

José María Barrio

El Dios de los filósofos

Curso básico de filosofía



RIALP

JOSÉ MARÍA BARRIO MAESTRE

EL DIOS DE
LOS FILÓSOFOS
Curso elemental de Filosofía

EDICIONES RIALP, S.A.
MADRID

© 2013 *by* JOSÉ MARÍA BARRIO MAESTRE

© 2013 *by* EDICIONES RIALP, S.A. Alcalá, 290 - 28027 Madrid (www.rialp.com)

Fotografía de cubierta: © 123rf-dedmazay

No está permitida la reproducción total o parcial de este libro, ni su tratamiento informático, ni la transmisión de ninguna forma o por cualquier medio, ya sea electrónico, mecánico, por fotocopia, por registro u otros métodos, sin el permiso previo y por escrito de los titulares del Copyright. Diríjase a CEDRO (Centro Español de Derechos Reprográficos, www.cedro.org) si necesita reproducir, fotocopiar o escanear algún fragmento de esta obra.

ISBN: 978-84-321-4252-9

Realización ePub: produccioneditorial.com

ÍNDICE

PORTADA

PORTADA INTERIOR

CRÉDITOS

EL TÍTULO QUE ENCABEZA ESTE LIBRO...

I. CUESTIONES INTRODUCTORIAS

1. QUÉ ES FILOSOFÍA

EL DESEO DE SABER

LA CIENCIA DE TODAS LAS COSAS

2. EL GRAN MAPA DEL SABER FILOSÓFICO

LOS TERRITORIOS DE LA ESPECULACIÓN Y DE LA VIRTUD

EL TERRITORIO DEL ESPEJO

II. LA CUESTIÓN FILOSÓFICA DE DIOS

3. DIOS EN LA FILOSOFÍA

EL PROBLEMA DEL SER ABSOLUTO

PARTES DE LA TEOLOGÍA FILOSÓFICA

CÓMO ES EL CONOCIMIENTO FILOSÓFICO DE DIOS

4. ¿EXISTE DIOS?

POSIBILIDAD Y NECESIDAD DE LA DEMOSTRACIÓN

EL RÉGIMEN LÓGICO DE LA DEMOSTRACIÓN

LA CUARTA VÍA

LA QUINTA VÍA

5. OTROS ARGUMENTOS DE LA EXISTENCIA DE DIOS

ARGUMENTO EUDEMONOLÓGICO O DEL DESEO DE PLENITUD

ARGUMENTO DEONTOLÓGICO O DEL MANDATO MORAL

LA PRUEBA DE LAS VERDADES ETERNAS

EL HOMBRE NO PUEDE VIVIR SIN VERDAD

6. ¿CÓMO ES DIOS?

LA ESENCIA «METAFÍSICA»

LA ESENCIA «FÍSICA»

LOS ATRIBUTOS ENTITATIVOS

ATRIBUTOS OPERATIVOS

7. LA RELACIÓN DEL HOMBRE CON DIOS

EL FUNDAMENTO ONTOLÓGICO DE LO RELIGIOSO

LIBERTAD Y SER

III. ANTROPOLOGÍA FILOSÓFICA

8. QUÉ SIGNIFICA SER PERSONA

LA SUSTANTIVIDAD PROPIA DE LA PERSONA

LA NATURALEZA PERSONAL

LA ESPIRITUALIDAD DEL ALMA HUMANA

9. EL VALOR DE LA PERSONA HUMANA

SER PERSONA YA ES UNA DIGNIDAD

LA IDEA KANTIANA DE DIGNIDAD

LA FUNDAMENTACIÓN DE LA DIGNIDAD DE LA PERSONA

DIGNIDAD ONTOLÓGICA Y DIGNIDAD MORAL

10. LA LIBERTAD HUMANA

EL VALOR DE LA LIBERTAD

LA LIBERTAD TRASCENDENTAL

LA LIBERTAD ELECTIVA
LA LIBERTAD MORAL
LA LIBERTAD Y SUS FALSAS MÁSCARAS
LIBERTAD Y VERDAD MORAL

IV. ÉTICA

- 11. LA RAZÓN PRÁCTICA Y EL DISCURSO ÉTICO
- 12. ÉTICAS CON PRETENSIÓN COGNITIVA
 - LA ÉTICA ARISTOTÉLICA
 - LA ÉTICA KANTIANA
 - LA ÉTICA FENOMENOLÓGICA
- 13. POSICIONES MORALES NO COGNITIVISTAS
 - EL DETERMINISMO Y EL POSITIVISMO
 - EL RELATIVISMO MORAL

EL TÍTULO QUE ENCABEZA ESTE LIBRO...

El título que encabeza este libro —*El Dios de los filósofos*— no supone que el gremio filosófico haya incurrido en la idolatría. Más bien se refiere a la debatida cuestión acerca de si la razón filosófica puede decir algo acerca de Dios. Blaise Pascal pensaba que nada tienen que ver el Dios del que hablan los filósofos con el Dios al que adoran las grandes religiones monoteístas, de tradición semita («el Dios de Abraham, Isaac y Jacob»). Como es sabido, en nuestros días Joseph Ratzinger ha defendido justamente lo contrario, a saber, que son el mismo. Estoy más de acuerdo con la tesis de Ratzinger que con la de Pascal, pero eso ahora no viene al caso. Lo que sí afecta a la comprensión del presente libro es la afirmación de que la cuestión acerca de Dios es la que nutre la mayor parte del debate filosófico desde que nació entre los griegos del siglo VI a.C. Frente a quienes en las últimas décadas han afirmado que la pregunta acerca de Dios poco o nada tiene que ver con lo central del discurso filosófico, el autor comparte —con el grueso del pensamiento occidental— la convicción de que este tema abastece, no solo la fibra esencial de la conversación humana, sino también, y muy particularmente, lo más nuclear de la discusión filosófica desde que existe esta.

De ahí que el presente curso elemental de Filosofía tenga dos propósitos: en primer término, mostrar de manera panorámica los temas y problemas de la Filosofía en la tradición de Aristóteles, que es quien ha acuñado lo fundamental del lenguaje con el que el pensamiento europeo-occidental se ha acercado a esos asuntos, y en segundo lugar poner de relieve la centralidad de la cuestión de Dios en el pensamiento filosófico.

Entre los numerosos pensadores que han tratado de ilustrar la cuestión filosófica de Dios me centraré sobre todo en Tomás de Aquino, referente necesario para comprender la idea occidental-cristiana de academia —enseñanza— y el grueso de la filosofía europea al menos hasta los albores de la edad moderna.

Estas dos referencias —el pagano Aristóteles y el cristiano Tomás de Aquino— no son las únicas a las que hay que acudir para hacerse cargo de cómo se han fraguado tanto el pensamiento como una parte sustancial de Europa, pero sí son indispensables para leer esa trayectoria en su fibra más esencial. Pero ante todo, el motivo por el que les presto aquí una atención especial es que constituyen los pilares básicos de un modo de configurar el pensamiento y la conducta que ha suministrado a Europa los elementos principales de su aporte a la civilización humana, al cultivo de lo más humano del ser humano, que no puede en absoluto comprenderse sin tener a la vista la manera en que el hombre se sitúa frente a la cuestión filosófica de Dios.

Tras una breve presentación del perfil de la Filosofía y de los distintos ámbitos del saber filosófico, abordaré directamente la cuestión de Dios, es decir, los temas y

problemas básicos de la Teología filosófica. En conexión con esta nos acercaremos también a lo más neurálgico de la Antropología filosófica y de la Ética.

I
CUESTIONES INTRODUCTORIAS

1. QUÉ ES FILOSOFÍA

En este primer capítulo me referiré brevemente a la definición de Filosofía, tanto a la definición nominal como a la real; es decir, a la fórmula que mejor puede declarar qué significa el nombre «filosofía» y a la que, a mi modo de ver, puede resumir mejor qué significa la cosa que con ese nombre designamos.

EL DESEO DE SABER

La palabra «filosofía» es griega. Parece que fue Pitágoras quien primero la empleó, pero la acepción establecida hasta hoy la encontramos en los escritos de Platón, concretamente en *El banquete*, que recoge una discusión de Sócrates con amigos suyos —los «Diálogos» de Platón suelen hacer la crónica de esas conversaciones—. En aquella ocasión el argumento del debate era el amor a la belleza. Ahí Sócrates explica que una de las formas del deseo (*eros*) es justamente el deseo de saber. Es esto lo que en efecto significa «filosofía»: amar (*philein*) el saber (*sophía*).

Todos aspiramos por naturaleza a ser sabios —dirá Aristóteles al comienzo de su *Metafísica*— pero nos quedamos en «filósofos», valga decir, en aspirantes. El constitutivo esencial de la Filosofía es la búsqueda de la verdad en la forma de un deseo exigente de alcanzarla, tanto en amplitud como en profundidad. La sabiduría a la que el ser humano aspira —saberlo todo de todo, en intensidad y extensión— nunca se logra en plenitud. Si bien a esa plenitud del saber efectivamente aspiramos, siempre nos quedamos cortos. La seña de identidad de la Filosofía es esa especie de desazón en quienes la cultivan, que les hace conscientes de que es siempre más lo que nos queda por saber que lo que ya sabemos, por mucho que sea y por afortunada que pueda ser nuestra capacidad intelectual. El auténtico «saber» filosófico consiste en aprender a echar de menos, de manera que se halla resguardado de la arrogancia propia del «sabiondo».

Sócrates decía: «Solo sé que no sé nada». Eso es ya saber algo, al menos más que la absoluta ignorancia de quien ignora que ignora. El filósofo ya ha dado un primer paso en el camino hacia el saber, y ese paso lo distingue del sabiondo. Este lo ignora todo, y por eso piensa que ya nada le queda por saber, o que ya tiene suficiente con lo que sabe. Dicho a la inversa: el conformismo constituye la actitud antifilosófica por antonomasia, mientras que la modestia intelectual, bien entendida, es justamente el principio que hace posible la filosofía, la búsqueda de lo que no se posee nunca en plenitud, por más que a esa plenitud precisamente se aspire.

En el diálogo *El banquete*, Platón presenta la Filosofía como un tipo de «eros». Eros es una divinidad mitológica, hijo de Poros —el dios de la abundancia— y de Penía, una

pobre mujer que representa la penuria, la escasez. Como hijo de ambos, Eros está a medio camino entre la abundancia y la escasez. De acuerdo con esta metáfora, cabe decir que la Filosofía está entre la plenitud del saber, a la que aspira, y la absoluta ignorancia de quien no sabe que no sabe. Aunque no posee el saber que desea, el que desea saber sabe lo que desea; nadie va sin saber a dónde va, al menos inteligentemente. Sabe que no tiene lo que busca —carecer de ello es condición necesaria para buscarlo—, pero el filósofo ya posee o sabe algo de lo que busca, al menos que lo hay. La verdad —es otra forma de expresar el interés fundamental de la filosofía— nunca es asequible a la razón humana de forma completa. Mas algo de ella podemos alcanzar si la buscamos con honestidad intelectual.

En este punto es importante hacer una precisión. Quien efectivamente busca la verdad no se conforma solo con buscarla: lo que quiere es encontrar lo que busca. La búsqueda no se justifica por ella misma, sino por el hallazgo al que da lugar. No busca verdaderamente quien no quiere encontrar lo que busca, a saber, la verdad, por mucho que en plenitud nunca la halle. A su vez, solo puede considerarse hallazgo intelectual un conocimiento verdadero. De acuerdo con esto, quien verdaderamente busca está abierto a la verdad venga por donde venga, es decir, no solo a aquella que encuentra como resultado de su búsqueda o investigación, sino también la que le sale al paso de manera inesperada. En consecuencia, si lo propio de la Filosofía es buscar la verdad —en esa forma peculiarmente exigente que le es característica, por la envergadura y alcance de su pretensión— para nada colisiona, sino que más bien converge con la fe, que es otro modo humano de conocer, a saber, dar crédito a lo que nos dice alguien que razonablemente consideramos lo merece.

Tiene sentido esta aclaración porque, pese a todo, el filósofo es vulnerable a una tentación humana común, que podría cifrarse en un querer buscar pero sin querer encontrar lo que teóricamente se busca. Aunque resulte paradójico, es posible tener esa actitud, algo contradictoria, de acomodarse en un ademán de búsqueda de la que no se quiere salir. Algo de esto queda aludido por la expresión «mirar hacia otro lado». Muchos la emplean para referirse a lo que los sabios de la antigüedad, con más precisión, describían diciendo que los humanos estamos expuestos al peligro de considerar falso, o al menos dudoso, lo que no queremos que sea verdad. Dice Dante en *La divina comedia*: «Un mal amor me hizo ver recto el camino torcido».

La verdad, aunque a veces duela, es un bien humano. Aún más, es el principal bien humano si es que el hombre es animal racional —que lo es— y la razón es una capacidad de conocer. En efecto, conocer es reconocer las cosas tal como en verdad son. Y a la inversa, conocer lo falso no es realmente conocer, sino más bien desconocer. Si el ser humano es capaz de conocer, por lo mismo es capaz de verdad.

La filosofía, por tanto, es un modo —quizá el modo eminente— del afán humano de conocer, completamente espontáneo y natural en un ser que, como el humano, es racional. Así puede entenderse, en un sentido muy primario, el tópico de que todo hombre es filósofo. (Kant hablaba de una serie de preguntas que ningún ser humano puede dejar de hacerse, y que son de naturaleza filosófica, si bien no todos los humanos

las abordan «filosóficamente»).

LA CIENCIA DE TODAS LAS COSAS

Después de explicar el nombre, veamos la cosa (*res*) que llamamos filosofía. Es lo que pretende recoger en una fórmula, a la vez sencilla y exhaustiva, toda definición «real». Definiciones reales hay muchísimas, probablemente tantas como filósofos. Tal vez lo que más desazón produce a los principiantes es el espectáculo que a menudo da la historia de la Filosofía: parece que los filósofos no se ponen de acuerdo ni siquiera al definir el tema de este discurso. Y es verdad. Por esa razón Oswald Külpe pensaba que la Filosofía es indefinible. Creo que tiene razón en parte, pues definir es poner límites, y no es fácil pensar que los tiene esa búsqueda del saber sin restricción en la que la Filosofía consiste.

No sé si como definición real puede valer, pero sí vale, al menos como una descripción que resume lo más esencial del saber que la filosofía pretende, la clásica fórmula: «ciencia de todas las cosas, por sus últimas causas, obtenida mediante la sola luz de la razón natural». Me voy a detener brevemente en sus elementos principales.

a) *Ciencia*. Puede sorprender la afirmación de que la filosofía es ciencia, si se toma esta en la acepción que hoy resulta más corriente. Pero no en su sentido originario. Para los lógicos medievales, ciencia es «conocimiento cierto por causas». Esta definición de ciencia dice de ella dos cosas: primero, que es un conocimiento que ha de suministrar —al menos intentarlo— certeza; y segundo, que dicha certeza no es de cualquier tipo, sino la certeza racional que propiamente se deriva de una argumentación demostrativa. Y pienso que esto puede aplicarse plenamente a la Filosofía. Esta tiene que (intentar) demostrar lo que propone; de lo contrario no es filosofía sino un género literario, concretamente eso que se conoce como «ensayo filosófico». Son cosas distintas y pretenden objetivos distintos. Ya Aristóteles decía que es tan absurdo pedirle al matemático persuasión como al retórico demostraciones. Cada discurso tiene sus propios métodos.

La Filosofía debe procurar producir evidencias racionales. Y eso se logra mediante demostraciones. Es claro que la Filosofía no puede demostrar de la misma manera que la matemática, la química, o cualquier ciencia empírica, pero con los procedimientos propios del discurrir sobre cuestiones no estrictamente empíricas, la Filosofía tiene que procurar certezas demostrativas. No toda certeza es demostrativa, por supuesto. La certeza de fe no lo es. La fe nos suministra una seguridad subjetiva —en eso consiste la certeza— probablemente mayor que la de cualquier teoría científica. La certeza científica no es la única ni la más importante, pero es la que debe buscar el discurso filosófico.

b) *De todas las cosas*. La Filosofía, aunque de modo imperfecto, es el saber de máximo espectro; su pretensión es omnicomprensiva. No hay ningún sector de lo real que escape al interés filosófico. En ese sentido, la Filosofía es el más exigente modo de sabiduría al que el ser humano puede aspirar.

c) *Por sus últimas causas.* Si la Filosofía pretende abarcar todo el saber, entonces cabría pensar que no es más que la colección de todas las ciencias particulares: un saber enciclopédico que consiste en el conjunto de los saberes parciales. Es lo que pensaron algunos ilustrados: la Filosofía es «la enciclopedia de las ciencias». Ahora bien, si por su extensión la Filosofía aspira al máximo, también por su intensidad ambiciona ser el saber de mayor calado. Y justamente eso es lo que la distingue del resto de las ciencias, y del repertorio de todas ellas. En el lenguaje de los lógicos medievales, el objeto material de la Filosofía —la materia o contenido del que en su caso se trata— es la totalidad de lo real, mientras que su objeto formal —digamos, la forma en la que la Filosofía aborda ese contenido— viene reflejado en la fórmula «por sus últimas causas». Como toda ciencia, no se conforma con saber el qué o el cómo de las cosas, sino que se pregunta el porqué de ellas. Pero a diferencia de las demás ciencias, la Filosofía tampoco se conforma con una explicación de la realidad que no descienda hasta su fundamento más hondo. El orden de radicalidad —su pretensión de ir «a la raíz»— distingue a la Filosofía del discurso trivial, bien que eso no significa en modo alguno que tenga que subirse a las nubes o exhibir ademanes extravagantes. Al decir que la Filosofía se mueve en el nivel de las causas últimas solo se quiere indicar que su pretensión de verdad es máxima, no solo en cuanto a la extensión sino en cuanto a la intensidad del saber. Su modo de explicar no es quedarse en las causas más inmediatas de la realidad que estudia, sino tratar de acceder hasta aquellas, en último término a las cuales habría que remontarse para dar una explicación lo más cabal o completa posible. En modo alguno se quiere decir con eso que el objeto de la Filosofía sean abstracciones. Más bien emplea conceptos abstractos —como por cierto hace cualquier discurso racional— pero justamente para referirse con ellos a la realidad más real, valga decirlo así; en definitiva para entenderla. Así expresaba el filósofo Antonio Millán-Puelles la pretensión de una filosofía realista: elevar a sabido lo consabido, aquello con lo que nos tropezamos continuamente sin darle mayor relieve, pero cuyas fibras más profundas solo comparecen ante una mirada más atenta, más despiciosa. Eso es lo propio de la teoría: mirar la realidad «porque se lo merece». Es esta la mejor herencia que dejó la antigüedad griega, de la que Europa sigue viviendo hasta hoy. En ese sentido, la Filosofía es el modo más exigente de teoría.

También así se puede entender que la Filosofía es ciencia por antonomasia, toda vez que se cuestiona aquellos «porqués» que normalmente otros discursos científicos dan por obvios. Por ejemplo, al dar cuenta de los fenómenos mecánicos, la Física se mantiene en su propio nivel explicativo cuando dice que la velocidad está en función del espacio y del tiempo, sin entrar a cuestionar esos conceptos. Si lo hiciera, no llegaría al nivel de su cuestionamiento propio: el comportamiento de los fenómenos naturales y sus propiedades. Ahora bien, esos conceptos físicos, así como otros más fundamentales —como la noción de materia corpórea, que la Física no tendría sentido que cuestionara— sí que han sido objeto de indagación filosófica. A su vez, el principio de causalidad y su valor cognoscitivo, que obra como supuesto básico en toda ciencia —conocimiento cierto «por causas»— ha sido cuestionado abiertamente, por ejemplo, en las tesis

empiristas del filósofo inglés David Hume. A mayor abundancia, ha habido filósofos para quienes resultaba problemática la existencia misma de la materia. Incluso la afirmación de que «hay algo» ha sido ampliamente cuestionada.

Es propio de la filosofía hacerse preguntas sobre lo que casi todo el mundo da por obvio. De forma muy ingeniosa ya lo decía Sócrates, que con delicada ironía nos invita —se ve en los diálogos de Platón— a volver críticamente sobre lo que sabíamos o creíamos saber. En Sócrates eso no revela ninguna actitud escéptica, sino más bien la filosófica de no conformarse con evidencias secundarias; tratar de ir a la raíz última de lo real para obtener un conocimiento fundamental y fundamentado de las cosas. Que las ciencias particulares no sean competentes para hacerlo no es un defecto de ellas, pues si lo hicieran nunca llegarían a cuestionarse lo que realmente constituye su tema. Que un físico dé por supuesto que existe la materia, la energía, o que no cuestione el principio de causalidad, es lo lógico, pues si lo hiciera estaría haciendo metafísica, no física. Algunos físicos, matemáticos o biólogos contemporáneos se han metido a hacer filosofía, a veces —todo hay que decirlo— sin haberla estudiado a conciencia. No es que eso sea ilegítimo, pues no puede serlo que un animal racional trate de emplear la razón a fondo en cuestiones que a nadie dejan indiferente, y que a fin de cuentas son las cuestiones filosóficas. Pero la seriedad de su propio discurso a menudo conduce a esas ciencias a reconocer su limitación metodológica para abordarlas, y a los científicos que son serios les ayuda a comprender que el discurso de la ciencia positiva no es enteramente radical, como en último término pide serlo la razón humana. De ahí que la consistencia de las teorías científicas sea parcial y remita a fundamentos o supuestos que ellas no pueden fundamentar. Uno de los menesteres de la Filosofía, precisamente, es tematizar los supuestos radicales de todo el saber humano, los principios y axiomas básicos del discurso racional que las otras ciencias sencillamente emplean sin mayor cuestión.

d) La *razón natural* aparece en la fórmula de la definición real de Filosofía como el instrumento del que esta se vale en su discurso. En la tradición aristotélica, la razón natural es aquella que tiene en cuenta la experiencia, a diferencia de la razón de los racionalistas del s. XVII, cuyo discurso es previo e independiente de la experiencia (*a priori*). La razón natural de la que hablaban Aristóteles y Tomás de Aquino abstrae los conceptos —es decir, extrae su material básico— a partir de la experiencia, del conocimiento directo de la realidad material que proporcionan los sentidos. Un viejo lema aristotélico declara que nada hay en la inteligencia que no haya estado previamente en el sentido[1].

