del ser humano. Si se toma ‘persona’ como un término común, entonces todos somos ‘eso’ que se llama *persona*: yo soy persona, tú eres persona, él es persona; pero si la persona se predica, se pierde de vista el “quién”, es decir, la irreductibilidad a lo común (a lo general o a lo universal). La persona como “cada quién” se distingue de las demás por

irreductible. Hablar de persona de modo común, o en sentido general, es una reducción. (Polo, 2015a, p. 105).

a) El primer trascendental es la *coexistencia*. Es el núcleo radical del acto de ser humano, que para Polo equivale a la persona. Pero no se trata de un núcleo de ser cerrado o aislado, sino, por el contrario, de un dentro abierto a ser más; por una parte, ser de modo inagotable que se alcanza o da cuenta de sí, y, por otra, ser como ámbito de los trascendentales, por esto co-ser. Razón por la cual Polo lo denomina con el adverbio *además*, un *además* libre, cognoscente y amoroso:

... la fórmula *co-ser-con* expresa la radicalidad de la persona humana. De acuerdo con el primer *con*, *además* es, ante todo, adverbial; de acuerdo con el segundo, *además* es la intimidad del co-existir personal humano, que se convierte con la libertad y, por continuación, con los otros trascendentales personales. Persona humana significa co-existencia carente de réplica; libertad; transparencia; criatura Donal. (2015a, p. 247)

Como el ser personal no es solo ni único, sino que es co-ser, como apertura interior se sabe abierto a sí mismo, a otros seres personales y al ser no personal. Esto conlleva que en sí mismo no encuentra la plenitud de su ser, carece del encuentro con otro ser personal, por lo que se abre, desde su apertura interior, en una más honda, la apertura hacia adentro, por la que busca su sentido en el encuentro con otro ser personal capaz de ser su origen: “la apertura interior es el descubrimiento de lo que he llamado carencia de réplica, y se dualiza con la apertura hacia dentro, que es el descubrimiento de que esa carencia no puede ser definitiva” (Polo, 2015a, p. 232).

De este modo, la coexistencia marca la apertura del ser personal en el nivel trascendental, con su Origen, con los otros seres personales y con el cosmos. A su vez, como co-ser la persona también deriva su apertura coexistente a su esencia para manifestarse en obras amorosas. De ahí que esta apertura irrestricta a nivel del ser denote, de un lado, el carácter trascendental de los radicales personales que lo configuran, y, de otro, un co-ser capaz de otorgamiento.

Ahora bien, ya se ha visto que el ser personal es una intimidad, es decir, un ámbito interior, pero no cerrado, sino una apertura del ser que nunca es solo, sino



acompañado como coexistencia. Pero cabe profundizar en que el co-ser es constituido por la conversión con el intelecto de nivel trascendental, libre y amoroso; por esto lo denomina coacto. Este núcleo personal es el intelecto trascendental o transparencia, por esto cognoscente, abierto desde dentro de sí para dejarse conocer por el hábito de la sabiduría, que lo alcanza como su tema, solidario, por consiguiente, con él. Así que la coexistencia radica en el coser del intelecto con la luz de la sabiduría, el acto cognoscente que lo alcanza para dar cuenta de él. Una y otra luz configuran el ámbito íntimo personal; por esto *transparencia*.

En síntesis, el aislamiento no es propio del ser personal, porque ante todo es coexistencial; en consecuencia, la noción de apertura interior distingue el ser personal del otro ser, el del universo, por esto no se cierra a él. Este planteamiento sobresale en la propuesta antropológica de Polo: “Una persona única o aislada no sería co-existencial y, por tanto, no sería persona humana: no se secundarizaría” (2015a, p. 232). De donde resulta que co-ser significa también ser con otros seres personales. Esto es lo propio de la persona. De estos seres personales, ser-con otras personas humanas en el tiempo se da en el ámbito esencial; de ahí que Polo establezca los tipos de coexistencia, puesto que estas relaciones interpersonales, en el ámbito social, no son trascendentales sino esenciales.