De modo concurrente podemos mencionar otro principio clásico que recoge y amplía el anterior: «primero vivir, después filosofar»[2]. Una teoría filosófica ha de procurar retenerle la atención a la realidad con una observación cuidadosa, pero eso no es posible sin tener en cuenta el conocimiento precientífico que suministra el «trato con las cosas», la experiencia en su más amplio espectro: no solo los datos sensoriales, sino también la elaboración primaria que de ellos hace el sujeto en forma de percepciones que se configuran en el mismo vivir. El sentido común en su acepción ordinaria —*common sense*, lo llaman los anglosajones; *gesunder Menschenverstand*, los alemanes— es un

dato primario para la Filosofía, de acuerdo con el realismo aristotélico. Solo con la percepción primaria de la realidad, tal como se nos ofrece, no es posible elaborar la Filosofía, pero tampoco es posible desarrollarla con cordura en contra de esa percepción.

La razón natural incluye la experiencia —piensa desde y sobre ella— pero no la fe. Por ejemplo, nunca puede ser un argumento filosófico decir que esto es así porque lo dijo Aristóteles, y Aristóteles era un señor muy inteligente. En todo caso, eso puede ser un indicio, o un argumento retórico, pero no filosófico. La Filosofía tiene que investigar qué dice este señor y por qué; que lo diga él o cualquier otro es secundario; lo primario es ver si es verdad eso que dice[3].

Ahora bien, que la Filosofía no se sirva de la fe no quiere decir que la excluya como vía de conocimiento. Para el filósofo lo esencial no es el camino o método sino a dónde conduce este, y el valor de verdad de lo que en cada caso se encuentra, lo encuentre quien lo encuentre, y llegue a él siguiendo una vía u otra. Más que el método, lo decisivo es la apertura a la verdad, venga por donde venga y venga de donde venga.

Interesa subrayar el sinsentido de una actitud despectiva de la Filosofía para con la fe, aunque no sea esta su herramienta científica. Y eso por dos razones:

1) La fe es una vía normal de conocimiento (por cierto, la más frecuente merced a la cual el ser humano —animal racional— alcanza a saber cosas). En efecto, conocemos fundamentalmente por tres vías: la experiencia, la razón y la fe. Lo propio de la experiencia es la inmediatez, el contacto directo con algo. La razón, en cambio, discurre mediatamente; esto es, alcanza su objeto a través de un camino que ha de recorrer desde verdades más próximas a nosotros hasta otras más remotas. Podemos saber cosas, por ejemplo, a través de un razonamiento científico. Hay, en fin, estas dos formas fundamentales de dársenos algo cognoscitivamente: que se nos muestre o que se nos demuestre. Pero también podemos saber algo por una tercera vía: alguien que tiene crédito para nosotros nos dice algo, y razonablemente nos fiamos de lo que nos dice. Probablemente más del 90% de lo que sabemos lo sabemos por fe: así, casi todo lo que sabemos de historia, de geografía, noticias de actualidad que nos refieren periodistas acreditados por un medio de comunicación, etc. Podríamos enumerar infinidad de ejemplos de cosas que sabemos, simplemente porque nos las creemos razonablemente, sin que en sentido estricto sean conocimientos racionales. Pero en todo caso lo que sabemos «por» fe también lo sabemos «con» la razón; es decir, en la forma de entender que es propia del animal racional. Entendemos, en fin, que resulta lógico dar crédito a quienes nos cuentan ciertas cosas. A la vista de esto se antoja bastante irracional —y desde luego lo es— el planteamiento «racionalista» que entiende que solo posee valor cognoscitivo lo que es resultado de una argumentación racional, por mucho que esta tesis haya sido defendida por algunos filósofos muy inteligentes. Tomada en serio, esa afirmación es incompatible con la vida normal y el sentido común. Nada más irracional que el racionalismo, porque se deja fuera no solo la experiencia, que es un sector muy importante del saber humano, sino la fuente principal por la que los seres racionales alcanzamos a saber, que es la fe.

2) Hasta ahora me he referido a la fe tomada en sentido, digamos, natural. Pero también

la fe religiosa es fe, y, por tanto, fuente de conocimiento para quien la posee. El asentimiento a la fe religiosa nunca es la conclusión de un argumento racional, pero sí que es un indicio muy razonable para comenzar a pensar, a buscar razones. De hecho si uno se asoma a la historia del pensamiento occidental, observará que la fe cristiana ha supuesto un estímulo decisivo para el discurso filosófico. Precisamente quien piensa más a fondo es el que llega por lo menos a atisbar que la razón no puede decirlo todo, ni siquiera lo fundamental. Y quienes dan el paso a la fe cristiana se ven motivados a volver, a dar pasos hacia atrás para entender por qué creen, pues lo que de ningún modo se puede entender tampoco es posible creerlo. San Anselmo de Canterbury hizo célebre el dicho «la fe busca a la inteligencia»[4] y, a la inversa, también el intelecto —si no se le ponen peajes, si no se le atan las manos— busca creer[5].

Los filósofos que desprecian la fe no lo hacen por ser filósofos, sino precisamente a costa de la Filosofía. La vanidad de presentarse como librepensador ha llevado a algunos al postulado —a menudo a la impostura— de que la Filosofía exige pensar «con independencia». Eso está muy bien, pero no puede hacer olvidar la dependencia fundamental que tienen de la verdad, tanto la razón como la fe, a título de caminos hacia ella, y en tanto que tales, llamados precisamente a converger en su búsqueda. Además, como dijo Hesíodo, «ser sabio con la cabeza de algún otro es menos importante, ciertamente, que saber por sí mismo; con todo, tiene infinitamente más peso que la arrogancia estéril de quien no logra la independencia del que sabe y, a la vez, desprecia la dependencia del que cree».

RESUMEN

— La palabra «Filosofía» significa amor a la sabiduría. Dice Aristóteles que el deseo de saber está en la naturaleza de todo ser humano. Nunca logramos saberlo todo, pero a eso aspiramos por un impulso espontáneo de nuestro ser racional. La Filosofía es la forma propiamente humana de aspirar al saber absoluto, es decir, la conciencia de que, dentro de la limitación propia de una criatura, es posible captar destellos del Logos increado (Dios).

— El amplio espectro de temas por los que se interesa la indagación filosófica hace difícil definir la Filosofía. Tal vez no sea posible hallar una definición propiamente dicha. Pero vale, al menos como descripción de lo que pretende la Filosofía, la fórmula «ciencia de todas las cosas por sus últimas causas, obtenida mediante la luz de la razón natural». En esta descripción destaca, junto a la amplitud de su horizonte, una pretensión de radicalidad que no solo aleja a la Filosofía del discurso trivial, sino que también la distingue de las demás ciencias humanas.

[1] *Nihil est in intellectu quod non prius fuerit in sensu.*

[2] *Primum vivere, deinde philosophari.*

[3] El propio Filósofo de Estagira se reconocía amigo de Platón —su maestro—, pero más de la verdad: *amicus Plato, sed magis amica veritas.*

[4] *Fides quaerens intellectum* (Anselmo de Canterbury, *Proslogion*, c. 1).

[5] *Intellectus quaerens fidem.*

2. EL GRAN MAPA DEL SABER FILOSÓFICO

LOS TERRITORIOS DE LA ESPECULACIÓN Y DE LA VIRTUD

La clasificación más general de los saberes filosóficos procede de la división más primitiva de los posibles usos de la razón. Esta puede emplearse básicamente para dos cosas: conocer la realidad y organizar la acción humana. Esta división determina dos sectores cardinales de indagación: la filosofía teórica y la filosofía práctica. La primera tan solo pretende lograr conocimiento, reflejar la realidad tal como es, o sea, mostrarla y aclararla conceptualmente. De ahí que a la filosofía teórica también se la denomine «especulativa», pues procura ser para la realidad como un espejo —*speculum*— que la refleja fielmente, dejándola ser, reconociéndola como es. La filosofía práctica, empero, no se contenta solo conociendo. Aunque busca conocer, no lo busca como un fin en sí mismo, sino como medio para orientar y dirigir inteligentemente la acción humana.

El gran descubrimiento de los griegos del período clásico —fueron ellos quienes «inventaron» la Filosofía— es el valor que en sí misma posee la teoría. Con independencia de los eventuales rendimientos extra-teóricos que una teoría bien hecha pueda tener —sin duda muchas teorías los tienen— conocer la verdad de las cosas, su verdadera realidad, es una acción que tiene valor por sí misma y que por mor de ella misma ha de realizarse. Se trata de una actividad que tiene su fin en sí misma, o bien que consiste ella misma en un fin (*praxis téleia*). El lenguaje corriente suele contraponer la teoría a la praxis, pero para Aristóteles, por ejemplo, no hay diferencia entre ambas cosas —como sí la hay, en cambio, entre ambas y la técnica—. La acción humana por antonomasia es conocer, contemplar. Para un ser racional, en el fondo, conocer es la forma más intensa de vivir.

De acuerdo con el esquema aristotélico, la filosofía teórica o especulativa comprende tres sectores fundamentales: la Lógica, la Filosofía de la Naturaleza y la Metafísica. Por su lado, la filosofía práctica se divide en tres tratados: Ética, Economía y Política. La Ética se refiere al gobierno de la propia vida, la Economía al gobierno de la casa y la Política al gobierno de la ciudad. Se trata de los ámbitos (*ethoi*) en los que se desenvuelve la vida de los seres humanos: la relación con uno mismo, con la familia y con los convecinos. La regulación (*nomos*) de la conducta en esos tres entornos de actuación obviamente es distinta en cada uno —no son los mismos deberes los que tiene una persona como padre o hijo, como jefe o subordinado o como dirigente o súbdito político— pero hay una conexión básica entre los tres, de manera que, dicho negativamente, quien no es capaz de gobernar éticamente su propia vida, difícilmente podrá llevar adelante el gobierno doméstico —uno de cuyos aspectos básicos, y es a lo que originariamente se refiere la palabra «economía», es el arte del ahorro familiar[1]—

y más difícilmente aún podrá ejercer las magistraturas civiles cuando le toque hacerlo. La casa (*oikos*, en griego) y la ciudad (*polis*) son prolongaciones o extensiones de la persona. Los griegos del período clásico estaban convencidos de esa conexión orgánica: aunque las funciones o papeles cambien en cada *ethos*, son las mismas virtudes las que nos ayudarán a desenvolvernos correctamente en cada uno. Toda virtud, piensa Aristóteles, posee una vertiente ética, otra económica y otra política. Son capítulos distintos de la vida humana, pero están esencialmente vinculados unos con otros, de tal modo que se puede decir que son secuencias del mismo discurso.

EL TERRITORIO DEL ESPEJO

En lo que sigue haré una aproximación muy panorámica a los tres grandes sectores de la filosofía teórica según la clasificación aristotélica: la Lógica, la Filosofía de la Naturaleza y la Metafísica, para luego entrar con más detenimiento en este último[2]. Al final del libro dedicaré algunos capítulos a hacer una aproximación masiva a los temas principales de la Ética filosófica.

La Lógica. Dentro de la Filosofía teórica el capítulo inicial es el que ha de dedicarse a la Lógica, que constituye la herramienta no solo del discurso filosófico sino de la ciencia en general. Toda ciencia es un *logos* sobre algo: la vida (bio-logía), el hombre (antropología), la sociedad (socio-logía), Dios (teo-logía)... Es, en definitiva, un discurso racional sobre el tema del que se ocupa. En cierto modo la Lógica no se ocupa temáticamente de un objeto concreto, sino del instrumental conceptual necesario para abordar científicamente un objeto. Es, por tanto, el instrumento —en griego, *órganon*— del que ha de valerse la ciencia para lograr un empleo de la razón particularmente exigente, esto es, el que hace falta para producir argumentaciones demostrativas. Para eso es necesario que el discurso se atenga a unos protocolos muy precisos, pues en absoluto la ciencia puede discurrir de manera arbitraria. Producir demostraciones —lograr evidencia racional sobre algo que antes no la tenía— es el resultado natural de la ciencia, pero eso no quiere decir que salga espontáneamente. Eso que llamamos demostración científica exige discurrir con gran cautela, ateniéndose rigurosamente a una reglamentación minuciosa. Establecer tales reglas es precisamente el trabajo de la lógica como «arte» (*ars logica*, lo llamaban los latinos). Se trata, en definitiva, de una técnica de trabajar los conceptos y ciertas propiedades suyas, así como las combinaciones conceptuales que hacemos al juzgar —los enunciados— y las combinaciones de juicios en las que el razonamiento consiste, de manera que con todos esos productos mentales podamos elaborar una argumentación demostrativa.

Mas resulta útil comenzar distinguiendo el discurso científico de otras formas de racionalidad humana, en concreto de aquellas en las que se ocupa la Poética y la Retórica.

La razón puede discurrir de formas variadas. Una de ellas es el discurso narrativo. Para Aristóteles, la narración también tiene su particular estructura lógica, bien visible en el

drama. De ella se ocupa la Poética. Es una cierta racionalidad del mundo basada en contar una historia que por analogía puede ayudar a descubrir algún aspecto de la realidad que, sin embargo, se sustrae al análisis científico. Merced al fenómeno que Aristóteles llama *catarsis*, el arte purifica nuestra mirada permitiéndonos ver más alto y más allá de lo inmediato. La *catarsis* igualmente facilita acceder a la propia intimidad, adentrarnos en nosotros mismos en una forma en la que se nos hacen visibles dimensiones de ella que, por muy nuestras que sean, nos son también muy recónditas, y desde luego se celan a otros modos de racionalidad. En el discurso narrativo se inscribe la mitología, que trata de explicar con historias inventadas aspectos de la realidad que han inquietado siempre al ser humano. En las culturas arcaicas, por ejemplo, destacan narraciones sobre el origen del cosmos (cosmogonías) o de la divinidad (teogonías). Toda cultura humana tiene sus elementos mitológicos, sus tótems y sus tabúes, sus lugares comunes y sus miedos, a los que el hombre no puede acercarse con una mirada «analítica», sino de otra forma, no menos humana, que es la reverencia.

Otro capítulo de las «artes de la palabra» —disciplinas básicas en el *currículum* académico medieval— es la Retórica, que se ocupa de la presentación persuasiva de los argumentos, de que estos tengan una estructura y una apariencia convincente. En el llamado debate de la escuela de Atenas, entre Sócrates y los sofistas, el gran maestro de la cultura occidental plantea de forma prototípica la diferencia entre la retórica y la sofística, que es la degeneración o corrupción de aquella. En efecto, la retórica es el noble arte de adornar el argumento, mientras que la sofística pretende suplantar el argumento por mero adorno. Al buen retórico le interesa convencer desde su propia convicción, contagiarla a otros. Pero el sofista pretende convencer a otros de lo que a él mismo no le convence; en definitiva, le interesa engañar y generalmente le mueven razones crematísticas. Ese interés no es algo completamente ajeno al interés por la verdad, pues para engañar eficazmente hace falta que a uno no le engañen. Pero la malicia propia del engaño estriba en hacer pasar por verdadero —verosímil— lo que no lo es. Esto es lo propio del sofisma: un argumento que de verdad solo tiene la apariencia.

Finalmente, la Dialéctica —que es el nombre que antiguamente se daba a lo que hoy llamamos Lógica— se preocupa de las pruebas a las que podemos someter nuestros argumentos para comprobar su validez. Trata del discurso científico, de los argumentos que pueden contrastarse en una discusión que pretende lograr evidencia demostrativa. Para producir demostraciones hay que emplear la razón evitando la improvisación y la precipitación, sabiendo dar todos los pasos que hay que dar antes de concluir. La lógica tiene un capítulo particular en la teoría del silogismo demostrativo, en el que es decisivo precisamente el momento de la inferencia, es decir, el paso lógico de las premisas a la conclusión del argumento.

La Lógica es el arte del empleo de la razón en el discurso científico. Es el pró-logo del *logos* en el que la ciencia consiste. Ciertamente, la ciencia no es la única forma de racionalidad humana, y es muy discutible que sea la más importante (el discurso poético-narrativo puede decir una palabra más profunda e integral sobre las cosas de las que habla). La ciencia ha de atenerse a unas restricciones que limitan mucho el alcance y

profundidad del verbo humano. Toda ciencia es, en fin, una abreviatura de la realidad. Pero es también un producto racional muy específico, y dispone a la razón humana para hacerse cargo del mundo en una manera que es muy apropiada al lugar que en él ocupa el ser humano: analizar minuciosamente la realidad, retenerle la atención, y así poder llegar a disponer de ella «humanizándola». En efecto, lo propio del ser humano no es adaptarse a su entorno, como el resto de los animales, sino más bien adaptarlo a sus propias necesidades o conveniencias, hacerlo suyo, convertirlo en un hábitat digno de su principal habitante, que es él mismo.

La Filosofía de la Naturaleza se ocupa de los seres corpóreos. Bajo la lente filosófica, la naturaleza material presenta una índole particular, la correspondiente a su carácter vacilante. En efecto, los seres corpóreos son esencialmente mudables, sujetos a devenir. Todos los entes naturales están afectados, por así decirlo, de una inestabilidad constitutiva que les hace poder ser más —o también menos— que lo que son. Pueden variar su modo de ser en dos formas básicamente: pasar a ser otra cosa (cambio sustancial) o pasar a ser de otra manera (cambio accidental). Pueden adquirir un nuevo modo de ser, o perder el que tenían. Pero en todo caso sobre la base de algo que en ellos no cambia, y que hace posible en ellos todo cambio, a saber, que son. Dicho con otros términos, en todo cambio hay algo que no cambia, y es justamente el «ser» de lo que cambia: el ente móvil permanece siendo en y a través del cambio. Aunque todo ser corpóreo es cambiante, «ser» no es lo mismo que «cambiar». El cambio es un modo de ser que no se sujeta a sí mismo en el ser sino que necesita ser sujetado —en este caso, ejercido— por algo distinto de él.

La definición que del cambio propone Aristóteles es: «acto del ente en potencia en cuanto que está en potencia». El cambio consiste en la actividad de algo a lo que algo le falta, justamente en la medida en que le falta. Es menester ser para poder cambiar, pero igualmente es necesario no ser todavía lo que mediante el cambio se logra ser. Esto no es contradictorio, pues no pretende integrar el ser y el no ser en términos absolutos —nada hay menos compatible que ser y no ser, sin más— sino el relativo e inestable ser de lo que cambia con el igualmente relativo no-ser-todavía lo que con el cambio se alcanza ser. A estas dos situaciones en las que se halla el ente móvil —ser ya algo, y poder llegar a ser lo que aún no se es— en la tradición aristotélica se las denomina, respectivamente, acto y potencia. Todo cambio implica la actualización de una potencia, el ser ya (*iam est*) de lo que antes aún no se era (*nondum est*).

El cambio más radical que se detecta en la naturaleza corpórea es el cambio sustancial (*metabolé*), y consiste en pasar de ser algo a ser otra cosa distinta. En un nivel más periférico se dan en la naturaleza cambios —los más abundantes— en los que, sin dejar de ser lo que sustantivamente es cada cosa, cambia en ella algún aspecto o determinación adjetiva, aunque continúe siendo sustancialmente lo mismo. Es el cambio accidental (*kínesis*); por ejemplo, el cambio de lugar, de tamaño, sabor, color, el crecimiento vegetativo en el caso de los seres vivos, etc. Cambios accidentales los hay de muchas especies, pero siempre en la forma de pasar a tener ya (en acto) alguna formalidad que

antes solamente se tenía en potencia. Esta es la característica principal que tienen los seres naturales.

Por su parte, el cambio sustancial tiene dos tipos cardinales: la generación y la corrupción o, lo que es lo mismo, el comenzar a ser algo y el dejar de serlo. En rigor, ambos son simultáneos e inseparables: cualquier modo de generarse algo es a partir de otra cosa que se corrompe, y viceversa. Un ejemplo de generación es la de un ser vivo, y un caso de corrupción es su muerte.

Lo que en el cambio accidental no cambia es el modo sustantivo de ser de aquello que cambia, lo que en la terminología aristotélica se llama «forma sustancial»: el ser mesa, por ejemplo, de la mesa a la que pinto de otro color, que es el modo adjetivo o forma accidental, que sí cambia. Y lo que en el cambio sustancial no cambia es lo que Aristóteles llama «materia prima» (*proté hylé*), que es el principio radical de todo cambio y que, según él, es común a todos los seres corpóreos. La materia prima es lo que en último término da lugar a la corporeidad de los cuerpos, lo que hace que sean cuerpos materiales. De acuerdo con Aristóteles, eso es un principio metafísico —no físico, ni químico— que es común a todos ellos, mientras que lo que a cada uno le hace ser tal cuerpo o tal otro, o de tal modo o tal otro, son las determinaciones —formas— sustanciales o accidentales que en la materia se reciben. La materia prima y la forma sustancial se componen o sintetizan constituyendo lo que Aristóteles denomina «sustancia primera», que a su vez es principio potencial pasivo, o materia «segunda» —pues presupone la materia prima— respecto de las determinaciones accidentales. La materia prima mantiene, respecto a la forma sustancial, una relación análoga a la que entre sí mantienen la materia segunda y las formas accidentales, es decir, una relación de potencia a acto, respectivamente. Y por supuesto son principios realmente distintos, o co-principios, pues de manera diversa cooperan mutuamente en la constitución del ser corpóreo: la materia prima da lugar a la corporeidad de la mesa, mientras que la forma sustancial da lugar a su ser-mesa. (A su vez, la sustancia primera que es «esta mesa» es sujeto en el que inhiere —se sujetan— los accidentes de ella, por ejemplo su color, lugar, situación, etc.). Ambas índoles —materia prima y forma sustancial—, aunque inseparables en la mesa a la que de modo diverso dan lugar, son patentemente distintas. No es lo mismo, en efecto, ser cuerpo que ser mesa, pues de lo contrario todo cuerpo sería mesa.

Por otra parte, los seres corpóreos pueden ser sujetos activos o pasivos del cambio, dependiendo de si lo producen o lo padecen, si lo causan o simplemente lo acusan. En rigor, todo ente finito es activo y pasivo a la vez aunque, lógicamente, ambas cosas en sentido diverso. Activo, al menos en tanto que ejerce la actividad de ser (*actus essendi*), y pasivo en la medida en que ese ser es gradual, y por tanto susceptible de ser más, o también menos. El estudio filosófico de los entes corpóreos detecta esa gradualidad o mutabilidad de forma diferenciada: los hay que son más pasivos que activos —los cuerpos inertes— y hay otros que son más activos que pasivos —los corpóreos vivientes—, si bien ni la actividad ni la pasividad quedan excluidas completamente en ninguno de los dos casos. De ahí que la Filosofía de la Naturaleza se articule en estos dos tratados,

respectivamente: la Cosmología filosófica y la Psicología filosófica.

Los cuerpos inertes, objeto de la Cosmología, son los que únicamente se mueven en tanto que son movidos por otro. Los seres vivos, en cambio, poseen motor propio, y por eso tienen la capacidad de actuar por sí y sobre sí mismos. Esto último es lo que en el lenguaje aristotélico se llama «inmanencia». Un ser vivo es capaz de actuar en forma tal que su comportamiento influye o refluye sobre el propio sujeto que lo realiza; ese comportamiento surte efectos que permanecen dentro (*manent in*) de él mismo. Ejemplo de actividad inmanente es el crecimiento: una planta no crece porque el hortelano la estire, sino porque en su interior hay una dinámica peculiar que hace posible el metabolismo de la planta, es decir, que esta asimile los nutrientes del terreno, el agua, el abono, convirtiéndolos mediante la fotosíntesis en savia, fibra, etc. Este tipo de seres naturales que, además de ser sujetos pasivos de cambio también lo son, al menos en parte, activos —son en cierto modo automóviles— constituyen el objeto de la Psicología filosófica.

El nombre de Psicología procede de la voz griega *psyché* —en latín, *anima*— que se refiere al principio motor del peculiar automovimiento de un ser vivo, capaz de una actividad que revierte sobre él mismo, y que a su vez es tan gradual como el propio ser de cada viviente, pues para un ser vivo su ser es vivir[3]. Por tanto, cabe establecer una escala o jerarquía entre los seres vivos, coincidente con los grados de intensidad en la operación inmanente, que en último término determinan los grados de ser entre los vivientes. Hay tres tipos cardinales de lo viviente, que coinciden con los grados de inmanencia y de ser:

1. Vida vegetativa (plantas)
2. Vida sensitiva (animales irracionales)
3. Vida racional (hombre)

En orden ascendente, el nivel más básico es el vegetativo, que se caracteriza por tres funciones vitales a las que da lugar la vida vegetal: nutrición, crecimiento y reproducción. Por encima del nivel vegetativo se encuentra el nivel sensitivo, propio de los animales irracionales, que se caracteriza porque da lugar a dos funciones vitales específicas: el conocimiento sensible y el apetito sensible. La vida animal —y su correspondiente principio motor o alma— incorpora las funciones vegetativas pero añadiendo esas otras dos, que son las específicamente suyas. En la naturaleza corpórea, el nivel de la vida superior lo encontramos en los animales racionales, cuya alma es capaz de una actividad inmanente de máximo rango (espiritual). Además de incorporar las funciones propias de los niveles inferiores —vegetativo y sensitivo— a estas se añade la capacidad de entender y de querer. El psiquismo superior de los seres racionales es el modo de vida más eminente, por cuanto habilita para las operaciones propias de la inteligencia y la voluntad. Inteligencia es conocimiento, pero es un modo de conocimiento superior al meramente sensitivo. Voluntad, a su vez, es apetito, pero cualitativamente distinto —y superior— al apetito sensible. (Habrá ocasión de ver esto con detalle más adelante, cuando tratemos del psiquismo superior humano en el apartado

que dedicaremos a la Antropología).

La Metafísica. La Filosofía teórica tiene su centro neurálgico en el capítulo dedicado a la Metafísica, que una fórmula de muy venerable tradición define como el estudio del ente en cuanto ente (*ens qua ens*), sus principios y sus causas[4]. El tema de la Metafísica es el ente, el ser en general, todo lo que es. Y la formalidad propia de ese estudio —digamos, el aspecto que de su tema selecciona la Metafísica de entre todos los disponibles para abordar su objeto— es precisamente la entidad. La Metafísica se ocupa, por tanto, de la entidad del ente, del ser de los seres. Con esta breve descripción ya se colige que la Metafísica es un discurso muy ambicioso desde el punto de vista teórico. De hecho, en Metafísica se plantean las cuestiones de mayor calado intelectual que el ser humano puede hacerse. Por eso constituye la parte de la Filosofía que con más derecho puede reclamar para sí la índole de sabiduría. A lo que la tradición filosófica llama «Metafísica», Aristóteles lo denominaba «Filosofía primera» —*proté philosophia*—, más en sentido axiológico que cronológico, no porque haya que empezar desde ella el discurso filosófico sino por su rango y valor superior[5].

La Metafísica se plantea dos cuestiones básicas acerca de su objeto: en qué consiste ser y por qué hay ser. Ambas dan lugar a la división más clásica de los saberes metafísicos: la Ontología (o teoría general del ente) y la Teología filosófica. A la primera corresponde aclarar la noción de ente en sus aspectos constitutivos y consecutivos, es decir, indagar en los principios que dan lugar a la constitución de las cosas y estudiar las propiedades que reviste el ente en virtud de su constitución. También le compete a la Ontología establecer los modos cardinales de la entidad, la tabla de los tipos o categorías más generales de lo ente. Por su lado, la Teología filosófica se cuestiona la causa última del ser de los entes. En efecto, toda ciencia pretende ser, como vimos en su momento, un discurso causal-explicativo: ha de preguntarse no solo por su tema u objeto, sino también por la causa de él. Por tanto, a la ciencia del ente en cuanto ente le corresponde igualmente tematizar su causa. Ahora bien, la causa del ente en cuanto ente solo puede ser un ente a su vez no causado, y esa es una descripción del concepto de Dios, el ser absoluto. Heidegger expresa esto diciendo que la Metafísica es «onto-teo-logía»: un discurso (*logos*) que indisociablemente versa sobre el ente (*on*) y sobre su causa última, el ente absoluto o Dios (*Theós*).

Tiene igualmente amplia tradición incluir en la Metafísica, además de estos dos capítulos centrales, un capítulo especial dedicado a un modo muy peculiar de ser que es el conocer. La Gnoseología o Teoría metafísica del conocimiento se cuestiona tanto el ser del conocimiento como el conocimiento del ser.

* * *

Este es el espectro de temas y problemas que se plantea la indagación filosófica, al menos en su arranque entre los griegos del período socrático, sobre todo Platón y Aristóteles, y de acuerdo con la clasificación más general que este último propone entre Filosofía primera (metafísica) y filosofías segundas (*deuteraí philosophiai*).

Posteriormente han surgido otros temas y problemas que han sido objeto de atención filosófica, y sin duda en el futuro surgirán otros más. Mientras haya animales racionales no es descartable que se susciten nuevos intereses intelectuales por realidades nuevas. Y mientras no se cercene la tendencia humana a verlas en línea de principio, o indagarlas en su mayor radicalidad, habrá espacio para la Filosofía.

RESUMEN

— Hay dos grandes sectores de indagación filosófica, que responden a los usos más básicos de la razón: el que está comprometido con el valor de la verdad (uso teórico), y el que ante todo busca la buena acción (uso práctico).

Según la clasificación aristotélica, la Filosofía teórica o especulativa se distribuye a su vez en tres grandes capítulos:

- la Lógica, que establece la preceptiva del razonamiento e investiga las características propias del discurso científico-demostrativo;
- la Filosofía de la Naturaleza, que comprende la Cosmología y la Psicología; y
- la Metafísica, que se ocupa del ser de las cosas y de sus causas y principios.

— Siguiendo igualmente el esquema aristotélico, la Filosofía práctica se divide en tres capítulos: la Ética, la Economía y la Política, que se ocupan, respectivamente, de la buena relación del hombre consigo mismo, con sus familiares y con sus convecinos, constituyendo estos tres ámbitos —en griego, *ethoi*— secuencias de un mismo discurso, pues el ser humano que los «habita» en último término es el mismo.

[1] Mientras que los bienes son limitados, las necesidades humanas, sobre todo las que nos inventamos, no tienen límite. Los recursos de que disponemos para darles satisfacción menguan en la misma proporción en que las necesidades crecen. Para evitar el colapso hay que ahorrar. En la familia hay que repartir, hay que distribuir los beneficios y las cargas. La economía es el arte del gobierno doméstico, el que necesita cultivar el *paterfamilias*.

[2] Otros autores distribuyen los ámbitos del saber filosófico de otra manera. Más recientemente han surgido intereses que han dado lugar a sectores nuevos del discurso filosófico: la historia, el Derecho, el lenguaje, la técnica, el arte, la religión, las instituciones, etc. Sobre estas cuestiones en la época contemporánea han ido apareciendo discursos filosóficos (a veces con pretensiones más literarias que filosóficas).

[3] *Vivere viventibus est esse*, reza un viejo dicho escolástico.

[4] «Ente» es el nombre más o menos técnico que usan los filósofos para designar lo que es, las cosas.

[5] La voz *Metafísica* puede, a su vez, emplearse en sentido adjetivo o sustantivo. En sentido adjetivo, *lo metafísico* es lo relativo a las realidades que están «más allá de lo físico» y observable. En sentido sustantivo, *Metafísica* es la parte principal de la filosofía teórica, que se ocupa de aclarar el ser de lo real, y todos aquellos aspectos no directamente sensibles y materiales de la realidad, también de la realidad material. El ser o existencia de las cosas sensibles y materiales, en efecto, no es sensible ni material. Por ejemplo, una mesa es visible, pero su

«existencia» no.

II
LA CUESTIÓN FILOSÓFICA DE DIOS

3. DIOS EN LA FILOSOFÍA

EL PROBLEMA DEL SER ABSOLUTO

La ocupación fundamental de la Metafísica es cuestionarse lo que cualquier otro discurso racional da por supuesto: el ser de las cosas, su entidad. La Ontología, al inspeccionar la constitución del ente, descubre en él una estructura primigenia, visible ya en la propia estructura del participio verbal latino que lo expresa: *ens, entis*. Como todo participio de presente, se refiere tanto al sujeto que ejerce la acción —en este caso de «ser» (*esse*)— como a la acción misma ejercida por ese sujeto. Tomado como sujeto, ente significa «algo» que es, mientras que en su acepción verbal o partitiva se refiere al «ser» o existir de ese algo. Tomás de Aquino descubre que esa estructura gramatical es imagen de una estructura real que se da en todo ente finito, realmente compuesto de esencia (modo de ser) y existencia (acto de ser).

Ahora bien, todo compuesto necesita de un «com-ponente», entendiendo por ello no solo los ingredientes que se sintetizan, sino también algo o alguien que los pongan juntos, que los componga. En definitiva, todo compuesto tiene causa[1]. Tener ser no es lo mismo que ser por esencia, luego todo lo que tiene ser lo tiene recibido de otro que no meramente lo tiene sino que lo es. Todo lo que tiene ser pero no es su ser, lo tiene recibido, causado y limitado por la esencia o modo de ser según el cual lo recibe[2]. Tal es la condición del ente finito: deberse a un Ente infinito, es decir, que no tiene limitadamente el ser sino que lo es *per essentiam*. En consecuencia, la composición de esencia y acto de ser es real —por tanto, también es real la distinción entre los componentes— en el ente finito, mientras que es irreal, tan solo «de razón» o meramente lógica en el ente infinito[3].

La noción de un ser que no se debe a ningún otro, siendo así que todos los demás que no son él se deben a él, es justamente la descripción filosófica del concepto de Dios como Ser Absoluto. Es el significado de la palabra Dios en griego: *Theós*, que procede del verbo *tízemi*, poner. Literalmente, «Dios» se traduce como el que pone (en el ser) a todo lo que no es Él. El ser absoluto está ab-suelto, des-ligado de toda relación de dependencia, mientras que todo lo que no es ese ser absoluto es relativo, depende del ser que a su vez no depende de ninguno.

Pues bien, el asunto central que la Filosofía ha afrontado desde sus orígenes es la existencia y la consistencia de ese Ser absoluto. Y no lo es solo para Tomás de Aquino o Agustín de Hipona: ya en Platón y Aristóteles es la cuestión neurálgica. Con independencia de que hayan dado respuestas variadas a la cuestión de Dios —unas teístas, otras ateístas o agnósticas— ningún filósofo de relieve ha considerado que se la pueda marginar, pues es la más fundamental que el hombre puede hacerse: Descartes,

Kant, Hume, Hegel, Marx... Heidegger la formula así: «¿Por qué el ser y no más bien la nada?».

Pese a la apariencia contraria, no hay nada menos trivial que el ser de las cosas. Que las cosas son, o que hay cosas, es, visto de la manera más fundamental, algo problemático. En efecto, si las cosas de las que tenemos experiencia —incluidos nosotros mismos en esa experiencia— tienen ser es porque eso les «acontece»; les sucede pero en forma contingente, es decir, podría no ocurrirles. A la inversa, nada hay de contradictorio en que no hubieran ocurrido. Acontecer es ser pero no necesariamente; es ser en la forma de poder no ser. Del ser contingente no se puede excluir *a priori* ninguna de estas dos cosas: a) podría no haber llegado a ser; b) puede dejar de ser. Ningún modo finito de ser —ninguna esencia limitada de las que entran en el horizonte de nuestra experiencia— posee una radical necesidad de ser. Acontecer, por tanto, implica haber llegado a ser. Pero eso no puede entenderse sino a partir de la nada. Mas la nada es incapaz de nada[4]. La nada no puede hacer nada —para poder hacer algo es menester ser— y con ella tampoco se puede hacer nada[5]. Luego si todo es contingente, como a primera vista parece, hubo un momento en que no había nada. De ahí que tenga sentido la pregunta de Heidegger: si todo ha comenzado a ser, lo lógico es que nada hubiera llegado a ser; esto es, que la nada, en virtud de su propia inercia de nulidad, nunca hubiera dado de sí nada. Hegel dice que si hay algo, hay Dios.

Para Tomás de Aquino, la creación de los entes por Dios es una verdad de orden natural que procede de la advertencia de la composición estructural del ente. Con independencia de que esta verdad también sea propuesta como objeto de fe, la creación se explica, metafísicamente, como la participación trascendental del *actus essendi*, el acto de ser que solo Dios puede conferir a la criatura, pues no lo tiene, a su vez, recibido de otro, sino que lo es por esencia. Consiste, por tanto, en un acto soberanísimo y especialísimo de eficacia causal, toda vez que es el único caso en que la actividad de la causa no presupone nada en el efecto, ni siquiera el propio ser de este.

La intelección metafísica de la criatura en tanto que criatura es la de un paradójico combinado de perfección e imperfección. De perfección, por ser, y de imperfección, por no ser el Ser[6]. Si se puede hablar así, ser es lo más importante que puede ocurrirle a algo. En un contexto y con un tono peculiar —está dialogando con Dios, en actitud contemplativa— San Agustín lo expone en las *Confesiones* con estas palabras: «Observando las cosas de este mundo, advertí que ni son absolutamente ni en absoluto no son: son por Ti, y no son porque lo que Tú eres, ellas no lo son»[7]. Son porque participan de Dios, viene a decir el Obispo de Hipona, y no son justamente por lo que les falta en relación al Ser Máximo. Mas como todo compuesto no esencial —y en la esencia de lo perfecto no se contiene ápice alguno de imperfección— reclama, para su composición, una causa externa, es necesario que haya un Ser distinto —enteramente simple— capaz de otorgar el ser-finito.

La Teología filosófica tiene dos tareas fundamentales en relación al concepto del Ser absoluto:

- 1) verificar si con ese concepto se corresponde alguna realidad extramental; es decir, si Dios es algo más que un concepto nuestro (que indudablemente lo es, incluso en la mente del ateo; al negar que la idea de Dios sea algo más que una idea —es decir, que tenga un correlato real extramental—, el ateo sabe a qué se lo está negando). Por tanto, la teología filosófica tiene un primer menester: aclarar si además de estar ese concepto en toda mente humana, hay algo fuera de ella que se corresponda con él; y
- 2) en caso de que efectivamente exista un Ser absoluto, el segundo menester de la Teología filosófica es aclarar en lo posible en qué consiste, cuál es su esencia.

La primera cuestión determina el espacio de lo que llamaremos Teología existencial, por cuanto trata de dar respuesta a la pregunta de «si existe Dios» (*an Deus sit*), mientras que la segunda marca el terreno de la Teología esencial, la que trata de responder a la pregunta «qué es Dios» (*quid sit Deus*).

Obviamente hay otro tipo de teología, no filosófica, que se basa en lo que Dios ha dicho de sí mismo (la revelación). A la teología filosófica solo le atañe lo que la razón humana natural, con sus propios medios, puede decir acerca de Dios. Para quienes entienden que Dios ha hablado al hombre, en comparación con la Palabra que Dios le ha dirigido, lo que el hombre puede decir sobre Dios con sus propios medios es muy modesto, puro balbuceo. Pero si está bien pensado no es poco. Además, cuando Dios habla al hombre lo hace para que lo entienda —de lo contrario Dios haría algo absurdo—, y el hombre entiende con su razón. La Teología de la fe, que igualmente es una ciencia humana, intenta aclarar racionalmente hasta donde pueda —y si funciona bien puede bastante— el contenido de la Revelación, el *depositum fidei*. La Teología filosófica también intenta ser un *logos*, un discurso racional sobre Dios, pero no basándose en otra cosa que lo que pueda dar de sí la razón natural, nunca ignorante de la experiencia.

Dentro de esa evidente limitación, la inteligencia humana puede decir algo, y no poco significativo. Desde luego, para un ser racional el *logos* humano sobre Dios presta un servicio muy importante, y más todavía si entra en «diálogo» con el *Logos* divino. Este es el propósito de Tomás de Aquino, pero mucho antes lo fue de un pagano precristiano, Aristóteles. Quizá no alcanzó tanto en su discurso sobre Dios como Tomás, que tenía más datos, pero pese a esto llegó bastante lejos. Sobre todo me referiré a lo que dijo Aristóteles, reelaborado y reformulado por Tomás de Aquino.

CÓMO ES EL CONOCIMIENTO FILOSÓFICO DE DIOS

En la *Summa Theologiae* Tomás de Aquino explica que nuestro conocimiento racional de Dios tiene tres características: es imperfecto, analógico y en buena parte «negativo».

En primer lugar, es imperfecto. Para un ser que no es perfecto, como el hombre, y que por tanto no puede tener una inteligencia perfecta, sería contradictorio tener un conocimiento perfecto de nada, pero menos aún de un ser perfecto. Creo que solo en este

sentido puede apreciarse correcta y cabalmente lo que dice San Agustín: *Si comprehendis, non est Deus*[8]. Es imposible un conocimiento perfecto de un ser perfecto por parte de un cognoscente imperfecto. Ahora bien, que no podamos conocer exhaustivamente a Dios no significa que no podamos obtener algunas noticias sobre él completamente seguras, y además por vía estrictamente científica, o sea, demostrativa. Las demostraciones producen evidencia racional mediata —mediante las premisas se llega a la conclusión— pero evidencia al fin y al cabo. Si está bien hecha, el rendimiento propio de la demostración es producir evidencia sobre lo que antes no la tenía, conectándolo con otras evidencias anteriores, y en último término con alguna evidencia inmediata. Por ejemplo, a la luz de las premisas 1) Todo hombre es mortal, y 2) Sócrates es hombre, se hace evidente que Sócrates es mortal. Si las dos premisas son verdaderas, verdadera es también la conclusión que de ellas se extrae legítimamente. Pues bien, con una evidencia análoga se puede entender, por ejemplo, que Dios existe, o que posee ciertos atributos.

Hay quienes ven excesivamente pretenciosa la razón que quiere «dar razón» última de algo. Pero si se trata de «demostrar» a Dios, no pocos acusan ahí una arrogancia intolerable para una inteligencia tan limitada como la humana[9]. Ahora bien, por muy limitada que sea —y la inteligencia humana sin duda lo es—, si es inteligencia, es capaz de entender y dar razón de algo, aunque sea modesto. Constituiría una arrogancia mayúscula pretender encerrar a Dios en las categorías humanas —muy pequeño habría de ser, en efecto, para caber en ellas— pero eso no quita valor a la tentativa de entender algo. Pretender entender exhaustivamente el ser de Dios sería abusivo, pero una cosa es eso y otra muy distinta saber que es. Quizá no podemos aquilatar conceptualmente la esencia de Dios, pero algo modesto podemos saber, también, sobre qué es.