b) El segundo trascendental personal alcanzado por Polo es la *libertad*: “la libertad es el trascendental personal más próximo a la co-existencia, con el que esta se dualiza de inmediato o directamente” (2015a, p. 233). Como la coexistencia se configura por la luz cognoscente del intelecto personal en tanto que tema abierto, con su método cognoscitivo, la sabiduría se descubre como apertura íntima que se ve sin réplica. Esto, puesto que conocerse como intimidad abierta implica también darse cuenta de que no se es en soledad de otro ser; en esto radica no ser estático, sino descubrirse también como pura actividad. Por consiguiente, ser actividad a nivel personal implica ser intelecto-abierto-libre: “se trata de la primera dualidad en los trascendentales antropológicos, que se corresponde con la intimidad como apertura interior” (p. 233).

Descubrirse en carencia de réplica íntima significa que la persona se encuentra libre frente al acto de ser extramental. Aunque abierta a él, ella busca su réplica, su sentido, en quien puede ofrecerlo, es decir, busca la réplica en otro ser que sea su origen como persona. Por eso es acto de ser activo buscante, no cerrado en el presente, sino volcado al futuro: “la persona es el acto de ser segundo que se alcanza como co-existencia o como intimidad carente de réplica que no puede ser definitiva. Por eso es libre” (Polo, 2015a, p. 238). De modo que dentro del acto del ser se configura la dualidad de aperturas radicales. La primera, la apertura interior del co-ser del intelecto con la libertad, que se mantiene como *además*, al descubrirse carente de la réplica a su propio sentido por otro ser personal. La segunda, la apertura hacia adentro; el intelecto se vuelca buscante y aceptante del encuentro con su réplica o su sentido originario. Así se establece la actividad o libertad trascendental del acto de ser humano, que se convierte con los otros trascendentales del coacto: “su conversión con los otros trascendentales antropológicos se ha descrito como continuación según búsqueda, es decir, como cierta futurización, la cual es activa de acuerdo con la libertad. [...] el co-acto de ser humano *no es*, sino que *será*” (p. 238).

En suma, el acto de ser personal es pura actividad inagotable, perfección que no se detiene en el presente: “esa inagotabilidad, ¿qué expresa? Ante todo, se puede decir: libertad. Porque ser además es no depender de la necesidad, no estar atado... Y eso es libertad trascendental” (Polo, 2016, p. 386). Este nivel de la libertad es trascendental, de un nivel distinto de aquel de la esencia en la que esta libertad se manifiesta; por consiguiente, ser libertad es superior a ejercerla, y, a su vez, ejercer la libertad significa actuar en dependencia del ser que es libertad.

c) El otro trascendental del núcleo personal es el *intelecto*: “el intelecto como acto es un trascendental que se convierte con la libertad; el intelecto humano es la persona” (Polo, 2016, p. 138). El intelecto personal, además de apertura o co-ser, indica también intelecto que busca, por consiguiente, intelecto capaz de trascender la propia realidad al encuentro con otro ser, así como, aceptante del tema al que se orienta y donal de su luz, por esto capaz de amar. El intelecto personal es



el ser como luz de sentido inagotable que atraviesa las distintas dimensiones de apertura de la persona humana.

Polo denomina al intelecto personal como *intellectus ut co-actus*, en alusión al intelecto agente aristotélico, al que entiende como trascendental por ser constitutivo del co-acto de ser personal:

... el *intellectus ut co-actus* es la elevación al nivel trascendental de lo que en la tradición se llama intelecto agente [...]. Según mi propuesta, es el acto radical del que dependen los otros actos intelectuales, los cuales, por ser inferiores a él, no lo conocen de ninguna manera. Sin embargo, en el orden personal, el acto intelectual se convierte con la persona. (2015a, p. 254)

De ahí que afirme, de manera contundente, que el intelecto es la persona, y que también la verdad lo es, puesto que en ella el ser intelecto y el ser verdad como acto personal se convierten: “las criaturas espirituales son verdaderas en tanto que en ellas el trascendental verdad es inseparable de la radicalidad del inteligir. El inteligir se sitúa radicalmente en el orden del acto de ser” (Polo, 2015a, p. 86). En efecto, la verdad como trascendental en el ámbito antropológico es el mismo acto de ser, así que, “antes de verlo como verdad, se ha de considerar como acto de ser” (p. 86). Vale la pena también recabar que, si el acto de ser personal es verdad pero de nivel antropológico, se convierte con el intelecto trascendental: “en suma, las criaturas espirituales son verdaderas en cuanto que en ellas el trascendental ‘verdad’ está radicado en el acto de ser, es decir, en el acto de conocer entendido trascendentalmente” (p. 86).

De otra parte, como el intelecto personal no es identidad de sí mismo, se transforma en buscador de su tema. De acuerdo con esto, el ser personal se orienta a trascender, es decir, a co-ser con su origen. No obstante, aunque los trascendentales personales se orientan como coacto a su origen, no sigue cada uno un tema, sino que, por la conversión con el intelecto, siguen su tema trascendental. Así que el intelecto orienta la trascendencia del coacto personal.

Es por esto que el intelecto personal guía la búsqueda, porque se sabe abierto a no ser solo, así que se orienta a conocer el tema capaz de dar respuesta sobre el

origen del propio ser y sobre su sentido, inseparable del aceptarlo. Ser buscador de la réplica significa buscar un alguien a quien formularle la pregunta de quién soy en realidad:

La apertura interior es el descubrimiento de lo que he llamado carencia de réplica, y se dualiza con la apertura hacia dentro, que es el descubrimiento de que esa carencia no puede ser definitiva. Según este último descubrimiento se alcanzan los trascendentales en los que el carácter de *además se trueca* en búsqueda, a saber, el intelecto personal y el amar trascendental. (Polo, 2015a, p. 232)

Es importante anotar que, para Polo, el intelecto trascendental es capaz de Dios en términos de ser persona. Como establece que el Origen es Persona y lo propio del ser personal es ser apertura, el ámbito íntimo es intelecto que lo busca aceptándolo libremente; en esto consiste su trascender. En cambio, advertirlo como principio, es decir, como Identidad Originaria, conlleva conocerlo como insondable, pero no como una persona a quien conocer y amar. Como se ve, estos son dos niveles de conocimiento trascendental, el uno es personal o antropológico y el otro metafísico. Por esto, uno superior al otro, puesto que conocer como persona es superior a conocer como principio. Por otra parte, el primer principio no conoce ni ama, así que no puede ser recíproco, en cambio, la persona sí, así se trate de Dios, porque si es persona, también es intelecto amante:

... desde la metafísica no se llega a Dios como persona. Con todo, advertido como Identidad Originaria también comporta transcendencia: el Origen es insondable. Conviene añadir, por un lado, que la persona humana de ningún modo es originaria; y por otro, que no se puede negar que el Origen sea persona. Por tanto, la transcendencia de Dios es, por así decirlo, doble: la apertura personal del Origen es asimismo insondable. (2015a, p. 101)

d) El cuarto trascendental personal es el *amar*. Para descubrir este radical, Polo parte de la distinción creatural. Afirma que el ser personal creado es un don que la persona acepta en correspondencia al dar que lo otorga: “el acto de co-ser personal humano es un don creado. Ahora bien, si la creación es la donación del ser, el ser creado se dobla en dar y aceptar. Sin ese doblarse la co-existencia no sería radical” (2015a, p. 248, n. 3).



Ahora bien, si se parte de que el bien trascendental corresponde con el ser metafísico, manteniendo la distinción entre actos de ser, se averigua que el bien, en el ámbito antropológico, es personal. Polo afirma, por tanto, que la persona, más que un bien de índole personal es un amar en el nivel trascendental. De ahí que la persona sea el bien trascendental en tanto que amar personal. Por lo que es capaz de donar bienes, como obras amorosas, en su ámbito manifestativo o esencial. Por otro lado, también la persona, desde su esencia, tiende al bien y se adhiere libremente a él; de este modo el amar personal es el origen del bien como donación en la esencia; a su vez, el bien esencial donado depende del amar personal: “el bien es precedido por el amar” (2015a, p. 248, n. 3).