Constituye una falsa modestia —no es, desde luego, verdadera humildad— hacer que la razón humana capitule de entender lo que con su limitada capacidad puede comprender. Una forma peculiar de falsa modestia es el fideísmo, tentación a la que algunos cristianos han cedido y a la que siguen siendo vulnerables. No es injusta la percepción que tienen los católicos, por ejemplo, de que hay que fiarse más de la palabra de Dios revelada que de las posibilidades de la razón humana, así como que la Iglesia fundada por Jesucristo tiene el encargo de enseñar —digamos la *venia docendi*— con su autoridad lo relativo a Dios, la creación y el destino humano. Mas eso no cancela el esfuerzo racional por entender todo lo posible. Esa actitud, tan natural para un cristiano, de abandonarse en la providencia de Dios y de fiarse de Él, no puede constituirse en excusa para no pensar a fondo.

Concretamente, la Iglesia católica enseña que la razón humana es capaz de llegar ella sola a algunas verdades naturales que han sido objeto de revelación sobrenatural. Aunque en la mayor parte de los casos responde a una ignorancia no dolosa o culpable, y por tanto no sería formalmente herética, sí lo es materialmente la afirmación de que solo con la fe sobrenatural podemos alcanzar a saber algo de Dios. El Concilio Vaticano I ha definido dogmáticamente lo contrario, valga decirlo así: es de fe que no hace falta la fe para conocer con seguridad racional algunas cosas sobre Dios —por ejemplo que existe,

que es un ser personal, que es creador, que el hombre tiene un alma espiritual e inmortal — y algunas otras verdades de tipo moral, concretamente las que están enunciadas en el Decálogo[10]. Estas verdades constituyen la vía de entrada a la fe, mas la razón humana no necesita de ella para llegar a conocerlas. El hecho de que hayan sido, también, objeto de revelación divina no les resta un ápice de inteligibilidad humana[11].

Tomás de Aquino habla de la necesidad moral de que Dios revele algunas verdades que de suyo son accesibles a la razón humana, por su interés de cara a la salvación del hombre. Aduce tres razones de conveniencia (no de estricta necesidad) para una revelación explícita de esas verdades: 1) conviene para que lleguen a todos, no solo a los sabios; 2) para que lleguen fácilmente, no tras un largo discurso; y 3) sin mezcla de error, como a menudo acontece en el razonamiento humano, que discurre por tanteo, ensayo y error. (El discurso recto es el «correcto», es decir, el que es resultado de muchas correcciones). En definitiva, la importancia para la vida cristiana de conocer esas verdades ha hecho conveniente que Dios quisiera adelantar los plazos y revelarlas directamente, por ejemplo al entregar a Moisés las tablas de la Ley con los diez mandamientos. Pero la verdad moral en ellos contenida es directamente accesible a la razón humana que mira bien. Para cualquier ser humano que escuche sinceramente a su conciencia esas verdades morales son cognoscibles sin ningún tipo de ayuda sobrenatural.

Es importante reconocer que el hecho de que no podamos tener un conocimiento perfecto de Dios —solo Él puede tenerlo; aún más, solo puede consistir en Él mismo— no quiere decir que lo desconozcamos por completo. La Teología de la fe cristiana propone que tan solo Dios puede conocerse exhaustivamente a sí mismo, y ese autoconocimiento es el Verbo de Dios, la segunda persona, que es Dios mismo. Ahora bien, que nuestro *logos* no sea el divino no significa que no sea verbo, *logos*, conocimiento; lo que significa es que no es completo ni exhaustivo, no lo dice todo. El hecho de que no podamos conocer absolutamente a Dios no implica que no podamos conocerle en absoluto. Algo podemos saber de Él.

En segundo término, el conocimiento filosófico de Dios es analógico. Esto quiere decir que se basa en comparaciones o analogías que cabe establecer entre Él y las cosas que Él ha hecho. Nuestra razón tan solo puede acceder naturalmente a Dios a título de causa, en virtud de cierta semejanza que cabe establecer entre la causa y el efecto, pues nadie da lo que no tiene. Remontándonos del efecto a la causa proporcionada —aplicando, por tanto, el principio de causalidad— podemos hacernos cierta idea de Dios. Aquí Tomás de Aquino cita a S. Pablo (*Rom 1, 20*), y dice que «lo invisible de Dios las inteligencias finitas lo captan a través de las cosas que Dios ha hecho»[12]. Aplicando el principio de causalidad podemos proceder desde lo hecho al Hacedor, reconocer a Dios como causa invisible de efectos que sí son visibles, pero que sin esa causa no serían, y por tanto tampoco serían visibles. Es la misma lógica con la que discurrimos, al ver un edificio medieval (una catedral gótica, por ejemplo): —Evidentemente ha habido un arquitecto y unos obreros que lo han ejecutado, porque eso no ha caído así del cielo, piedra sobre piedra, por casualidad una encima de otra. No vemos al arquitecto proyector ni a los

obreros ejecutores (llevan siglos difuntos), pero seguro que los hubo.

Por último, que nuestro conocimiento de Dios es negativo quiere decir, según Tomás de Aquino, que «conocemos mejor lo que no es que lo que positivamente es»[13]. En relación a lo que Dios es —no a si es— la mayor parte de los conceptos que usa la Teología filosófica (esencial) son negativos: infinitud, inmaterialidad, inmensidad, simplicidad (ausencia de composición), eternidad (ausencia de tiempo), etc. Lo que podemos saber con seguridad filosófica de Dios es más lo que no es que lo que es. Desde luego, un conocimiento real de algo no puede consistir en una pura negación. No todos los conceptos o ídoles que atribuimos a Dios son negativos. Algo positivo han de tener para constituir una noción, y en este caso un concepto tan complejo como el de Dios, que lógicamente se constituye y se completa por adición, por positiva atribución. Pero el carácter limitado de ese conocimiento, además de su necesario recurso a la analogía, determina que tenga igualmente que recurrir a un discurso indirecto. Partiendo de las perfecciones creadas, la inteligencia tiene que practicar en ellas una disección para purificarlas de la imperfección que de hecho siempre acompaña a las perfecciones creadas (no en tanto que perfecciones, sino precisamente en tanto que creadas), y elevar «a la máxima potencia» ese coeficiente de perfección para que apunten a una Perfección máxima en otro orden de magnitud que no es de este mundo, que dista infinitamente de las perfecciones a nuestro alcance. Solo de este modo podemos predicar de Dios, por ejemplo, el ser, la simplicidad, la inteligencia, la providencia, etc.

RESUMEN

— Desde sus comienzos, la Filosofía se ha preguntado por ese Ser Absoluto que no debe su ser a otro y que es causa de todo cuanto existe. Así, la pregunta sobre Dios ha sido una constante fundamental en todos los autores, de Platón a Marx, de Santo Tomás a Heidegger.

— La Teología filosófica se hace cargo de dos tareas fundamentales en relación al Ser Absoluto. La primera de ellas es verificar si Dios es algo más que un concepto creado por la especulación. Esto es, comprobar su existencia. La segunda, consecuente respecto de la anterior, consistirá en aclarar cómo es Dios... hasta donde sea posible.

— Gracias a Tomás de Aquino, que profundizó en este tema, sabemos que nuestro conocimiento racional de Dios posee tres características. La primera es que siempre será imperfecto, debido a nuestra inherente imperfección. La segunda se sitúa en su carácter analógico. Dios nos supera tanto que la única manera de aproximarnos racionalmente a Él será a través de analogías. Y, por último, dicho conocimiento será negativo, ya que «de Dios conocemos mejor lo que no es que lo que positivamente es».

[1] *Omne compositum causam habet* (Tomás de Aquino, *Summa Theologiae I*, q. 3 a. 7 co.).

[2] Como suena el adagio escolástico, *quicquid recipitur ad modum recipientis recipitur*.

[3] *Solus enim Deus est suum esse; in omnibus autem aliis differt essentia rei et esse eius* (Tomás de Aquino, *Summa Theologiae I*, q. 61, a. 1). Esta intuición tiene mucho que ver con el sentido ostensible de un pasaje del libro del *Éxodo* que Santo Tomás meditó en profundidad. En él Dios llama a Moisés, desde la zarza ardiente en el monte Horeb, a la misión de liberar al pueblo de Israel de la esclavitud de los egipcios. Desconcertado ante una petición que le parece sobrepasar sus fuerzas, Moisés pregunta a Dios de qué autoridad está investido para que los judíos le sigan al desierto, cambiando una segura esclavitud por una libertad incierta. Respuesta de Dios: «Así dirás a los hijos de Israel: EL QUE ES me envía a vosotros» (*Ex 3*, 13-14).

[4] Heidegger lo expresó de forma elocuente: acontece que la cosa cosea (*ereignet sich das Dingen des Dinges*), pero la nada nada (*das Nichts nichtet*).

[5] Hegel señala que la nada carece de toda determinación (*das Nichts hat keine Bestimmung*).

[6] Lo paradójico de dicha combinación queda bien reflejado en este texto de Lemaitre: «El ser es de suyo ilimitado, o, en otras palabras, el ser es de suyo perfecto, la perfección es de suyo total. No es posible dudar de esta verdad. Si el ser en cuanto ser fuera limitado, habría que decir, ya que el límite es una carencia en el ser, que, en cuanto ser, el ser es menos ser, lo cual es absurdo. Si lo perfecto en cuanto perfecto no fuera total, lo perfecto en cuanto perfecto sería imperfecto, lo que también es absurdo. Siendo el ser, de suyo, ilimitado, lo que le es más natural es la ilimitación, la perfección, lo absoluto; y el ser, cada ser, todo ser, debe comprenderse ante todo por lo infinito. Así pues, si hay un ser raro y paradójico, ante el cual la razón debe rebelarse, es el ser finito, a causa de la carencia de un elemento que sería más simple poseer: la plenitud» (*Le Métaphysicien*, Desclée de Brouwer, París, 1924, p. 29).

[7] «Et inspexi cetera infra te et vidi nec omnino esse nec omnino non esse: esse quidem, quoniam ab(s) te sunt, non esse autem, quoniam id quod es non sunt» (*Confessiones VII c. 9*). La misma idea aparece en *Enarr. In Ps.* 134, 4: «No comparándolas a Él, las criaturas son, porque son por Él; comparándolas a Él, no son, porque es cierto que Él es el ser inmutable». En efecto, no puede afirmarse semejanza entre Dios y los entes finitos —a título de que «son»— sin dejar claro que es mayor aún la desemejanza.

[8] Agustín de Hipona, *Sermo*, 52, 16. «Si lo comprendes, entonces no es Dios», suena la más habitual traducción al castellano de esta sentencia. No estaría de acuerdo con el santo obispo si estuviese negando la posibilidad de entender algo de Dios. Pero sí lo estoy, y enteramente, con la interpretación que creo más ajustada: no podemos abarcar al Ser Infinito con nuestra limitada capacidad intelectual. Mas eso no significa que esta no pueda saber con verdad algo, a su limitada manera.

[9] Esto pensaba Lutero. La razón, decía, es la prostituta del diablo. La teología —tanto la filosófica o natural como la teología de la fe— ha intentado usar la razón para algo que le desborda absolutamente, que supera por completo nuestras capacidades: entender a Dios. A Lutero eso le parece blasfemo.

[10] La fórmula que empleo —es de fe que no hace falta la fe para conocer algo de Dios— es algo rocambolesca, pero para quien afirma que la única fuente de conocimiento sobre Dios es la fe fiducial —ciega al modo luterano, o contraria a la razón (*credo quia absurdum*)— el único «argumento» válido es un dogma de fe, y el magisterio del Concilio Vaticano I ha querido precisamente de ese modo salir al paso del error fideísta, entre otros que ahí se denunciaron.

[11] Naturalmente, no todo lo que profesa un cristiano en el credo tiene el mismo grado de inteligibilidad. Algunas proposiciones son auténticos desafíos para la razón —por ejemplo, la maternidad divina de la Virgen María, la resurrección escatológica de los cuerpos y su reunificación con las almas a las que ya estuvieron unidos, la presencia real y sustancial de Jesucristo en las especies eucarísticas—, y no habría forma humana de conocerlas si no fuera por revelación sobrenatural. Pero también en relación a estas proposiciones la razón humana, filosófica y teológica, puede hacer algo, aparentemente modesto, pero importantísimo: demostrar que esas verdades absolutamente sobrenaturales no contradicen a la razón, no son antinaturales, y por tanto no es absurdo creerlas. Por ejemplo, aunque físicamente lo parezca, no es metafísicamente imposible que Cristo esté en las especies eucarísticas con su Cuerpo, Sangre, Alma y Divinidad, como define el Concilio de Trento.

[12] *Invisibilia Dei per ea quae facta sunt, intellecta, conspiciuntur* (*Summa Theologiae I*, q. 2, a. 2, s.c.).

[13] *Magis enim manifestatur nobis de ipso [Deo] quid non est, quam quid est* (*Summa Theologiae I*, q. 1, a. 9, ad 3m).

4. ¿EXISTE DIOS?

En forma dialéctica, Tomás de Aquino propone estas tres tesis en relación a la existencia de Dios:

- 1) Frente al ontologismo, ha de demostrarse;
- 2) Frente al agnosticismo, puede ser demostrada;
- 3) Frente al ateísmo, se demuestra.

POSIBILIDAD Y NECESIDAD DE LA DEMOSTRACIÓN

La primera cuestión que hay que aclarar es la necesidad de la demostración. En efecto, es necesario demostrar la existencia de Dios porque esta no es evidente. Tan solo llega a serlo «mediante» la demostración. El rendimiento típico de una demostración bien hecha es, pues, una evidencia mediata.

Ahora bien, el ontologismo ha defendido que la existencia de Dios es inmediatamente evidente. De ahí que, en rigor, para los ontologistas no tenga sentido una demostración. En efecto, si demostrar es suministrar evidencia a lo que de entrada no la posee, lo que sí la tiene no necesitará demostración alguna; bastará sencillamente con mostrarlo. Para quien entiende la idea de Dios, la proposición «Dios existe» estaría dotada de una evidencia inmediata. Tomás de Aquino replica que solo Dios dispone de una noción completa y exhaustiva de sí propio; el hombre no. Por ende, aunque la existencia de Dios contenga en sí misma (*quoad se*) la máxima evidencia y claridad, no la tiene para nosotros (*quoad nos*), que tan solo disponemos de un intelecto muy limitado. Luego, sí que necesitamos demostración.

De todas formas, si bien el ontologismo considera superflua la demostración, vale la pena atender brevemente, por la gran sugestión que ha ejercido en muchos filósofos, el modo en que el ontologismo sale al paso en la discusión frente al ateísmo.

En su formulación más clásica, la tesis ontologista aparece en el «argumento ontológico» que Anselmo de Canterbury desarrolla en su obra *Proslogion*. Como queda dicho, no pretende demostrar nada, sino tan solo poner de relieve la inconsecuencia del ateo. En la jerga usada por los lógicos medievales, se trata de un argumento *a simultaneo*: no infiere una consecuencia a partir de premisas antecedentes, como ocurre en el «silogismo» (la prueba lógica prototípica), sino que muestra la existencia como uno de los contenidos que necesariamente se hallan incluidos en la idea de Dios y que ambas cosas —la idea de Dios y la de la existencia necesaria— se dan inseparablemente, de manera que la presencia evidente de una implica «a la vez» la de la otra.

De acuerdo con esto, según Anselmo el ateo se contradice al negar la existencia de

Dios, pues esa negación no tiene sentido más que en quien dispone de la idea de Dios como un ser máximamente perfecto. Para efectuar esa negación con cordura, esto es, sabiendo qué es lo que en efecto se niega, hace falta disponer de dicha idea, a saber, la de un ser perfecto, mayor que el cual ningún otro cabe pensar[1]. Ahora bien, la existencia es una perfección —es más perfecto ser que no ser—, luego Dios tiene que existir necesariamente.

Ya en época de Anselmo, el monje Gaunilo le respondió que por ese procedimiento se podría demostrar la existencia de cualquier ficción, con tal de que se la piense como la más perfecta posible (por ejemplo, la Isla del Tesoro en la que pensó Stevenson al componer su novela). De forma inteligente Anselmo contraargumenta: no se debe confundir un modo de ser —una clase o género que incluye individuos distintos y una gradación jerárquica entre ellos— con el ser que trasciende cualquier «modo». En efecto, ser no es ningún modo de ser, y cabe pensar un ser máximo, o máximamente perfecto, sin pensarlo como el grado máximo o el prototipo de una clase de seres.

A su vez, Tomás de Aquino impugna este argumento aduciendo que, por muchas vueltas que se le dé, una cosa es el pensamiento de un ser máximo —aunque sea el pensamiento de un ser que no se limita a ser-pensado, que efectivamente sería más perfecto que el que solo «existe» en el pensamiento— y otra distinta es la existencia extramental de un ser que se corresponda con ese pensamiento, que es de lo que se trata. Y esta no se puede inferir sin más de aquel. En otras palabras: una es la existencia pensada y otra la ejercida por un ser que efectivamente no se limita a ser-pensado. Nuestro pensar en un ser máximo —es decir, que existe, además, fuera de nuestro pensarlo— no deja de ser un pensamiento nuestro. Luego no basta una idea para extraer de ella una existencia extramental. Gráficamente lo señala Etienne Gilson al decir que de un clavo pintado en la pared no puede colgarse más que un cuadro, a su vez, pintado en la pared, pero nunca un cuadro real.

En lo más sustancial de ella, Kant formula la misma objeción al «argumento ontológico». Es él, por cierto, quien ha acuñado esta expresión para referirse a un discurso que pretende extraer un ser (*ón*) de una mera idea (*logos*) en la que estaría contenido. «Ser —dice Kant— no es un predicado real».

Con todo, no se puede obviar que el argumento ha ejercido un tremendo poder de seducción para muchos filósofos. La nómina es más larga, pero destacamos a Descartes, Spinoza, Leibniz y Hegel, que lo reformulan de modos variados. Los filósofos que se inscriben en la tradición racionalista o idealista son más bien proclives a identificar el plano del ser con el de las ideas, así como el orden y conexión de las cosas con el que se da en la razón. En las sucesivas versiones históricas que ha tenido el ontologismo, la demostración de Dios parece superflua toda vez que para la razón —no, desde luego, para los ojos— la proposición «Dios existe» es máximamente evidentemente.

Tomás de Aquino piensa que esto es un error, y lo primero que se propone en la *Summa Theologiae* es dejar inequívocamente claro que la existencia de Dios debe ser demostrada: el ateo se equivoca, pero no se contradice.

Por otra parte, la existencia de Dios es demostrable. Al decir esto Tomás de Aquino se

confronta con la tesis que se conoce como agnosticismo, que postula lo contrario: de Dios racionalmente no podemos saber nada, ni que existe, ni tampoco que no existe; no podemos pronunciarnos ni afirmativa ni negativamente. Carecemos de todo acceso racional a algo así como la realidad extramental de un Ser absoluto. De Él no sabemos ni sabremos nada. Tomás de Aquino ya discutió con algunos agnósticos contemporáneos suyos, y frente a ellos afirma la demostrabilidad, dado que efectivamente hay demostración.

EL RÉGIMEN LÓGICO DE LA DEMOSTRACIÓN

Él propone cinco argumentos —las llamadas «cinco vías»— que concluyen en la necesidad lógica de afirmar la existencia de un Ser absoluto. Estos cinco argumentos la demuestran conjuntamente. Cada uno dice algo, pero aislados no producen evidencia racional ni certeza metafísica de que el Ser absoluto sea un ser de naturaleza personal, que es lo que generalmente entendemos por Dios (no un éter cósmico interestelar o una última enéada neoplatónica). Para verlo hace falta la perspectiva que los cinco argumentos muestran en conjunto. Por esta razón, aunque los veamos separadamente, lo importante es la panorámica que finalmente ofrecen.

Estas pruebas están expuestas —de manera lacónica pero con gran precisión— en la primera parte de la *Suma Teológica*[2]. Las dos primeras son de origen aristotélico, mientras que la cuarta acusa una fuerte influencia platónica. La tercera procede de Avicena y la quinta es reelaboración de un argumento de Juan Damasceno.

Los cinco argumentos tienen un régimen lógico parecido. A diferencia del «ontológico», que parte de una idea (*a priori*), la estructura de la argumentación aquí es la propia de una prueba que discurre a partir de datos de experiencia (*a posteriori*), remontándose después hasta su causa proporcionada. El itinerario de cada vía es el siguiente:

1ª) Partiendo de la experiencia del movimiento llega a la existencia de Dios como primer motor inmóvil.

2ª) Desde la constatación de la influencia causal de unos seres sobre otros, accede a la existencia de Dios como primera causa incausada.

3ª) Tomando pie en la experiencia de que las cosas no se deben a sí mismas, llega a la afirmación de Dios como ser absolutamente necesario.

4ª) Parte de la existencia de grados de perfección en los entes para llegar a un ser máximo, o máximamente perfecto.

5ª) El punto de partida es la existencia de un universo ordenado, y el de llegada la necesidad de que haya un supremo ordenador.