Ahora bien, como el acto de ser personal es abierto en tanto que coexistencia, esta apertura se traduce en aceptar el don. Es relevante la distinción que establece entre aceptar y recibir, puesto que al recibir un don se cierra el ciclo de la correspondencia, mientras que aceptarlo implica una apertura más honda, la del conocer la índole del don. De manera que aceptar la índole del don lleva a abrirse a él de modo radical. Vale recordar que el aceptar acompaña al intelecto buscante en la aceptación de su tema, el origen. En consecuencia, la apertura radical de la creatura que es intelecto conoce la hondura del don, se sabe buscadora, y lo acepta, lo que significa ya una correspondencia al dador.

En consecuencia, aceptar es ya dar, por el que la creatura es oferente; de ahí que Polo afirme que tanto el aceptar como el dar configuran el trascendental amar, también la apertura co-existente, como apertura en doble vía: “si recibir es inferior a dar, aceptar no lo es, *porque también es donal*. El don creado, que es la persona humana, apela a ser aceptado por su Creador. El hombre no existe, sino que co-existe, porque es la criatura donal” (2015a, p. 248, n. 3). Con esta reflexión, Polo desvela el amar como la dualidad radical del aceptar y del dar.

Así que, es tan clara la conversión trascendental descubierta por Polo en el coacto personal, que el amar es también libre en todas sus aperturas, como aceptación de su origen, de su propio ser, e incluso donando su luz a su esencia: “a la aceptación del don divino la llamo *libertad personal nativa*. Al dar que busca aceptación lo

llamo *libertad personal de destinación*. Como aceptación, la libertad personal nativa se extiende a la esencia del hombre” (2015a, p. 248, n. 3). De aquí que vislumbre la estructura donal del ser humano, como un canal comunicante desde el amar personal al ámbito esencial de la acción: “El hombre es un ser personal, porque es capaz de dar. Desde la persona, dar significa aportar: el aportar refrenda el tener” (2015a, p. 230).

Es importante señalar que el amar se vuelca en la esencia para configurar sus dones, para completar la estructura donal del amar trascendental del aceptar y el dar, puesto que a nivel trascendental la persona no dona, sino que acepta. Mientras que el intelecto buscante se orienta amoroso en aceptación de su tema, el amar donal concreta su dar en obras amorosas esenciales:

... el amar humano es, a su modo, carencial, y la estructura donal de la persona se ha de completar acudiendo a su esencia, es decir, a sus obras. En esto reside la distinción entre estos dos trascendentales humanos: la búsqueda intelectual no requiere completarse en el nivel de la esencia. (Polo, 2015a, p. 254)

De manera que el don no puede ser cualquier don, sino que, por una parte, debe manifestar el amar personal, es decir, tener el sello del amar trascendental, y, por la otra, debe aceptar al otro como dignificable, es decir, como otro ser de sentido: “Si los demás no son dignificables, entonces yo soy un ser sin sentido; yo tengo, por así decirlo, un fardo excesivamente grande que no puedo descargar en nada: tengo una capacidad anulada en su término. Pues el término de la esperanza no es lo propio, sino lo otro” (Polo, 2015a, p. 234).

Con todo, cabe mantener la distinción. El amar personal no se confunde con el amor que se juega en las relaciones del ámbito esencial, sino que es su origen. Así que los dones amorosos en la esencia dependen del amar trascendental. Son otorgamiento donal de la persona:

En la persona humana el amar está en el orden del acto de ser y, por tanto, es superior al amor de deseo o a su versión sentimental. El amar como trascendental personal es también superior al bien trascendental y, por consiguiente, el amor como acto voluntario es superior a la fruición del bien. (Polo, 2015a, p. 251)



De acuerdo con esto, el amar personal completa, en sus dones esenciales, la estructura donal del acto de ser personal.