Veamos con más detalle el itinerario que los argumentos recorren para llegar a esas conclusiones.

a) *El punto de partida*. La primera vía hace pie en la experiencia del movimiento, del cambio en general. No entraña dificultad alguna reconocer que la experiencia nos documenta amplia y constantemente el cambio. Puede ser algo más problemático el

punto de partida de la segunda vía, a saber, la influencia causal de unos seres sobre otros (a los primeros les llamamos causas, y efectos a los segundos). Para que la prueba funcione basta poder afirmar como hecho de experiencia que hay cosas que influyen unas sobre otras. Ciertamente no es un hecho empírico en la acepción común de este término —la influencia de algo sobre algo no es ningún dato sensorial, es decir, no se puede captar por ninguno de los cinco sentidos externos— pero sí es un dato de experiencia interna (algunos hablan de experiencia metafísica), captable inmediatamente por el sentido común. En otras palabras, afirmarla no es resultado de ningún discurso; no es algo a lo que se llega sino de lo que se parte. Inmediatamente accedemos a ese dato, sin la mediación de algo más evidente. Con eso basta para comprender esta premisa como dato de experiencia: es algo que «se nos da» de forma inmediata.

En la tercera vía el punto de partida es igualmente un hecho de experiencia metafísica al que accedemos una vez que comprendemos el significado de los términos contingente-necesario. Como ya se vio más arriba, contingente es lo que «acontece», lo que es en la forma de ocurrir. Lo contingente es pero podría no ser, a diferencia de lo necesario, que es y no puede no-ser. Pues bien, la tercera prueba toma pie en la experiencia de que hay cosas que, siendo contingentes, admiten cierto grado de necesidad relativa. En otras palabras, dentro del orden de lo contingente se verifican ciertas legalidades necesarias, aunque solo de forma condicional, no absoluta. Por ejemplo, que en un sistema gravitatorio los cuerpos se atraen en proporción a sus masas es algo que reviste una necesidad relativa, hipotética o condicional, pues eso está condicionado a que haya un mundo corpóreo y, dentro de él, sistemas gravitatorios, lo cual a su vez no es necesario sino contingente, pues podría no ocurrir. Las leyes físicas presuponen un cierto tipo de necesidad que no es absoluta (llamémosle física): dadas determinadas condiciones necesariamente se producirán determinados efectos patentes, por ejemplo la caída de un grave. Es una necesidad que suponemos siempre que entendemos un fenómeno como un ejemplo o «caso de» una ley general; pero se trata de una necesidad relativa, en el sentido de que depende de que se den ciertas condiciones. Dadas estas, efectivamente se seguirán necesariamente ciertas consecuencias, condicionadas o determinadas por aquellas. Un grave no se cae necesariamente más que si estamos en un sistema gravitatorio. Pensando a partir de esa experiencia, Tomás de Aquino se remonta en la tercera vía a la existencia de un ser absolutamente necesario, sin el que no habría necesidad relativa alguna.

En el cuarto argumento el dato de partida es la evidencia racional de que hay cosas más perfectas que otras. Si eso se puede admitir como un hecho de experiencia —obviamente no sensorial, pero sí de experiencia metafísica— hay base suficiente para seguir el argumento de la cuarta vía. Y en la quinta el punto de partida es la existencia de un orden cósmico. Esta expresión es redundante pues en griego *cosmos* significa precisamente orden (lo contrario del *caos*, el desorden). El universo es algo ordenado, se cumplen en él ciertas regularidades. Hay uniformidades significativas en el comportamiento de los seres naturales que permiten establecer leyes que lo explican y predicen (diagnósticos y pronósticos con alto grado de fiabilidad). Si se puede decir que

eso es un dato de experiencia, entonces se hace expedito el itinerario de la quinta vía.

b) *Aplicación del principio de causalidad.* A partir de estas premisas, ¿cómo discurren los argumentos? La segunda premisa en todos los casos es la aplicación del principio de causalidad metafísica, para mostrar que lo que constatamos en las mencionadas experiencias no puede ocurrir por sí mismo. Por ejemplo, en la primera vía la segunda premisa del argumento la formula así Tomás de Aquino: «todo lo que se mueve es movido por otro»[3]. El caso más patente es el de los movimientos mecánicos. Hay movimiento mecánico en la medida en que el móvil vence la inercia, la resistencia al cambio de estado —del reposo al movimiento, o del movimiento al reposo—, pero para vencerlo necesita un *impetus*, una moción externa, un motor que lo empuje o arrastre.

A ese principio cabría objetar que hay cambios que se explican por una moción interna o automoción. Hemos visto el caso de los seres vivos. Estos son, digámoslo así, automóviles. Ahora bien, lo son solo en parte: hasta cierto punto se mueven por sí mismos —tienen dentro su propio motor, el alma— pero también necesitan ser movidos por agentes externos. Una planta, por ejemplo, no crece porque la estire el jardinero, como veíamos, sino por un dinamismo interno que hace que metabolice los nutrientes. Pero necesita abono, riego, luz, etc. Y estos agentes exteriores se puede decir que también la «mueven». Se ve más claro en un coche, que también es automóvil por tener dentro su propio motor (no es como el vagón de tren que es arrastrado por la locomotora), pero hace falta echarle gasolina, agua, y en último término hace falta alguien que ponga en marcha la máquina; de lo contrario no se movería, por muy potente que fuese el motor. En la naturaleza no hay ninguna automoción completamente endógena. Ni siquiera los sistemas informáticos más autónomos son capaces de un *feed back* o retroalimentación absoluta; en último término necesitan que alguien los haya programado y los conecte a una red eléctrica. Si se admite esto —que lo que se mueve a sí mismo en parte se automueve pero también en parte es movido por otro— funciona el argumento de la primera vía haciéndose resistente a la objeción del automovimiento. En definitiva, la existencia de seres automóviles en la naturaleza no invalida el principio general «todo lo que se mueve es movido por otro», si se entiende ese automovimiento como algo relativo.

Me he detenido más en la primera vía por ser la más clara. Pero el régimen del discurso en este punto —la aplicación del principio de causalidad— es casi idéntico en las tres primeras pruebas. Por la misma razón que nada puede moverse a sí mismo de modo completo, tampoco algo puede causarse a sí mismo de forma completa (para que fuese la causa de su ser tendría a la vez que ser —para poder causar hace falta ser— y no ser, para poder ser causado). A su vez, todo lo que es contingente —comienza a ser— necesita de algo que lo ponga en el ser: nada se explica o justifica enteramente por sí mismo.

c) *La mediación demostrativa.* A partir de aquí llega el momento decisivo de las pruebas, la mediación demostrativa o punto de inflexión entre las premisas y la conclusión, lo que hace posible inferir esta de aquellas. Se trata de una última premisa en

la que se muestra la imposibilidad de remitir a infinito la serie de motores movidos, causas causadas, seres relativamente necesarios —necesarios en relación a otro—. Estas pruebas demuestran indirectamente y de forma negativa, o sea, por reducción al absurdo de la posibilidad contraria. Por ejemplo, en el caso de la primera vía, la existencia de una serie infinita de motores movidos sería incompatible con la realidad del movimiento o cambio que constituye el punto de partida de la prueba, el dato de experiencia en el que toma pie.

En efecto, si hay cosas que se mueven, y todo lo que se mueve en cierto modo es movido por otro, en principio cabría suponer que ese otro mueve a su vez con una moción procedente de un motor anterior. Se trata del concepto filosófico de «motor movido». Ser motor significa ser sujeto activo de movimiento, es decir producirlo en otro, o parcialmente en sí mismo. Y ser movido es lo contrario, a saber, padecerlo, ser sujeto pasivo de movimiento. Se trata de dos situaciones contrarias pero no incompatibles, como comprobamos constantemente en la naturaleza. La noción de motor movido resulta muy intuitiva porque formula la experiencia habitual que tenemos de mociones mecánicas en la naturaleza inerte —la energía no se genera ni destruye; se transforma— o, en la naturaleza animada, por ejemplo, la generación de los seres vivos: todo progenitor es a su vez engendrado. Los padres también son hijos de sus padres, que por su lado fueron hijos de otros padres anteriores, etc.

¿Cabría entonces suponer una cadena infinita en la generación o en la retransmisión inercial? Tomás de Aquino responde: es imposible, porque si fuese infinita hacia su origen, por definición no tendría origen, pero en ese caso nunca habría sido originada. Ahora bien, entonces ¿cómo podría haber llegado hasta aquí la moción cuyos efectos me son patentes, de acuerdo con el dato empírico de partida? Imaginemos un objeto colgado de un techo que está altísimo, tan alto que no lo vemos. Que no veamos de dónde cuelga no nos autoriza a deducir que no cuelga de ningún sitio, si lo vemos colgado. La cadena que lo sostiene del techo puede ser tan larga que resulte fácticamente imposible contar sus eslabones, mas eso no significa que el número de eslabones sea infinito. Si es un número, por elevado que sea, es finito. Tan solo cabe decir que el número es indefinido, «n», quizá incluso indefinible. No podríamos determinar el número de granitos de arena que hay en una playa, aunque estuviéramos contándolos toda la vida, pero eso no significa que no tengan número, y que este no sea finito. Si el objeto que cuelga del techo está tan lejos de este que no lo podemos ver ni con telescopio, eso no quiere decir que no haya un techo que lo sustente o sostenga, sino que no sabemos dónde está. Pero haberlo haylo, seguro. De lo contrario sería imposible que viéramos el objeto efectivamente colgado. Si está colgado, está sujeto, y si está sujeto lo está por algo distinto de la cadena, por algo que no es un eslabón más de ella. En otros términos, tiene que haber un primer eslabón de la cadena, y este quedar sujeto por algo —un techo— distinto de la misma cadena.

En conclusión: el origen efectivo de la serie de motores movidos tiene que ser un motor que no pertenece a esa serie, o sea, un motor inmóvil. Ha de ser motor para poder transmitir moción a la serie, pero ha de ser inmóvil para no pertenecer a la serie, pues si

pertenece a la serie de motores movidos se le podría a su vez aplicar el test: ¿movidito por quién? Y en ese caso no sería «primero»[4].

Ese primer motor inmóvil es al que «todos llaman Dios», dice Tomás de Aquino. La razón por la que tiene que haber un primer motor inmóvil es la misma que hace evidente la necesidad de que haya una primera causa incausada o un ser absolutamente necesario, esto es, un ser necesario por sí (*per se*), no por otro (*ab alio*) que, a su vez, debería su necesidad relativa a una condición anterior, y esta a su vez a otra anterior.

Lo sustancial del argumento de la tercera vía ya lo vimos, aunque expuesto de modo distinto a como lo hace Tomás de Aquino en la *Summa*: si acontecen cosas —o sea, si hay cosas contingentes— eso significa que antes no eran. El ocurrir de algo coincide con el empezar a ser de ese algo, y por tanto con su previamente no serlo. Si todo es contingente, entonces todo ha comenzado a ser, mas en ese caso habría un momento en que no había nada. Pero la nada no es capaz de nada: no puede hacer nada, y tampoco se puede hacer nada con ella. A partir de la experiencia de lo contingente, llegamos así a la necesidad lógica de afirmar una excepción a la contingencia: tiene que haber un ser que no haya comenzado a ser.

La tercera vía demuestra explícitamente la necesidad *ab alio* de la creación; esto es, no que la creación no sea un acto libre de Dios, sino que los entes que no son él, a él se deben (le deben su ser). La creación es el otorgamiento total del ser a la criatura —de todo su ser— a partir de la nada, como si esta fuera el «sujeto» o materia prima de la que proceden[5]. Obviamente se trata de una metáfora, pues la nada no puede sujetar nada, no puede ser sujeto de nada, dado que no es. En definitiva, lo que la tercera vía pone de manifiesto es que a partir de un momento dado —la creación inaugura el tiempo—, además de Dios, y por iniciativa suya, comienza a haber otros seres. Es lo que queda señalado en estas dos fórmulas: a) *emanatio totius entis a causa universali*[6], y b) *relatio quaedam ad Deum cum novitate essendi*[7]. Esto es exactamente lo que significa filosóficamente la noción de creación, que es un concepto al que Aristóteles se aproximó mucho, aunque no llegó a formularlo del todo.

LA CUARTA VÍA

No estrictamente por la misma razón, pero sí por razones análogas tiene que haber un ser máximamente perfecto, como concluye la cuarta vía, cuyo punto de partida es la constatación de que hay perfecciones susceptibles de darse según grados de intensidad mayor o menor. El concepto de perfección que entra en juego en este cuarto argumento es, en tanto que concepto, una noción restringida. Pero lo concebido en esa noción es la perfección sin restricción alguna, pura positividad sin nada negativo. Se trata de las que Tomás de Aquino denomina perfecciones «simplemente simples» o «perfecciones puras», porque aunque de hecho se den según grados de intensidad mayor o menor, en su mismo concepto no hay nada de imperfección. Por ejemplo, la verdad, la bondad o la belleza. Son aspectos consecutivos del ente en cuanto ente, es decir, consecuencias de lo que significa «ser», no adscribibles a un modo u otro categorial de ser sino al acto de ser,

cualquiera que sea el modo en que lo ejerza cada ente. Las nociones de verdad, bondad y belleza, en tanto que nociones, son distintas de la noción de ente —dicen algo que esta explícitamente no dice—, y por eso la desarrollan: expresan por adición algunas consecuencias de lo que significa ser que en la noción de «ser» tan solo están implícitas. Pero aunque el decir sea distinto, «lo» dicho o aludido en ellas es lo mismo que lo dicho o aludido por la noción de ente: son modos distintos de significar la misma cosa significada, a saber, la entidad del ente. En este sentido, al igual que lo implicado o denotado en el concepto de ente, los conceptos que este connota —y que lo explican o complementan— se refieren a perfecciones puramente positivas, sin mezcla de negatividad ninguna. Esta pura positividad se deriva de que el acto de ser, del que esas perfecciones no son más que aspectos o faces, es lo más perfecto, lo más importante que tiene cada ente[8].

A diferencia de las perfecciones categoriales —las que se verifican en determinados sectores o categorías del ente, es decir, las diversas formas sustanciales o accidentales— estas otras se llaman «trascendentales» porque trascienden el ámbito de las categorías, y se dan en todo ente con independencia de su modo o tipo, bajo el exclusivo título de ente, de ser. Así, mientras que ser-caballo, o ser-blanco —modos respectivamente sustancial o accidental de ser— incluyen una buena dosis de no-ser (ser caballo implica no ser elefante, ameba, roca o agua, y ser blanco supone no ser negro, azul, etc.), ser verdadero no incluye nada negativo, al igual que ser bueno o bello: son puras positivities, por la misma razón que la noción de ser sin más nada implica de no-ser.

De acuerdo con Tomás de Aquino —que a su vez toma la sustancia de este argumento de una vieja intuición platónica—, estas perfecciones puras constituyen propiedades o facetas del ser trascendentalmente idénticas o convertibles con él[9]. Así, lo que cada cosa tiene de ente lo tiene también de verdadero, bueno y bello.

En otras palabras, la proporción de verdad, bondad y belleza ontológica de cada realidad es la misma que la intensidad de su ser. A su vez, si la verdad, bondad o belleza así entendidas —ontológicamente, no en sentido lógico, ético o estético— son otros nombres del ser, habrá que concluir que la falsedad, la maldad y fealdad son aspectos del no-ser: no tienen propiamente entidad positiva o efectiva, sino más bien *defectiva* o deficiente; son, en definitiva, carencia más que presencia, privación más que dotación ontológica.

Pues bien, si hay realidades que son más perfectas que otras en este sentido, lo han de ser en referencia a un ser absolutamente perfecto, no perfecto según grados de más o menos. En concreto, si hay cosas que son más o menos buenas, verdaderas o bellas, tiene que haber algo que sea Verdad, Bondad, Belleza sin restricción. En efecto, por un lado no puedo entender el significado de la noción de lo más o menos bueno si no lo pongo en relación con el concepto del Bien máximo, y a su vez de su contrapolo, del Mal absoluto, es decir, por cercanía o lejanía a ambos (lo más bueno —mejor— o menos —peor— lo entiendo como grado intermedio entre el Bien y el Mal). Pero por otro lado, no ya bajo una consideración lógico-nocional, sino desde el punto de vista ontológico, tampoco habría seres más o menos perfectos si no lo fueran en relación a un Máximo. Dado que

esas nociones no son meras nociones vacías sino que expresan algo de las cosas, propiedades reales de ellas, cabe decir que si se realizan gradualmente en entes que poseen verdad, bondad y belleza, es porque la reciben de una fuente o manadero —la Verdad, Bondad y Belleza máximas— que, siendo perfecta en grado absoluto, es la causa de que esas perfecciones sean poseídas parcialmente, o sea, de modo relativo, según un más y un menos. Los entes que no son el Ser sino que lo tienen participadamente, también «toman parte» de la verdad, bondad y belleza que ellos no son sino que tienen. En otros términos, estas perfecciones, que de suyo tienden a la plenitud —como el ser del que son aspectos— solo pueden darse limitadamente al ser recibidas de parte de un Ser máximo en el que no simplemente son tenidas sino «sidas» —valga decirlo así— en plenitud; esto es, que no las posee limitadamente sino que las es de modo irrestricto, por la misma razón que no «tiene» ser sino que lo «es». Ese Máximo Ser es Dios.

Dicho de otro modo, entender que una cosa es mejor que otra es entenderlo relativamente, es decir, «en relación» a un prototipo y a un antitipo, por cercanía o lejanía respectiva a ambos. De la misma manera que no puedo entender el concepto de lo relativamente perfecto sin referirlo al concepto de lo máximamente perfecto, lo que Tomás de Aquino demuestra en la cuarta vía es que tampoco podría haber —no en mi mente como concepto, sino en la realidad extramental— cosas que fuesen mejores que otras si no lo fuesen en relación con algo que es máximo. Eso que se da en la mente como referencia lógica —la del concepto de lo relativo al concepto de lo absoluto— tiene que reflejar un estado de cosas real extramental, si podemos hablar de que hay una experiencia de lo más o menos perfecto. En último término, si podemos hablar no solo de mi concepto de lo bueno y lo mejor, sino de que efectivamente hay cosas buenas o mejores, entonces lo tienen que ser en relación a algo real —no meramente concebido— que en efecto sea óptimo, el Bien en sí, un ser absolutamente perfecto[10].

LA QUINTA VÍA

Las dos últimas vías poseen un régimen un poco especial en relación a las tres primeras, que siguen con exactitud el protocolo indicado al comenzar este capítulo. Lo que hace concretamente la quinta es elevar a concepto —dar una estructura conceptual— a la intuición común de que hay un orden (*cosmos*) en la naturaleza; que esta no es caótica sino armónica[11]. Dicha intuición catalizó en su origen el cuestionamiento filosófico. Ya los griegos presocráticos de la escuela de Mileto —Tales, Anaximandro, Anaxímenes, que fueron los primeros filósofos de la naturaleza— comenzaron a indagar el principio (*arché*) que introduce esa unidad en la variedad y variación —en eso consiste la armonía—, tan evidente en la naturaleza corpórea. Esto es conceptualmente problemático, pues donde hay cambio el caos es menos improbable que el orden.

En la quinta vía la evidencia de que existe un orden teleológico en el universo físico (es decir, unas legalidades en los fenómenos naturales que se explican por la ordenación a fines precisos), conduce a la afirmación de una *suprema inteligencia ordenadora*, pues si

el orden es un producto de la inteligencia y hay seres que se comportan inteligentemente —siguiendo un orden— sin ser ellos mismos inteligentes, es porque están dirigidos por una inteligencia trascendente al mundo. La dirección de la flecha hacia la diana no se la da ella a sí misma. El estar bien orientada a la diana, una vez que ha sido disparada, puedo verlo en la trayectoria de la flecha —y en el posterior impacto en el centro de la diana— pero lo entiendo como procedente del propósito que el arquero tiene de acertar en el blanco, así como de su habilidad para lograrlo, es decir, de su puntería.

Tomás de Aquino discurre de la siguiente manera: el orden es un producto de la inteligencia. «*Sapientis est ordinare*», dice; es propio del sabio ordenar, en el doble sentido de esa expresión, esto es, dar órdenes —mandar es una actividad inteligente— y también poner orden, organizar, distribuir las partes en un todo, etc. Esas tareas son productos específicamente intelectuales. Si la naturaleza se comporta ordenadamente, eso quiere decir que lo hace de acuerdo a leyes que están producidas por una inteligencia (toda ley es una ordenación de la razón, *ordinatio rationis*). Ahora bien, en la mayor parte de los casos los seres naturales que se comportan ordenadamente —inteligentemente— no son ellos mismos seres inteligentes, como la flecha del ejemplo anterior (que, por cierto, es de Aristóteles). Esto conduce a que tiene que haber una suprema inteligencia ordenadora del cosmos, y además trascendente a él. No puede ser inmanente en el sentido al que se alude cuando se dice: «la naturaleza es muy sabia». Entendemos que se trata de una metáfora. En efecto, no consta en modo alguno que lo sean las cigüeñas o las piedras.

Las cigüeñas, como en general ocurre con las aves migratorias, tienen un comportamiento muy organizado. Los etólogos comprueban que recorren todos los años miles de kilómetros —en temporadas cálidas para buscar el frío y en temporadas frías para buscar el calor— salvando distancias inmensas (a menudo intercontinentales), siguiendo itinerarios muy precisos, aprovechando las corrientes de aire, repostando en los mismos lugares, etc., y todo eso sin brújula ni cartas de navegación. Las aves rapaces pueden hacer cálculos de asombrosa exactitud: «saben» cuándo tienen que lanzarse en picado, qué velocidad han de imprimir a su vuelo para capturar la presa, y lo hacen con increíble precisión. Lo mismo pasa con los felinos en la selva: acechan sus presas sin ser detectados hasta el momento de saltar sobre ellas, «saben» perfectamente dónde tienen que dar el golpe de muerte... Pero todos estos «saber» los poseen seres no inteligentes. Son comportamientos perfectamente reglados, eficacísimos casi siempre: ponen los medios más adecuados para lograr sus objetivos. Se trata en definitiva de conductas teleológicamente organizadas, es decir, de acuerdo con un fin (*telos*) determinado. Parece que todo esto está muy bien «pensado». Una programación tan exhaustiva y exacta está pidiendo a gritos la existencia de un programador. Eso no ocurre por azar.

Algunos filósofos —y también algunos científicos metidos a filósofos— han planteado la tesis del azar, de que no hay causalidad ni teleología sino pura casualidad. El más conocido es Jacques Monod, autor de un famoso libro que propone esta hipótesis: *El azar y la necesidad*[12]. En ocasiones se proponen hipótesis de esta naturaleza con cierto aparato matemático, basado en el cálculo de probabilidades. Aunque no pueda excluirse

enteramente la hipótesis de un puro acaso, es mucho menos plausible que la de una causalidad final. Además de que el azar no demuestra nada, negar una teleología del mundo físico obliga a asumir posturas intelectualmente extremosas y forzadas. Etienne Gilson ha sugerido que la probabilidad de que estos fenómenos tan perfectamente reglados ocurran «porque sí» sería equivalente a la de tomar todas las letras del alfabeto, echarlas al aire y que cayera escrito *El ingenioso hidalgo Don Quijote de la Mancha* desde la primera hasta la última letra. Matemáticamente no se puede excluir esa posibilidad, pero hay que hacer un descomunal acto de fe para creérselo.

* * *

Como ya se hizo notar más arriba, la evidencia filosófica de que Dios existe es el resultado conjunto de las cinco pruebas, no de una de ellas tomada aisladamente. Por ejemplo, si nos quedamos solo en la primera vía, el griego llamado Aristóteles que la formuló —Tomás de Aquino solo la reformula— pensó que el primer motor inmóvil era una estrella. Como sus contemporáneos, estaba convencido de que los astros son seres inteligentes, pues no es posible que un ser que no lo fuera describiese órbitas matemáticamente perfectas, tan regulares como las elipses. Entre todos los astros hay uno que es el más inteligente, que gobierna a los demás y marca el ritmo —como si de un director de orquesta se tratara— de esa maravillosa sinfonía —baile y «música celestial»— que todos interpretan. Pero dirige el movimiento de los demás desde su propia quietud. Esa es la idea aristotélica del primer motor inmóvil.

Ahora bien, si esa idea se pone en conexión —es lo que hace Tomás de Aquino— con la idea de la primera causa incausada, con la del ser absolutamente necesario, con la del máximo ser y con la de una suprema inteligencia ordenadora, entonces se colige claramente que quien es todas esas cosas —no solo primer motor, sino además las otras cuatro cosas que se dicen de Dios en la conclusión de cada argumento— entonces surge una visión que converge en la idea de Dios como «alguien», no como un «ello» impersonal o un pedrusco estratosférico.

En efecto, la inteligencia es algo propio de las personas, algo que solo poseen los seres racionales. Los animales irracionales no son inteligentes. Aunque puedan realizar algunas operaciones que semejan la actividad intelectual (memoria, cálculo), no pueden concebir, juzgar ni argumentar racionalmente, que son las tres operaciones propias de la inteligencia. Algunos hablan de «inteligencia animal», pero eso es una mera metáfora, y constituye un abuso de la palabra «inteligencia» aplicarla a seres irracionales. Lo mismo pasa con las máquinas. Quienes hablan de «inteligencia artificial» igualmente lo hacen en una analogía impropia con las operaciones intelectuales, que una máquina solo puede simular en algunos casos, pero no realizar. Lo único que hace un ordenador es almacenar información contando y comparando impulsos electromagnéticos. Por mucha «memoria» (*bytes*) que tenga el disco duro de un computador, tan solo se limita a retener lo que es incapaz de entender; en otros términos, guarda significantes pero sin comprender su significado.

La tercera vía demuestra explícitamente que Dios es creador, y la cuarta y quinta, que

es un ser personal. Pues bien, un primer motor que a la vez sea todo eso no puede ser más que «lo que todos llaman Dios».

RESUMEN

— Santo Tomás de Aquino responde afirmativamente a la pregunta ¿existe Dios?, como otros muchos filósofos. Pero a diferencia de los llamados «ontologistas» entiende que la razón dialéctica –la que elabora y contrasta argumentos– es competente para formular pruebas demostrativas, es decir, que produzcan evidencia racional acerca de la existencia de Dios, y que efectivamente hace falta encontrarlas, pues no es evidente de forma inmediata para la razón humana.

— Él propone varios argumentos –las «cinco vías»– que producen esa evidencia de forma conjunta. La arquitectura lógica de esas pruebas tiene una estructura bastante parecida: conducen a la afirmación de Dios partiendo de datos de «experiencia metafísica», es decir, no de tipo sensorial, pero en todo caso que expresan dimensiones de lo real que se nos dan de forma inmediata. En esto difiere la argumentación de Tomás de Aquino respecto de las pruebas ontológicas, por ejemplo la famosa de San Anselmo, que parte de una idea.

— En definitiva, las pruebas tomistas muestran a Dios como causa invisible de efectos visibles, pero que sin esa causa ni serían, ni serían visibles.

[1] *Id quo maius cogitari non potest* (San Anselmo, *Proslogion* 3-4, cap. IV).

[2] *Summa Theologiae* I, q. 2, a. 3.

[3] *Omne qui movetur ab alio movetur*.

[4] Kant ha formulado una objeción contra lo que él llama, en la *Crítica de la razón pura*, «argumento cosmológico» de la existencia de Dios, denominación bajo la que parece querer incluir, sin conocerlos, los argumentos de las cinco vías. De acuerdo con la objeción kantiana, carece de legitimidad racional detener en un punto dado la serie de motores movidos. Eso sería una decisión arbitraria e injustificada. Quizá el gran filósofo alemán no ha reparado suficientemente en lo que aquí modestamente propongo: se trata de una necesidad lógica. Si no hay un primer motor, no podría haber moción alguna. Hace falta que haya un primer motor para que se desencadene la cadena. En otros términos, hace falta que haya un origen efectivo de la serie para que haya una serie efectivamente originada. Si se admite la hipótesis de una serie que es infinita hacia su origen, necesariamente también sería infinita desde su (inexistente) origen hasta el eslabón que yo veo efectivamente, es decir, nunca hubiera llegado a producirse el efecto para mí patente. Con lo cual tiene que haber un origen efectivo, un primer motor, pero para que sea primero es menester que no pertenezca a la serie, es decir, que no sea un motor movido. Ese es el concepto de primer motor inmóvil.

[5] *Productio rerum ex nihilo sui et subiecti*. Esta fórmula se traduce literalmente así: producción de las cosas a partir de la nada de sí y del sujeto; es decir, sin darle a la cosa «producida» nada de la causa «productora» o creadora (frente a lo que propone el panteísmo), y sin materia pre-existente, como si la nada fuese el sujeto del que se extraen las cosas. Obviamente, antes del acto creador no existía la cosa como tal, ni tampoco sustrato material alguno del que pudiera haber sido sacada. La formulación más completa de esta noción está en *Summa Theologiae* I, q. 65, a. 3: «La creación es la producción de algo en toda su sustancia sin presuponer nada previo que sea increado, o bien creado por otro» (*creatio est productio alicuius rei secundum suam totam substantiam nullo*

praesupposito, quod sit vel increatum vel ab aliquo creatum).

[6] «Producción de todo el ser a partir de una causa universal» (*Summa Theologiae I*, q. 45, a. 1).

[7] «Cierta relación a Dios que se establece con novedad en el ser» (*Quaestiones disputatae de potentia*, q. 3, a. 3, co.).

[8] Afirma Tomás de Aquino en *Quaestiones disputatae de potentia*, q. 7, a. 2, que el acto de ser es la «actualidad de todos los actos y la perfección de todas las perfecciones» (*hoc dico esse, est actualitas omnium actuum et propter hoc, est perfectio omnium perfectionum*).

[9] *Ens et verum [et bonum et pulchrum] convertuntur*.

[10] En la cuarta vía concluye Tomás de Aquino lo que Anselmo de Canterbury pretendió concluir con su argumento ontológico sin conseguirlo, porque mientras Anselmo partía de una idea, Tomás llega ahí partiendo de un dato de experiencia metafísica.

[11] Esta prueba pone en forma de argumento una intuición casi espontánea que han tenido muchos poetas y científicos, sobre todo quienes se han detenido más en la contemplación de la naturaleza. Por ejemplo, el Premio Nobel de Física Albert Einstein, en una carta del 24 de enero de 1936 en respuesta a la pregunta: ¿Los científicos rezan?, afirma lo siguiente: «Los científicos creen que todo lo que ocurre, incluidos los asuntos humanos, se debe a leyes de la naturaleza. Por tanto, un científico no se siente inclinado a creer que el curso de los acontecimientos puede verse influido por una plegaria, es decir, por un deseo manifestado de forma sobrenatural. Ahora bien, debemos reconocer que nuestro conocimiento actual de estas fuerzas es imperfecto, de manera que en última instancia, la creencia en la existencia de un espíritu último se basa en algún tipo de fe. Tal creencia continúa siendo muy común, a pesar de los logros actuales de la ciencia. Pero asimismo, todo el que desarrolla concienzudamente una investigación científica se convence de que existe cierto espíritu manifiesto en las leyes del universo, inmensamente superior al del hombre. En este sentido, el objetivo de la ciencia conduce a cierto tipo especial de sentimiento religioso, que sin duda es bastante diferente de la religiosidad de alguien más ingenuo».

[12] La negación de la teleología, puede decirse, implica finalmente la negación de la teología. Así lo explica Joseph Ratzinger: «Nuestra forma de cientificidad prohíbe a Dios el acceso al mundo. J. Monod ha formulado drásticamente este principio para el ámbito de las ciencias naturales: «pilar fundamental del método científico es el postulado de la objetividad de la naturaleza. Esto significa negarse *sistemáticamente* a toda reflexión que pueda conducir a un conocimiento “verdadero”, cuando se interpretan las manifestaciones mediante una causa final, es decir, un “proyecto”». Sobre la exigencia de objetividad así definida por él nos dice luego: «es un postulado puro, siempre imposible de demostrar, pues es evidentemente imposible imaginar un experimento por el cual se pueda demostrar (...) la no-existencia de un proyecto. (...) Pero la objetividad misma nos obliga a reconocer y añadir el carácter teleonómico de los seres vivientes que realizan un proyecto en sus estructuras y producciones. Aquí hay entonces, aparentemente al menos, una profunda contradicción teórica del conocimiento» (J. Ratzinger, *Caminos de Jesucristo*, Cristiandad, Madrid, 2005, pp. 62-63). Vid. también J. Ratzinger, *En el principio creó Dios*, Edicep, Valencia, 2001, pp. 74 ss.

5. OTROS ARGUMENTOS DE LA EXISTENCIA DE DIOS

Las cinco vías demuestran, es decir, de suyo son capaces de producir evidencia racional sobre la proposición «Dios existe». De todos modos, no pueden convencer a quien no quiere ser convencido, como por otra parte es claro en todos los casos, pues el ser humano intuye fácilmente que si eso es verdad tal vez no todo puede seguir igual en su vida. En efecto, no se trata de una verdad aséptica que nos «dé igual», como más o menos ocurre con las referidas a cuestiones astronómicas. A no ser que se dedique uno a la Astronomía, que haya nueve planetas en el sistema solar, o quince, es algo que nos deja más o menos indiferentes. Pero no esto de lo que aquí se trata. Es una cuestión que nos compromete demasiado como para pensar que poco tiene que ver con nosotros, como pasa con el número de las galaxias o planetas.

Quizá entre otras, por esta razón pensó Leibniz que todos los argumentos —no solo de la existencia de Dios, sino en general sobre cualquier cuestión— son argumentos *ad hominem*. Se refería a que están dirigidos al hombre, que siendo racional, no es sin embargo una «razón pura» sin más: discurre con su razón, pero quien discurre es un sujeto, una subjetividad en la que la razón está implicada y complicada con historias personales, prejuicios, afectos y humores de naturaleza variada. Es curioso que lo reconozca un filósofo racionalista como Leibniz, que en este asunto se aproxima bastante a la idea de Pascal, para quien el hombre es una «caña que piensa» (la más ruin de la naturaleza, dice, en el sentido de que está al albur de todos los vientos).

Aunque lógicamente carecen de valor, digamos «objetivo», subjetivamente tienen más fuerza de persuasión otros argumentos de carácter moral. No pretendo, ni de lejos, ser exhaustivo en el elenco de argumentos de este tipo. Entre los que cabe aducir me detendré en dos clásicos: el «eudemonológico» y el «deontológico», basados respectivamente en la intuición humana del significado de la felicidad y del deber. Posteriormente me referiré a un argumento de carácter intelectual, el tomado de las «verdades eternas», y a alguna formulación sugestiva que se ha dado de él recientemente.

ARGUMENTO EUDEMONOLÓGICO O DEL DESEO DE PLENITUD

El argumento más clásico está fundado en la tensión humana hacia la felicidad (en griego, *eudaimonía*), entendida como una cierta plenitud de bien. La formulación más clásica de este argumento la encontramos en Agustín de Hipona, que constata de una manera muy vívida —vívica en su personal experiencia de búsqueda del Bien absoluto— la permanente frustración de esa tendencia cuando intenta satisfacerse tan solo con

los bienes creados[1]. Ninguno de los bienes que encontramos en esta vida es pleno, al menos plenamente satisfactorio. Los bienes creados siempre prometen más que lo que pueden dar.

Leonardo Polo ha dicho que «todo éxito es prematuro». Lo mismo se puede decir del fracaso. Se nos escapa el sentido último de todo lo que ocurre o nos ocurre. Solo al final de la vida se puede hacer un balance más o menos completo de hasta qué punto los éxitos han sido tales, o los fracasos. Únicamente en el *exitus* de la vida —al salir de ella— se está en condiciones de hacer la cuenta de resultados de forma cabal. Mientras tanto solo caben aproximaciones relativas, con amplio margen de error, pues en ningún momento están, por decirlo así, todas las cartas sobre la mesa. En efecto, a lo largo de la vida hay «éxitos» que luego se revela no lo han sido tanto, así como, a la inversa, «fracasos» que nos han servido para aprender, reaccionar a tiempo de evitar otros mayores, y por tanto a largo plazo han sido para bien. En el fondo, eso del éxito y del fracaso es muy relativo. Lo puede documentar cualquiera que ha vivido un poco. Las personas que no saben encajar los fracasos carecen de un saber fundamental. Uno de los aprendizajes principales —y por cierto más difíciles— de la vida humana es lograr una cierta tolerancia a la frustración. (En el deporte se ve bien: quien no sabe perder, difícilmente aprenderá a ganar).

Pese a todas las frustraciones a las que conduce su deseo, la tensión hacia un bien pleno, plenamente satisfactorio, continúa imprescriptiblemente en todos los seres humanos. El hombre es un ser finito abierto al bien infinito[2]. Esto lleva a que si no existe un Dios capaz de dar satisfacción a esa ansia infinita de plenitud que habita en todo hombre, la vida humana sería frustrante.

En rigor eso no demuestra nada. Nada hay de absurdo en la suposición de que la vida humana es absurda, y también el mundo en su totalidad. Es lo que han pensado los filósofos nihilistas —por ejemplo Friedrich Nietzsche—, y en efecto no entraña contradicción alguna el pensamiento de que nada tiene sentido. Es a su vez un pensamiento frustrante, desalentador para la vida; desactiva las energías fundamentales para vivir «con sentido», pero no es un «sinsentido» en sí mismo pensar así. (Nietzsche se equivocó, pero no era tonto). Por mucho que nos repugne la representación del fracaso absoluto, no es la representación de algo imposible.

Con todo, hay un impulso interior en todo ser humano que le lleva a renegar del pensamiento de una frustración absoluta del deseo del Bien absoluto, y de una felicidad entendida como vida plenamente lograda, lo cual sería imposible si Dios no existiera. Eso no es más que un indicio de que Dios existe —no prueba nada más que la existencia en nosotros de ese deseo de plenitud—, pero para muchos suficiente para afirmar la existencia de Dios.

ARGUMENTO DEONTOLÓGICO O DEL MANDATO MORAL

La presencia de Dios en la conciencia moral no es su única manifestación en nosotros, pero es uno de los testimonios más claros —quizá el más inmediato y directo— de su

huella en el hombre, en lo más recóndito de su interioridad. En efecto, dentro de mí suena una voz que no es mía, y así lo percibo si aguzo el oído. Esa voz aprueba o reprueba, convalida o condena mis acciones de acuerdo con su valor moral. La percepción es mía —la conciencia es subjetiva, de cada sujeto— pero el valor moral de las acciones no es el que la conciencia decreta sino el que juzga de acuerdo con una ley a la que ha de sujetarse. Por tanto la conciencia es, digamos, altavoz o receptor en la interioridad humana de una voz que viene de más allá de ella. Esto constituye una experiencia moral de carácter primario, inmediato.

Kant hablaba de la percepción del deber como un hecho de la razón práctica, algo que se impone al hombre a título de sujeto racional con la misma necesidad que las leyes astronómicas se le imponen a título de elemento cósmico («el cielo estrellado sobre mí, y la ley moral dentro de mí», dice, ilustrando el carácter irrefragable de la obligatoriedad moral). Esa necesidad, por cierto, no es física sino moral. Siendo así que la moral se sitúa en el terreno de lo «posible por libertad» —tal es el significado de «lo práctico» en el lenguaje kantiano— la obligatoriedad absoluta de lo debido (*tó deón*, en griego) es algo frente a lo que el sujeto puede rebelarse[3].

Lo que implica el carácter absoluto o incondicionado de la ley moral no es que su obediencia sea necesaria —de hecho, si es obediencia moral, no puede serlo más que libremente—, sino que su desacato no la anula como ley, digamos, nada le resta de obligatoriedad incondicional. Sigue obligando absolutamente, aunque ese deber no sea escuchado o secundado. Y prueba de ello es que la ley en ese caso se toma «venganza» de quien la desoye precisamente en la forma del remordimiento, de la censura de su propia conciencia.

El fenómeno de la autocensura no puede tener explicación cabal si el origen de la obligatoriedad de la norma moral radica en el mismo sujeto sometido u obligado por ella. Aunque Kant describe muy bien la vivencia de la obligatoriedad incondicional de lo que se nos antoja como «debido», no logra salvar esa otra dificultad o aporía, a la que necesariamente se ve abocado su planteamiento de la «autonomía» moral. En el fondo, su afirmación del carácter categórico, incondicional o absoluto de los imperativos morales resulta en último término incongruente con su tesis agnóstica. En efecto, el hecho de la obligación moral «postula» la afirmación —que en Kant no es cognoscitiva— de Dios como «ideal» de la razón práctica[4].

Cuando Kant habla de los imperativos categóricos lo hace en un sentido que originariamente es correcto: los deberes morales los vivimos efectivamente como categóricos, absolutos; es decir, nos exigen siempre y bajo cualquier circunstancia. A diferencia de los imperativos meramente hipotéticos —los «consejos de la sagacidad» o las «reglas de la habilidad»—, los deberes morales no se formulan *sub conditione*: son absolutos. Nunca la experiencia moral es la de un imperativo condicionado, cuya obediencia tiene la forma de un medio para lograr un fin distinto: «Si quieres lograr tal o cual objetivo, haz esto o lo otro». Por el contrario, se trata de un imperativo incondicional, sin posible apelación a una instancia distinta, y sin excepciones que lo «condicionarían» en determinadas circunstancias. La experiencia moral así lo atestigua.

Advertimos la norma ética como algo que se presenta a la conciencia vinculándola sin condiciones: «haz esto», o «no lo hagas».

Ahora bien —y en esto estriba la insuficiencia del planteamiento kantiano—, ¿cómo podría un ser relativo y limitado, en definitiva una criatura como es el hombre, ser el origen de una obligación absoluta?

Antonio Millán-Puelles sí extrae con toda limpieza la conclusión lógica de la índole incondicional de los mandatos morales: si el imperativo ético es absoluto, el respectivo imperante solo puede ser una Persona Absoluta. El carácter incondicional de la bondad moral es, pues, «el medio a cuyo través una persona, la Persona Absoluta, nos dicta los imperativos categóricos en los cuales consisten los mandatos morales. Como cualquier otro imperativo, estos mandatos han de tener su origen, su imperante o autor, en alguna persona, y, por ser mandatos categóricos, solo pueden estar dictados por una persona no sujeta a ningún condicionamiento, vale decir, por Dios, cabalmente tomado como la Persona Absoluta»[5].

LA PRUEBA DE LAS VERDADES ETERNAS

La formulación más clásica de este argumento también se debe a Agustín de Hipona, para quien la necesidad, inmutabilidad y eternidad de la verdad no puede radicar en las cosas, ni siquiera en el mismo hombre, pues las criaturas son contingentes, mudables y temporales (limitadas en el tiempo). Si existen con independencia del espíritu humano deben fundamentarse en el ser inmutable, necesario y eterno de Dios.

Leibniz reformula el argumento refiriéndolo a las verdades que él llama «de razón», que distingue de las constataciones o verdades «de hecho». Por ejemplo, las verdades matemáticas —las ecuaciones verdaderas— es claro que no lo son de forma contingente sino necesaria, mientras que el enunciado «está lloviendo» es de hecho verdadero solo cuando eso ocurre.