Estos trascendentales que se han esbozado constituyen el tema nuclear de la ampliación antropológica. En ellos Polo descubre su particular conversión trascendental como un ámbito nuevo, el del coacto de ser personal, al que por esto describe como apertura de ser o co-ser.

## **La conversión trascendental del coacto personal**

Conviene recalcar que Polo propone el estudio del acto de ser personal no como tema de la teología, sino de la filosofía, aunque esta lo había dejado hasta ahora sin descubrir. Con su propuesta de la conversión trascendental del *intellectus ut coactus* con los demás trascendentales, engarza el acto de ser personal dentro de la investigación filosófica:

En principio, la persona es un tema teológico. En teología dogmática se habla de las Personas divinas al estudiar la Trinidad, y de la unión hipostática de dos naturalezas en la Persona de Cristo. Con ello queda claro que la persona es distinta de la naturaleza humana. También en teología se propone que el hombre es persona. Ahora bien, el ser humano entendido como persona es, asimismo, un tema filosófico. Con ello, la prioridad del ser, es decir, la postura realista, es reforzada [...]; es posible, hoy, sostener una posición filosófica realista si se distingue la metafísica de la antropología, y si esa distinción posee alcance trascendental. (2015a, p. 98)

Con otras palabras, si la pregunta por el ser de la metafísica, por sus trascendentales y la conversión, forma parte de la filosofía, con mayor profundidad y amplitud debe formularse la pregunta por quién es el ser que pregunta, y ahondar en lo radical de ese ser que es persona, sin menoscabo del carácter filosófico de la investigación. Por tanto, su propuesta filosófica descubre los trascendentales antropológicos, así como su convertibilidad.

También resulta oportuno recalcar que la noción de fundamento se corresponde con una noción lógica que impediría la conversión trascendental; primero, porque no es trascendental, y, segundo, porque es cerrada; aspectos contrarios a los dos imprescindibles para la conversión, a saber, la radicalidad constitutiva como

ser y la apertura trascendental. Por tanto, el ser personal no se comprende bajo esta noción.

Así pues, aunque en el orden trascendental está implícita la conversión, esta viene a ser imposible a nivel de la creatura física sin tener en cuenta a la criatura personal:

El planteamiento de la antropología trascendental es bastante difícil [...], ello no obliga a conformarse con lo oscuro [...], hay que hablar de *antropología trascendental* porque la metafísica no alcanza el ser humano. Si se intenta entender el ser humano como un tema metafísico, se le enfoca de manera oblicua, y se reduce su importancia, [...] se pierde de vista su radicalidad. (Polo, 2015a, p. 187)

De otro lado, el hallazgo de la convertibilidad trascendental del acto de ser personal es posible con la ampliación propuesta, puesto que los valiosos aportes de la filosofía medieval acerca del hombre se detienen en sus manifestaciones esenciales y no ahondan en el acto de ser como persona; de aquí la imposibilidad, hasta ahora, de establecer la conversión trascendental de nivel antropológico.

En efecto, Polo destaca que, en la conversión trascendental, la pluralidad del acto de ser es compatible con mantener la distinción de cada trascendental. De aquí que la coexistencia sea libre, el intelecto sea amante, el amar sea cognoscente. Esto respalda que el ser personal sea coacto de distintos trascendentales: “como trascendentales personales, el *intellectus ut co-actus* y el amar donal se distinguen en tanto que se convierten” (2015a, p. 210). De manera que para entender la conversión del acto de ser personal se precisa alcanzar los trascendentales antropológicos, porque sin ellos no cabe conversión a este nivel. Adicionalmente, desde ellos se establece la conversión con los trascendentales relativos, lo que significa la apertura radical de la persona al universo.

A su vez, para que los trascendentales antropológicos se alcancen, se requiere la existencia del ser extramental; con otras palabras, hace falta el acto de ser del universo a fin de que sea posible para la persona la conversión con los trascendentales relativos, es decir, la apertura al bien y la verdad del otro ser: “La descripción de la co-existencia como acto de ser segundo es importante porque resalta tanto



el alcanzar los trascendentales antropológicos como el peculiar sentido de su conversión” (Polo, 2015a, pp. 231-232).