Una original formulación contemporánea de este argumento se debe a Robert Spaemann. Vale la pena traer sus propias palabras:

«Todas las afirmaciones de la realidad, todas las frases que en nuestro lenguaje coloquial se refieren a la existencia son de naturaleza temporal, y ciertamente se trata de afirmaciones acerca de la realidad en un sentido enfático, solo en presente. Lo pasado y lo futuro no lo tomamos como real en el mismo sentido que lo presente. Los enunciados en *futurum exactum* (futuro anterior) solo son verdad si la respectiva frase en presente es verdad ahora, o si alguna vez lo fue. Esa implicación resulta válida asimismo en dirección contraria: solamente lo que más tarde habrá sido ahora es. El *futurum exactum* implica el presente. Afirmar que algo no habrá sido en el futuro equivale a decir que ahora en verdad no es. Por así decirlo, esa afirmación cancela ontológicamente el presente, sustrayéndole una dimensión necesaria de su propia constitución. No podemos borrar la gramática sin anularnos a nosotros mismos. Ahora bien, cabe plantear la cuestión de qué estatuto ontológico tendrá ese «haber sido» cuando haya desaparecido todo recuerdo y toda huella haya sido borrada. ¿Qué sentido tiene decir: Cuando

desaparezca en el mundo toda vida consciente aún permanecerá el hecho de que alguna vez alguien experimentó una profunda alegría, o de que un niño fue torturado hasta la muerte? ¿Qué debemos entender con esa palabra: “permanecer”? Y al revés, ¿qué podría significar que ambas cosas alguna vez ya no habrán ocurrido? La afirmación carece de sentido, ya que el *futurum exactum* pertenece a la constitución del presente, y su negación termina en la anulación del presente. Podemos aceptar esa anulación, y con ella la de la persona como sujeto real. Debemos aceptarla si queremos alejar del pensamiento la idea de Dios. En efecto, afirmar un haber sido que es independiente de toda conciencia finita solo puede significar estar afirmando la existencia de Dios. Si renunciamos a integrar todos los acontecimientos del mundo en una interioridad divina, entonces renunciamos a la realidad. Tendríamos que aceptar el absurdo pensamiento de que lo que ahora es alguna vez dejará de haber sido. Pero esto significa que en absoluto es real»[6].

Spaemann plantea este argumento como una prueba «resistente» frente a Nietzsche, pero en último término le atribuye a él precisamente la intuición. En efecto, Nietzsche pensaba que el único obstáculo para superar la idea de Dios es que «aún creemos en la gramática», es decir, que todavía pensamos que se puede decir algo con sentido. El pensamiento de que algo es verdad, dice Nietzsche, es un pensamiento teológico. Si hay algo así como una verdad sin más, más allá de nuestras perspectivas subjetivas, solo puede serlo ante una conciencia absoluta. Por eso, una vez hayamos matado a Dios —el viejo tema nietzscheano— ya no tendrá sentido preguntarse por la verdad, sino con qué mentiras podemos vivir mejor.

A la inversa, Spaemann discurre que la idea de Dios y la de verdad están esencialmente ligadas (esto, por otra parte, se constata inequívocamente echando un vistazo a la historia de la Filosofía). Si Dios no existe no hay garantía de la verdad de nada. Así titula Spaemann un trabajo suyo: *La demostración de Dios. ¿Por qué si Dios no existe no podemos pensar en absoluto?* En efecto, pensar algo es pensarlo como verdadero.

EL HOMBRE NO PUEDE VIVIR SIN VERDAD

Que las nociones de «Dios» y de «verdad» corren suerte pareja no es solo un hecho constatable en el decurso de la historia del pensamiento filosófico. Hay una lógica interna que las vincula. De ello es un trasunto, a su vez, la biografía de muchas personas. Quienes, por las razones que sean, han negado a Dios o prescindido de Él, casi automáticamente llegan a posturas escépticas y relativistas. Ese destino común de ambas ideas está perfectamente documentado en la historia del pensamiento reciente, pero ante todo en la trayectoria vital de muchas personas. El relativismo y el escepticismo suponen cancelar la razón, la muerte del pensar, pero hay que tratar de comprender —por razones de orden más vital que intelectual— esas actitudes como posturas que fácilmente adopta quien entiende que la aceptación de la verdad puede comprometer mucho la existencia humana. En efecto, es una tentación muy humana, como suele decirse, «mirar para otro lado».

Por eso la honradez intelectual es una actitud que predispone a la aceptación de Dios.

Es el caso de muchas conversiones al cristianismo. La fe cristiana siempre ha supuesto una invitación a la inteligencia para que vaya más arriba y más a fondo. La vivencia de San Justino, por ejemplo, es la de quien se acerca al cristianismo precisamente porque ha encontrado ahí la «verdadera filosofía». De igual modo tantas conversiones evidencian —de acuerdo con el testimonio de muchos misioneros y evangelizadores— que en la fe cristiana encuentran las gentes lo que sin saberlo iban buscando. En la medida en que el ser humano no puede vivir sin verdad, hay en él una especie de nostalgia irreprimible de Dios que lleva a Tertuliano a afirmar que todo hombre es «naturalmente cristiano».

A su vez, tropezar con alguien que decide organizar su vida según la verdad —vivir en la verdad— puede suponer un impulso subjetivamente decisivo para que quienes están lejos de Dios acepten, o vuelvan a aceptar que «Dios existe». La vida de una persona santa, por ejemplo, no es en sí misma un argumento de la existencia de Dios, pero posee las características propias de un indicio racional de credentidad que a más de uno puede llevar a «concluir» que la conducta de esa persona «merece» que Dios exista, pues de lo contrario sería un sinsentido, y eso es algo que muchos no están dispuestos a aceptar. Es un «argumento» que no demuestra en absoluto la existencia de Dios, y sin embargo puede resultar mucho más convincente que cualquiera de los argumentos que la demuestran.

* * *

Aunque evidentemente no tienen el poder de sugestión de todos estos argumentos, las cinco vías de Tomás de Aquino sí demuestran la existencia de Dios. Como ocurre con todos los argumentos demostrativos, también éstos parten de supuestos que a su vez no demuestran. Ya dijo Aristóteles que «los principios de la demostración no son demostrables». Pero los principios de esas demostraciones son los axiomas básicos, por un lado, de todo discurso científico, y por otro, del discurso racional en general. Concretamente, el principio de causalidad, según el cual nada llega a ser sin una causa que lo haga ser (o el principio de razón suficiente, que es una cierta flexión del de causalidad, a saber, el que puede enunciarse diciendo que nada ocurre sin una razón suficiente), y la afirmación de que el ser, en principio, se deja conocer, es inteligible. O, dicho de otro modo, que la razón es una capacidad cognoscitiva.

En definitiva, solo cabe impugnar los argumentos tomistas de la existencia de Dios negando la racionalidad del mundo.

RESUMEN

— Además de las famosas cinco vías de Tomás de Aquino, hay otros argumentos de la existencia de Dios,

basados principalmente en la experiencia moral. Están estructurados en forma distinta que las vías tomistas y adolecen de cierta debilidad lógico-teórica, pero retóricamente pueden ser más eficaces para señalar a la razón la necesidad humana de Dios. Entre otros, aquí se destacan los siguientes:

- El argumento eudemonológico, que se fundamenta en el deseo de plenitud de Bien que alberga todo ser humano.
- El argumento deontológico, que tiene su origen en el carácter absoluto de los imperativos morales.
- La prueba de las verdades eternas, que como tales han de fundarse en el ser inmutable, necesario y eterno de Dios.

[1] «Nuestro corazón está inquieto hasta que descansa en Ti» (*Inquietum est cor nostrum donec requiescat in te; Confessiones*, 1, I, cap. 1). Experiencias análogas las encontramos en B. Pascal (el hombre es el «peregrino de lo Absoluto») o en Jean-Paul Sartre (el hombre es una «pasión inútil»). En forma negativa también lo vieron los antiguos estoicos, que precisamente por esta razón promovían como ideal ético la apatía, la anulación de todos los deseos.

[2] S. Agustín repite a menudo que el ser humano es un «ser finito capaz de lo infinito», y en último término «capaz de Dios» (*finitus capax infiniti, capax Dei*).

[3] Como ha explicado Millán-Puelles —en este punto de acuerdo con Kant—, la índole universal y necesaria del deber moral no se debe a su materia o contenido, es decir, a los distintos deberes que en cada caso obligan a cada quién, y que son relativos a la persona y a su circunstancia. Salvo en algunas prescripciones —muy pocas, y principalmente de carácter negativo, o sea, prohibiciones— que son universalmente válidas para todo sujeto y en cualquier circunstancia, lo que en cada caso constituyen nuestros deberes depende del ser específico e individual de cada sujeto humano. La universalidad y necesidad más bien vienen del aspecto formal del deber, de lo que en todos los casos significa estar obligado moralmente. Con independencia de cuáles sean nuestros deberes concretos, el significado de «deber» es siempre universal, el mismo para todos los sujetos. La estructura del deber moral es siempre la de un imperativo categórico, un mandato absoluto. Cfr. A. Millán-Puelles, *Ética y realismo*, Rialp, Madrid, 1999, 2ª ed., pp. 75 ss.

[4] El concepto kantiano de «fe racional» es sumamente confuso, igual que lo es la distinción entre conocimiento y pensamiento y, en general, la doctrina de la subrepción de la conciencia hipostática (*Subreption des hypostasierten Bewußtseins*), expuesta en la «Dialéctica trascendental» de la *Crítica de la razón pura*. Vid. I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft* A 402, A 582-583 y B 610-611. De acuerdo con la tesis que ahí expone el maestro alemán, la razón pura es capaz de autoengañarse o darse esquinazo: en su uso práctico reintroduce «subrepticamente» como objetivo o ideal liminar lo que en su uso teórico había descartado como objeto de conocimiento. Mediante este curioso truco, los conceptos metafísicos que pueden tener un rendimiento moral —sobre todo la idea de Dios y de la libertad— dejan de ser meras hipótesis teóricas para adquirir la condición de hipótesis o postulados prácticos.

[5] A. Millán-Puelles, *La libre afirmación de nuestro ser. Una fundamentación de la ética realista*, Rialp, Madrid, 1994, p. 403. Por su parte, J. Seifert observa que «el hecho de que la obligación moral con su majestad e incondicionalidad sea, en cuanto personal, mucho más absoluta que la de todos los bienes de los que procede, es algo que queda sin explicación metafísica y sin un último fundamento, si no se enraiza en el ser absoluto, divino y personal que me habla también personalmente en y a través de la obligación moral» (J. Seifert, *Was ist und was motiviert eine sittliche Handlung*, Universitätsverlag Anton Pustet, Salzburg-München, 1976, p. 77).

[6] R. Spaemann, *El rumor inmortal*, Rialp, Madrid, 2010, pp. 51-52. En otro lugar lo expone con estas palabras: «¿De qué tipo es esa realidad del pasado, el eterno ser verdadero de cada verdad? La única respuesta posible se expresa así: Tenemos que pensar una conciencia en la que todo lo que sucede es asumido, una conciencia absoluta. Ninguna palabra habrá dejado de ser pronunciada alguna vez, ningún dolor no sufrido ni ninguna alegría no vivida. Lo contingente podría no haber ocurrido, pero, si hay realidad entonces el *futurum ex-actum* no se puede obviar, y con él el postulado de un Dios real. “Yo temo —escribía Nietzsche— que no podremos escaparnos de Dios ya que todavía creemos en la gramática”. Así pues, nosotros no podemos menos de

creer en la gramática. También Nietzsche pudo escribir lo que escribió solamente porque lo que él quería decir lo confiaba a la gramática» (R. Spaemann, *Ética, Política y Cristianismo*, Palabra, Madrid, 2007, p. 138).

6. ¿CÓMO ES DIOS?

Como vimos, a la Teología filosófica le competen fundamentalmente dos cuestiones: si Dios existe (teología existencial) y, caso de que exista, en qué consiste (teología esencial). Según el planteamiento de Tomás de Aquino, dentro de su limitación, la razón filosófica puede afirmar algunas cosas sobre Dios. Ya hemos visto su postura sobre la primera cuestión. Abordamos ahora el asunto de la esencia de Dios. Casi todo lo que este autor dice sobre la esencia de Dios lo dice a partir de las conclusiones de las cinco vías.

LA ESENCIA «METAFÍSICA»

La conclusión principal de las cinco pruebas es la existencia de Dios como Ser absoluto o, de acuerdo con una fórmula clásica, acuñada por el propio Tomás, «su mismo ser subsistente por sí»[1]. Esto quiere decir que esa mención no se refiere solo a una idea nuestra, sino que atañe a una realidad extramental. La mención alude a esa realidad, pero la realidad aludida no queda plenamente significada por esa mención (ni, por cierto, por ninguna otra alusión o mención humana). La mayor ventaja que esa alusión o descripción tiene sobre el resto de nociones humanas alusivas a Dios —todas ellas imperfectas— es que es la que más se parece a la automención que Dios hace de sí propio en el pasaje del *Éxodo* 3, 15: «El que es» (YHWH, en la lengua hebrea). Parece que «Ser», empleado como nombre propio de Dios, a nosotros no nos dice mucho —desde luego, nada especial o distintivo, pues todo ente «es»—, pero igualmente tal es el nombre que Dios ha preferido para ser designado[2]. De ahí que a Tomás de Aquino la descripción «su mismo ser subsistente» se le antoje la menos inapropiada para «definir» a Dios[3].

Obviamente no es posible una «definición» humana de Dios. En la medida en que el nombre que empleamos para mencionar la realidad es designativo de su esencia, y la esencia de Dios es completamente inabarcable por ninguna categoría humana, hay que decir que Dios es estrictamente inefable[4]. Con todo, la Teología filosófica en su dimensión esencial, o sea, en lo que atañe a «lo que» Dios es, tiene que intentar decir algo sobre su esencia. Conceptualmente podemos distinguir la esencia «metafísica» de Dios —lo formalmente constitutivo del concepto de Dios— de su esencia «física», o conjunto de atributos que aclaran su naturaleza (*physis*), desarrollando expositivamente la idea del mismo ser subsistente con otras nociones, mucho menos comprensivas, pero que son más cercanas y claras para nosotros.

El concepto de esencia metafísica aplicado a Dios se refiere al ser absoluto, es decir, al ser que no se debe «a otro» (*ab alio*) sino «a sí mismo» (*a se*). De ahí que se haya

designado la esencia metafísica con el término «aseidad». La mención «ser subsistente por sí» —o «por sí mismo subsistente»— señala que lo que constituye de manera más determinada o formal la idea de Dios es la entidad. Millán-Puelles lo explica así: «A Dios no le falta nada de lo que, por separado o en conjunto, tienen los demás entes. Y no solo hay en Él más entidad de la que hay en la suma de todos los demás entes, sino que Él tiene toda la que se puede tener. Dios es ente sin restricción. (...) Para que algo que no sea Dios sea pensado en tanto que ente, hay que echar un tupido velo sobre todo lo que en ese algo es no-entidad, o, dicho de otra manera, hay que olvidarse de todo cuanto en ese algo constituye una falta de ser»[5].

Cualquier nota que se añade a un concepto lo restringe. Por eso «Ser sin más» expresa lo más perfecto. Como el acto de ser es lo más perfecto que tiene cada ente, cabe otra manera de formular la esencia metafísica de Dios, a saber, la mención «Acto Puro», pues «acto» significa perfección, y nada puede ser más perfecto que lo que es sin más, de manera irrestricta.

LA ESENCIA «FÍSICA»

Tomás de Aquino distingue la esencia metafísica de Dios de lo que llama la esencia «física». Como vimos, este nombre está tomado de la voz griega *physis*, que significa naturaleza. Como es obvio, aquí no se toma la palabra naturaleza en su acepción ecológica corriente, entendida como el conjunto del mundo material «inculto», aún no transformado por el trabajo humano. Más bien está tomada en su más estrecha significación filosófica. La esencia física de Dios sería su naturaleza entendida como compleción de atributos; es decir, conceptos que podemos atribuir a Dios, y que exponen de manera más clara para nosotros lo que expresa de forma sumaria y masiva —pero a la vez más certera y ajustada, como veíamos— el concepto de su esencia metafísica, a saber, acto puro de ser subsistente.

«Esencia física» y «esencia metafísica» son nociones diversas, pero están referidas al mismo Ente. No en nuestra manera de entenderlo, pero sí en lo entendido son lo mismo. En otras palabras, la esencia física despliega lógicamente lo que ontológicamente significa, para Dios, ser sin más. Los atributos son ciertos conceptos finitos que nos sirven para señalar asintóticamente hacia Dios, mas ninguno de ellos puede comprenderlo. El único término realmente comprensivo de Dios —no en vano es el que Dios emplea para autodefinirse— es el que designa su esencia metafísica.

Dentro de la esencia física, que es el conjunto de esos atributos, Tomás de Aquino distingue dos tipos: entitativos y operativos. Podemos saber algo de lo que Dios es, como ente, y también, a partir de sus operaciones, como fuente de ellas. En general, todo lo que la Filosofía dice de Dios lo dice como causa invisible de efectos visibles. Mas a través de su causalidad, algunos atributos nos informan de cómo es Dios (los entitativos), mientras que otros nos dicen algo sobre cómo actúa (los operativos).

De acuerdo con esta clasificación nos asomaremos al concepto de la esencia física de Dios no de manera exhaustiva, sino tan solo a modo de resumen, describiendo

sumariamente algunos de esos atributos. Tomás de Aquino menciona más pero aquí destacaremos, de entre los entitativos, la simplicidad, infinitud, unicidad, trascendencia, inmutabilidad y eternidad. Entre los operativos, Tomás de Aquino distingue a su vez los inmanentes (ciencia divina y voluntad omnipotente) de los transeúntes (creación, conservación, providencia y concurso).

LOS ATRIBUTOS ENTITATIVOS

Como queda dicho, todo lo que podemos saber filosóficamente de Dios es a través de las cosas que ha hecho. Mas por ese medio indirecto podemos saber algo no solo sobre cómo actúa, sino sobre lo que Él es. Interesa percibir la inferencia lógica de cada una de estas propiedades a partir de las conclusiones de las cinco vías, e incluso cómo se infieren unos atributos de otros; en último término, cómo desarrollan cada uno a su modo la esencia metafísica, que es la conclusión de las vías.

a) *Simplicidad*. Dentro de la limitación de todos estos conceptos, Tomás de Aquino piensa que este es el que resulta menos inapropiado e incompleto para decir algo sobre lo que Dios es. Es una noción negativa: significa ausencia de composición. «Simple» quiere decir que es uno, pero no en la forma de la unificación de elementos o partes, como un compuesto, sino uno en el sentido de que excluye radicalmente cualquier estructura o composición. Para que una cosa se componga o sintetice con otra hace falta que ambas sean incompletas, y precisamente su composición las complemente, es decir, les confiera una plenitud de la que aisladamente carecen. La composición es compleción, una forma de plenitud advenediza o lograda, y desde luego eso implica que los componentes tienen que estar mutuamente en potencia, o sea, no ser aún lo que pueden llegar a ser con más plenitud justamente gracias a su simbiosis. Mas el concepto de potencia pasiva —la capacidad de «padecer» o recibir— queda radicalmente excluido de la idea del Acto puro de ser subsistente. Por el contrario no queda excluida de ese concepto, sino al contrario, necesariamente exigida por él, la índole de la potencia activa —la capacidad de «actuar»—, que en el caso del Acto puro es total, omnipotencia.

En el fondo, la simplicidad es consecuencia de ser Acto puro. Si Dios es acto puro —es decir, perfección subsistente— entonces Dios no puede estar incompleto o como en potencia de algo que le actualice más, o que le dé más plenitud. La absoluta simplicidad de Dios implica ausencia de todo tipo de composición, tanto la composición hilemórfica —de materia prima y forma sustancial— como de sustancia y accidentes. Por un lado, Dios es incorpóreo, y por otro no necesita añadido accidental alguno, pues eso implicaría estar en potencia de una compleción mayor. Tampoco a Dios puede serle de aplicación la estructura metafísica más radical que encontramos en todos los entes finitos, que es la composición de esencia y acto de ser. Nuestro concepto de la esencia de Dios es distinto de nuestro concepto de Su existencia, pero en la realidad de Dios, como vimos, no pueden ser más que idénticos su ser y su ser-Dios[6].

b) *Infinitud*. Es también cierta consecuencia de la noción de Acto puro. Plenitud de perfección, perfección sin límites: eso significa la infinitud. No puede haber ningún tipo de limitación ni negatividad en quien es Ser sin más.

c) *Unicidad*. Es consecuencia, a su vez, de la infinitud. En efecto, no puede haber dos seres infinitos, pues la infinitud de uno estaría limitada por la infinitud del otro, pero una infinitud limitada es contradictoria. Si hay algún ser infinito solo puede ser uno. Esto puede parecer que contradice todas las evidencias matemáticas. Los matemáticos emplean profusamente el concepto de infinito para referirse, por ejemplo, a los infinitos puntos que componen una recta, las infinitas rectas que interseccionan un plano, los infinitos radios de la circunferencia, los componentes de una serie numérica (números enteros, reales, irracionales),... Pero en el fondo todos esos conceptos matemáticos no son entes reales, son meramente «de razón», como se dice en lógica, es decir, puras funciones mentales que solo «existen» en la mente del matemático cuando está pensando en ellas. En sentido estricto son absolutos imposibles fuera de la mente del matemático. Si hay un ser real que es infinito, lógicamente no puede ser más que uno. Esto es directamente una refutación del politeísmo, que afirma que hay muchos dioses. El panteón griego presenta una multitud de dioses, pero desde luego no puede decirse de ellos que son la infinita perfección. (Muchos —no todos— dejan bastante que desear. Algunos son virtuosos, pero no todos). Solo puede haber un ser que sea la plenitud de perfección.

d) *Trascendencia*. Es casi intuitiva en el argumento de las vías. Dios no puede identificarse con el mundo: tiene que ser otro-que él. Lo que ponen de relieve esas pruebas es que tiene que haber una causa infinita de los efectos finitos que vemos; una causa invisible de los efectos visibles, pero que ni serían, ni serían visibles sin esa causa, aunque ella no la veamos. En cierto modo así discurre la quinta vía: una suprema inteligencia ordenadora no puede ser lo mismo que el mundo ordenado por ella, de la misma manera que un programa informático exige que haya un programador: no se puede autoprogramar. La inteligencia suprema ordenadora ha de ser distinta del mundo.