En consecuencia, para que se dé la conversión de los trascendentales personales con los trascendentales relativos hace falta el encuentro de dos seres distintos. Por otra parte, en la conversión trascendental del núcleo personal cabe, sobre todo, la apertura. Con esto vale la pena subrayar la profunda consistencia del planteamiento antropológico de Polo, puesto que no hay cerrazón constitutiva a ninguna realidad en el acto de ser personal, así como tampoco en el ámbito esencial, salvo que la misma persona libremente lo decida. Así, el ser personal es siempre ampliación; además co-ser que va a más, futuro que no se desfuturiza, sello que imprime también en su esencia.

En este punto, gracias a la conversión trascendental, se hace más asequible observar la ampliación trascendental, puesto que, al nivel de la persona, se precisan el intelecto y la verdad personales tanto como el amar y el bien. De modo que, si el intelecto es personal, debe haber una verdad personal por ser conocida; por otra parte, si el amar es personal, debe haber un bien personal por ser amado; con esto es claro que tanto el intelecto como la verdad son persona. Igualmente lo son el amar y el bien.

De modo que la conversión de los trascendentales personales es la pura actividad libre de la apertura entre ellos, y como la apertura interior es a la vez el intelecto personal que va a más en su búsqueda, su conversión es, a su vez, trascendente. Por consiguiente, el intelecto se convierte con los otros trascendentales para configurar la apertura interior, pero, a su vez, el intelecto busca su destinatario en conversión con el amar aceptante donal, para conformar la dualidad radical como apertura ‘hacia adentro’. De esta manera, la primera apertura trascendental es conversión de co-ser libre, la segunda es co-ser en conversión buscante-aceptante.

De manera que, para entender la conversión del acto de ser personal se precisa alcanzar los trascendentales antropológicos, porque sin ellos no cabe conversión a este nivel:

... se ve claramente que la libertad se tiene que convertir con la intelección, porque si la pura intelección no es libre, no es pura intelección. Si la apertura del intelecto no se entiende como libertad, no se puede hablar de pura apertura. Y en lo que respecta al amor, si el amor es donal, también es libre. (Polo, 2018, p. 289)

En resumen, la propuesta de la antropología trascendental de L. Polo mantiene el carácter trascendental del acto de ser para alcanzar la persona. El filósofo la resume en cinco tesis:

Primera, la distinción real ser-esencia es propia de la criatura. Segunda, esa dualidad es más nítida en el hombre que en la realidad extramental creada. Tercera, el ser humano y su esencia son respectivamente superiores al ser principal y a la esencia como universo físico. Cuarta, el ser del universo físico es un primer principio; en cambio, el ser humano co-existe (es mejor hablar de co-ser, o persona). Quinta, el hombre co-existe con el ser del universo según un hábito innato, y con el universo perfeccionándolo según su actividad práctica. Pero la dualidad del hombre con el ser del universo no agota la co-existencia (la co-existencia no equivale a la dualidad con los primeros principios). De donde tampoco dicha dualidad es la radical (si solo fuera posible ese co-existir, aparecería lo que he llamado tragedia personal). (2015a, p. 203)

Con esto, se ha esbozado la propuesta de L. Polo acerca de la ampliación trascendental que abre un nuevo ámbito antropológico también trascendental.

## Conclusiones

Leonardo Polo, con su planteamiento, continúa la teoría trascendental tradicional con cuatro observaciones: a) en primer lugar, excluye el *algo* y la *cosa* del elenco trascendental, asimila el *uno* al primer principio de la Identidad Originaria y eleva el *ente* al ser, con lo que denota la distinción criatura-creador. b) En segundo lugar, hace notar la correspondencia de los trascendentales relativos con los personales, y afirma que el ser creado no es solo sino plural, distinguiendo el ser personal del ser extramental. Así se sintetiza la criba trascendental que realiza. c) En consecuencia, la rectificación poliana de los trascendentales metafísicos es el paso previo para su ampliación de los trascendentales antropológicos. Deja así esbozada la ampliación al alcance del acto de ser personal. d) A partir de esta ampliación se alcanza la persona como acto de ser radical, pero también como



ámbito íntimo constituido por cuatro trascendentales, en los que se vislumbra la actividad de la conversión trascendental. Se subraya que la ampliación trascendental alcanza el descubrimiento de la persona como un quién singular distinto de la naturaleza común a todos los seres humanos.

En suma, alcanzar el ámbito personal compromete a la filosofía a mantener la ampliación, puesto que la apertura radical refiere a otros seres que también son persona. Con lo cual se ha esbozado la propuesta de Leonardo Polo acerca de la ampliación trascendental que alcanza el ser personal.

## Referencias

- De Aquino, T. (2019). Prooemium. Corpus thomisticum. *Summa Theologiae*. <http://www.corpusthomicum.org/sth0000.html>
- Polo, L. (2015a). *Antropología trascendental*. En *Obras Completas* (vol. XV). Ediciones de la Universidad de Navarra.
- Polo, L. (2015b). Un tomista rebelde y continuador. Entrevista de Gustavo Cataldo Sanguinetti a Leonardo Polo. *Escritos Menores (1991-2000)*. En *Obras Completas* (vol. XVI). Ediciones de la Universidad de Navarra.
- Polo, L. (2015c). *El conocimiento del universo físico*. En *Obras Completas* (vol. XX). Ediciones de la Universidad de Navarra.
- Polo, L. (2015d). *Epistemología, creación y divinidad*. En *Obras Completas* (vol. XXVII). Ediciones de la Universidad de Navarra.
- Polo, L. (2015e). *Filosofía y Economía*. En *Obras Completas* (vol. XXV). Ediciones de la Universidad de Navarra.
- Polo, L. (2015f). *La persona humana y su crecimiento. La originalidad de la concepción cristiana de la existencia*. En *Obras Completas* (vol. XIII). Ediciones de la Universidad de Navarra.
- Polo, L. (2016). *Quién es el hombre. Presente y Futuro del hombre*. En *Obras Completas* (vol. X). Ediciones de la Universidad de Navarra.
- Polo, L. (2017). *Persona y Libertad*. En *Obras Completas* (vol. XIX). Ediciones de la Universidad de Navarra.
- Polo, L. (2018). La distinción entre la Antropología y la Metafísica. Conversaciones con Leonardo Polo. *Escritos Menores (2001-2014)*. En *Obras Completas* (vol. XXVI). Ediciones de la Universidad de Navarra.





**UNIVERSIDAD CATÓLICA**  
de Colombia  
Vigilada Mineducación

*Sapientia aedificavit sibi domum*

Editado por la Universidad Católica de Colombia en diciembre 2020, impreso en papel propalibros de 75 g, en tipografías California y American Type, tamaño 11 pts.

Publicación digital  
Hipertexto Ltda.

Bogotá, D. C., Colombia

En su *Breviario de podredumbre*, Emil Cioran definió al ser humano como "ángel que perdió sus alas o mono que extravió su pelo", formulación que bien podría introducir al problema que convoca a los autores del presente libro, porque la historia del pensamiento filosófico puede equipararse al periplo de quien se interroga *por su naturaleza, su ser en el mundo y sus relaciones con los otros y con el Otro*. En un recorrido que parte de Aristóteles, interroga a Tomás de Aquino, Juan Duns Escoto, Immanuel Kant, Arthur Schopenhauer, Edith Stein, Paul Ricœur y Leonardo Polo en torno a los conceptos de Persona y Libertad, este libro ofrece una visión panorámica de estos dos conceptos claves para una antropología filosófica. La variedad de los enfoques y la diversidad de los métodos para abordar dichos problemas dan cuenta de la fecundidad de la reflexión filosófica, a la vez que abren horizontes para una mejor comprensión del ser humano.

## 4 MAESTROS

INVESTIGACIÓN



9 789585 133549 >