La trascendencia de Dios es incompatible con la tesis panteísta, la que confunde a Dios con el «todo», o que afirma que «todo es Dios», mas no es incompatible con una relativa inmanencia de Dios en el orden de lo finito. Desde la Teología de la fe cristiana se puede alcanzar una noción mucho más clara y precisa del significado de la presencia de Dios en el mundo[7]. Pero filosóficamente la afirmación de la trascendencia tampoco es incompatible con la afirmación de cierta inmanencia de Dios en las cosas que ha hecho: Dios está presente en las criaturas que ha hecho, obviamente con una presencia no local, de inmensidad —pues Dios no es mensurable por ser incorpóreo—; está presente en ellas como la causa lo está en sus efectos. Como causa del ser creado, se puede decir que todas las criaturas dependen de Él, están sometidas a su infinito poder.

e) *Inmutabilidad*. Está explícitamente señalada en la conclusión de la primera vía, que demuestra la existencia de un primer motor inmóvil. Dios no solo no cambia de hecho, sino que no puede cambiar, mutarse. Esta afirmación se entiende al comprender lo que para un aristotélico —y Tomás de Aquino lo es— significa «movimiento»: el paso de la potencia al acto. Ahora bien, un ser que es Acto puro, sin mezcla de potencia pasiva ninguna, es algo a lo que nada le falta. Y para que algo pueda cambiar sería menester que le faltara lo que mediante el cambio conseguiría. En consecuencia, el Acto puro es, por definición, inmutable.

Este atributo dice de Dios justo lo contrario de lo que decía Hegel al afirmar que Dios consiste en su devenir-Dios: el infinito proceso de perfeccionamiento de lo finito. Dios sería, para este filósofo, un interminable llegar-a-ser-Dios —es decir, que nunca termina de llegar a serlo—; una serie de síntesis que no llega a concluirse definitivamente[8].

f) *Eternidad*. Se deriva, a su vez, de la inmutabilidad. De acuerdo con Aristóteles, la noción de eternidad es un concepto negativo: ausencia de tiempo. Ahora bien, el tiempo es la medida del movimiento. En efecto, todo cambio se entiende por relación a un antes y un después. En consecuencia, para un ser que no admite radicalmente cambio alguno, tampoco puede haber tiempo, que es la medida del cambio. Esto es lo que significa el concepto de eternidad. Aunque nosotros, que sí somos seres temporales —y concretamente los humanos, seres históricos— no podemos imaginar algo parecido a una permanencia en un punto que no consista en llegar a él y en superarlo o trascenderlo, sí podemos entender que en un ser inmutable la eternidad es un perpetuo presente instantáneo, sin antes ni después.

Frente a la sensación de inestabilidad e «inquietud» que el mundo cambiante transmite, Tomás de Aquino describe la felicidad como una situación de perfecta estabilidad —beatitud natural para Dios, sobrenatural para las criaturas a las que Dios llama a gozar de su eterna compañía—, comentando la célebre definición que propone Boecio de la eternidad: «perfecta posesión de una vida interminable»[9].

* * *

Se pueden decir más cosas sobre la entidad de Dios, pero para la visión panorámica que aquí se pretende basta con lo dicho. Como se pone claramente de manifiesto, estos atributos entitativos se derivan en forma inferencial o silogística de la esencia metafísica, y en cierto modo la explican o aclaran, siempre de manera parcial e imperfecta: son un cierto desarrollo de la idea del Acto puro que expresa la fórmula *Ipsum esse per se subsistens*[10].

ATRIBUTOS OPERATIVOS

En cuanto a lo que podemos saber de Dios a través de su obrar, y aplicando un principio más general, cabe distinguir dos tipos de acciones de Dios: unas cuyo efecto permanece dentro del agente y otras que transitan fuera de él, que van más allá de quien

las hace. Las primeras son las operaciones inmanentes del tipo *praxis* (que procede del verbo griego *prattein*, *agere* en latín), y las segundas son las acciones transeúntes del tipo *poiesis* (*poiein*, *facere*)[11]. Esta distinción da lugar a una clasificación dual de los atributos operativos de Dios: atributos operativos inmanentes y atributos operativos transeúntes.

Antes de verlos panorámicamente es importante comprender que la Teología esencial está orientada aquí por el criterio de que el obrar sigue al ser, y el modo de obrar al modo de ser[12]. En el caso concreto de Dios, hay que matizar este principio en la forma de que en Él no pueden ser realmente distintos su obrar y su ser. Esto es también consecuencia de la peculiar índole del Acto puro. En efecto, si Dios es Acto puro no puede ser realmente distinto de sus operaciones. De lo contrario, para Él obrar supondría «ponerse a» obrar (lógicamente desde una situación de anterior inactividad), es decir, pasar de la potencia al acto —moverse, cambiar—, lo cual es incompatible con la inmutabilidad.

Por otro lado, acción y pasión son accidentes, es decir, modos de ser que necesitan de un sujeto, activo o pasivo, pero en todo caso sujeto distinto de la acción o pasión por él ejercida. Estas, en efecto, no se sujetan a sí mismas en el ser. Ninguna acción es «en sí» (*in se*), sino que inhiere (*in est*) «en otro». Ahora bien, como ya vimos, Dios no puede recibir accidentes, no puede ser sujeto de determinaciones que le añadan formalidades de las que carezca. Luego la acción de Dios es Dios. En Dios es idéntico su ser y su obrar. Aunque la Teología esencial haya de emplear conceptos distintos para hacer su indagación —la noción de «ser» es patentemente distinta de la de «obrar»; esta es consecuencia de aquella—, el juicio ha de corregir y completar la tendencia a ver dimensiones realmente distintas en lo que únicamente son aspectos diversos a nuestra mirada. Acto puro significa actividad pura.

Atributos operativos inmanentes. Las acciones inmanentes por antonomasia son las características del psiquismo superior: entender y querer, que hay que atribuir en propiedad a los seres personales. Que Dios es un ser inteligente y volente —por tanto, que es «alguien»— lo afirma implícitamente la conclusión de la cuarta vía, y sobre todo es una afirmación explícita en la conclusión de la quinta. Por un lado, el modo más perfecto de ser que encontramos en el orden de lo creado es el propio de las personas, que no puede dejar de atribuirse analógicamente a Dios con las correcciones oportunas. La principal consiste en percibir que la persona finita es un sujeto capaz de entender y querer, pero esas capacidades son en ella potencias activas que no siempre están activadas, es decir, ejercidas en todo momento, mientras que en la persona infinita no pueden distinguirse de ella, por la razón que hemos visto[13].

Por su parte, la conclusión de la quinta vía muestra a Dios como suprema inteligencia ordenadora. Y la inteligencia es un atributo personal. A su vez, la voluntad es un apetito racional, una tendencia que surge de una inteligencia. En efecto, según el dicho escolástico, nada puede ser querido si no es previamente conocido[14]. En eso se distingue la tendencia voluntaria de otras tendencias inferiores —como los instintos animales o los tropismos de algunas plantas—, en que mientras estas son tendencias

inconscientes, la volición es una tendencia con conciencia. La naturaleza racional se despliega, por tanto, en estas dos operaciones, el conocimiento intelectual y el apetito racional o voluntad. En consecuencia, si Dios es un ser personal, su ser-persona es entender y es querer.

Según Tomás de Aquino, el conocimiento de Dios (o ciencia divina) puede ser de dos tipos. Por virtud de la ciencia que llama de simple inteligencia, Dios conoce todo lo meramente posible que, aunque no llegue nunca a ser real, cae bajo su dominio omnipotente en la forma de poder ser. Mientras que con la ciencia de visión Dios conoce lo que de hecho ha accedido al ser —tanto lo presente como lo pasado y futuro— mediante el decreto de su voluntad creadora, a la que esencialmente la ciencia de visión está unida. La ciencia divina, por tanto es omniabarcante. Nada escapa a la omnisciencia de Dios: ni lo efectivamente real ni lo posible.

La voluntad omnipotente de Dios se expresa en la Ley eterna, que gobierna la totalidad del universo creado. La ley es una ordenación racional del *Logos* en el que Dios consiste, y se identifica con Él mismo. Siendo un Ser inteligente y siendo la voluntad apetito racional, Dios ha querido la creación por algo y para algo. La Ley eterna expresa ese decreto universal de una voluntad que quiere lo mejor para las criaturas. La concreción de la Ley eterna para el caso de las criaturas racionales es la Ley moral natural, que a diferencia del resto de la Ley eterna —impuesta a criaturas irracionales que la obedecen necesariamente—, Dios «propone» a la voluntad libre de las criaturas personales.

Atributos operativos transeúntes. Son las acciones de Dios cuyo resultado queda fuera de Él. Esto parece contradecirse con lo que más arriba señalábamos acerca de la identidad en Dios entre su ser y su obrar. En el caso de las operaciones inmanentes se ve más claro, pero aquí no parece tan nítido. Para aclararlo hace falta comprender que el hecho de que Dios se identifique con su operación *ad extra* no significa que se identifique igualmente con el resultado de esta. Ahí podemos distinguir entre la operación tomada activa o pasivamente. Por ejemplo, Dios se identifica con el crear pero no con «lo creado».

Concretamente, la creación es el primer atributo operativo transeúnte. Que Dios es creador es una conclusión explícita en la tercera vía, como vimos en su momento. Ese argumento desemboca en la existencia de un ser absolutamente necesario, del cual todos los demás dependen, sin él depender de ningún otro. Tal ser es la causa del ser de todo lo que no es él. Eso es exactamente lo que significa el concepto de creación: si hay algo, hay Dios.

La segunda operación transeúnte es la conservación. Dios no se limita solo a hacer que algo sea, sino que hace que persevere en el ser, que se mantenga siendo. En contra de lo que pensó Spinoza, Dios no es una especie de relojero del mundo, que al crearlo le da cuerda, lo pone en marcha y luego se olvida de él pues ya funciona con su propia inercia. Tomás de Aquino argumenta de forma muy eficaz que Dios no solo es causa de que algo comience a ser, sino también de que se mantenga siendo. Esto no se debe a una especie de «principio de conservación de la energía» ni a nada parecido a una inercia ontológica.

Dar el ser y mantenerlo siendo son dos operaciones *ad extra* distintas, si bien hay una cierta congruencia entre ambas. Tampoco se puede interpretar la conservación como una *creatio continua*. La conservación es congruente con la creación pero no es consecuencia necesaria de ella, ni nada semejante a una creación distendida en el tiempo. La creación es instantánea, no es un proceso ni algo que se dé en el tiempo, sino que precisamente consiste en el acontecimiento que lo inaugura. La creación de entes móviles es también la creación del tiempo[15].

En el fondo, Dios de ningún modo es la sustancia del mundo, pero sí se puede decir que lo sustenta. Al ser contingente —en tanto que contingente, no en tanto que ser— la situación que naturalmente le correspondería sería más bien el no-ser, y desde luego sin el sustento de Dios volvería inmediatamente a la nada de la que salió en un momento dado por el decreto creador[16]. Dicho de otra manera, Dios no necesitaría «hacer» nada especial para que las criaturas volvieran a la nada de donde las sacó; bastaría únicamente que dejara de pensar un instante en ellas. Así como la causa de la creación es que Dios la ha pensado y querido, la de la aniquilación sería el cese de esas dos operaciones[17].

También son acciones transeúntes de Dios la providencia y el gobierno. A este ya nos referimos al hablar de la Voluntad divina. Se trata del producto o rendimiento *ad extra* del querer divino: su decreto o Ley para las criaturas. En general, todo el que hace algo lo hace para algo, todo agente obra por un fin[18]. Y si ese obrar propositivo es lo propio de un causa activa inteligente, prototípicamente ha de atribuirse al Dios omnisciente. La expresión «providencia» añade el matiz del cuidado amoroso que pone Dios en la organización del ser y del obrar creatural. La ley divina no es, en efecto, un decreto frío y distante. La ley moral no exige una sumisión obsequiosa y ordenancista tal como la entendía el judaísmo de los fariseos, o un acatamiento puramente material. Es, por el contrario, una forma de especial proximidad de Dios a la criatura. El decreto divino prevé las mejores posibilidades en las que el obrar desarrolla el ser de cada criatura. Es lógico atribuir una providencia especial, una particular previsión o provisión para aquellas criaturas que Dios ha creado a su imagen y semejanza, es decir, que son, como Él, seres personales (si bien el modo de ser persona en Dios es evidentemente distinto del modo en que lo puede ser una criatura).

Fácilmente puede entenderse que sobre ese cuidado amoroso que tiene Dios por las criaturas, y en especial por las criaturas personales, la Teología de la fe tiene mucho más que decir, y mucho más sustantivo, que lo que puede decir la Teología filosófica, aunque algo puede apuntar esta.

Por último mencionaremos el concurso. Se trata de la intervención conjunta de Dios en el obrar de las criaturas. La causalidad de Dios no anula la causalidad de otras causas distintas a Él, pero es de tal potencia e intensidad que está presente —a modo de con-causa— en toda su actividad. Se comprende que si Dios es el origen y fuente de que las criaturas sean y se mantengan siendo, también ha de ser origen y fuente de que estas actúen. Al mantenerlas en el ser, las mantiene igualmente en su modo más o menos activo de ser, en su operación; o sea, sustenta también el modo de obrar que es acorde con su naturaleza propia. Ahora bien, sustentar el ser-activo de una criatura personal

implica, para Dios, conservarla en su libre actuación. Si el obrar sigue al ser, y el modo de obrar al modo de ser, el obrar libre es consecuencia de ser libre, y es algo que en modo alguno puede sustraerse a la intervención concurrente de Dios.

Aquí se plantea el problema del mal uso de la libertad humana. ¿Qué papel tiene Dios, por ejemplo, en el pecado? Aunque algo puede hurgar en esta cuestión, la filosofía no es capaz de desvelar el tremendo misterio que anida aquí. Dios tiene una voluntad y un decreto para las criaturas, y concretamente para las criaturas libres, la Ley moral es la forma prevista por Él para que puedan desarrollar operativamente su ser, de la manera que mejor contribuye a su propia plenitud y realización. El pecado es la transgresión de esa voluntad providente de Dios. Dios no puede tener papel alguno en la perversión de su propio decreto tal como se realiza en la intención de la criatura que le desobedece, pero es claro que sí lo tiene, al menos materialmente, en que la criatura siga siendo y obrando de manera libre cuando lo pervierte. Parece, pues, que Dios ha querido «correr el riesgo» de una libertad creada, y así ha querido ser coherente con lo que ha hecho al crear seres libres. Quiere el bien del hombre, pero su propio bien no puede serlo del todo si no es con-querido igualmente por el hombre[19].

En cualquier caso, consta que lo primero que ha querido Dios al crear seres libres es que efectivamente lo sean. Como es natural, quiere que usen bien de su libertad, no de manera autodestructiva. Pero igualmente ha querido respetarla, y no parece dispuesto a forzarla hasta impedir la desobediencia a su Voluntad.

RESUMEN

— A partir de las conclusiones de las cinco vías, que demuestran la existencia de Dios, cabe inducir algunas notas características acerca de su esencia. Sin duda, la pregunta «¿existe Dios?» no es la misma que cuestiona «¿en qué consiste?». Pero Tomás de Aquino muestra que, siendo distintas interrogaciones, referidas a Dios se complementan y convergen. En concreto: Dios consiste en puro ser, o «ser sin más». El «acto puro de ser subsistente» es la fórmula que expresa la esencia metafísica de Dios.

— Ahora bien, como ciencia humana que es, la Teología Filosófica ha de decir algo más, pues esa descripción es francamente insuficiente para nosotros. Por un lado, no es posible encontrar en el lenguaje humano una fórmula más comprensiva que esa para referirse a Dios. Pero también hace falta complementarla con otras nociones que nos la aclaren más. El conjunto de estas nociones es el concepto de esencia «física» de Dios: su naturaleza, imperfectamente entendida como plexo de ciertos atributos. Ninguna noción humana puede resultar apta para captar a Dios, que no puede «caber» en categorías humanas: ni en la que expresa la esencia metafísica –la menos inepta– ni en el conjunto de notas que expresan la esencia física.

— Tomás de Aquino explica algunos conceptos que dan algo de luz sobre lo que Dios es (atributos entitativos), y otros que nos ayudan a conocerle mejor a través de sus obras (atributos operativos).

[1] *Deus est ipsum esse per se subsistens* (*Summa Theologiae I*, q. 44, a. 1)

[2] «Dice el Señor: Yo soy Yavé, el que soy, y este es mi nombre» (*Ex.* 3, 17).

[3] «Puesto que el ser de Dios es su misma esencia, y esto a nadie compete más que a Él, “el que es” será sin duda el nombre que le designa con más propiedad» (*Summa Theologiae I*, q. 13, a. 11).

[4] En el Antiguo Testamento hay una revelación gradual de diversos nombres de Dios, denominaciones todas ellas majestuosas —el Omnipotente, el Dios de los ejércitos, Rey de reyes y Señor de señores, el Dios fuerte, etc. — que parecen coronarse en la mención «Yavé-Sebaoth». El judaísmo antiguo considera que uno de los peores pecados, junto a la idolatría, es la blasfemia, usar impropriamente el nombre de Yavé. El fariseísmo de la época de Cristo llegó a considerar blasfema incluso la mención directa. Como es sabido, precisamente ésa fue la acusación contra Jesús por parte de las autoridades judías.

[5] A. Millán-Puelles, *Léxico Filosófico*, Rialp, Madrid, 2002, 2ª ed, p. 553.

[6] El texto de *Éxodo* 3, 15 pone claramente de relieve que en Dios la esencia —aquello que se intenta formular al definir algo— es ser. —¿Qué es Dios? —Dios responde: ser.

[7] En los *Hechos de los Apóstoles*, en efecto, se dice que Él «no está lejos de cada uno de nosotros, porque dentro de Él vivimos, nos movemos y existimos» (*Hch* 17, 27). Sobre todo esa presencia es máxima con la Encarnación del Verbo, *el Emmanuel*, Dios con nosotros (*Mt* 1, 23).

[8] Hegel piensa que el Infinito se «finitiza», se realiza en lo finito: lo Necesario y Absoluto en lo contingente, el Uno en lo múltiple, la Eternidad en el tiempo, el Ser en los diversos entes. El panteísmo hegeliano es la afirmación de la naturaleza como el *no-yo* de Dios, pero que es un «momento» (negativo) de la constitución del ser absoluto o divino. Dios no puede «llegar a serlo» si no se enajena de sí mismo para posteriormente retornar en forma de una conciencia absoluta «para sí». La creación, por tanto, no sería un acto libre, sino necesario, y no sería nada más que un momento o aspecto de Dios, que ha de entrar «en crisis» consigo mismo para crecer, pues el ser perfecto no es estático sino dinámico: Dios es su *devenir* Dios, el movimiento infinito de lo finito.

[9] *Interminabilis vitae tota simul et perfecta possessio* (Severino Boecio, *De consolacione philosophiae*, V, prosa 6).

[10] En efecto, el acto por antonomasia es el acto de ser, y cualquier cosa está en acto en la medida en que es.

[11] Por ejemplo, pensar es una operación inmanente, mientras que construir una mesa o pintar un cuadro son acciones transeúntes. Esta distinción no implica separación absoluta en el caso humano. En virtud de la índole psico-somática de su sujeto, toda acción humana tiene esas dos dimensiones, aunque en unas acciones esté más enfáticamente uno u otro aspecto, y en otras el otro. Se puede ver en unas acciones fundamentalmente a quien las realiza, y en otras lo realizado.

[12] *Operari sequitur esse, et modus operandi sequitur modum essendi* (Tomás de Aquino, *In III Sent.*, dist. 27, q. 1, a. 1, sol.).

[13] La Teología de la fe católica, en su reflexión sobre el misterio trinitario, completa esta percepción filosófica diciendo que el entender de Dios es Dios —el Verbo, la segunda Persona—, y a su vez el querer de Dios es Dios —el Amor subsistente, la tercera Persona—.

[14] *Nihil volitum nisi praecognitum*.

[15] La creación no se da en el tiempo porque no consiste en movimiento alguno, y el tiempo es la medida del movimiento. Si la creación fuese un cambio habría que pensarla como algo parecido a un paso o tránsito de la nada al ser. Sin duda no podemos «imaginar» la creación más que de ese modo, pero para acceder a la noción filosófica de creación hemos de abandonar y trascender esa imagen. (Esto suele ocurrir con frecuencia en el discurso filosófico, sobre todo en Metafísica. Es lógico, dado que la Filosofía primera se ocupa de índoles de la realidad que están más allá de lo material, y los conceptos metafísicos con que las designamos, aunque por la textura del dinamismo intelectual humano han de partir de imágenes sensibles, esas mismas índoles no son estrictamente imaginables). En efecto, si la creación es «de la nada» —*ex nihilo*— la nada no puede mudarse en ser, pues para mutar hace falta ser y la nada no es. Por la misma razón tampoco la aniquilación, caso de que la hubiera —no nos consta más que su posibilidad— podría consistir en cambio alguno, pues el paso del ser a la nada no puede consistir propiamente en paso o acceso alguno. La nada no puede ser término inicial (*a quo*) ni final (*ad quem*) de ningún cambio, pues para partir realmente de ella, o acceder a ella realmente, habría de ser real, es decir, tendría que ser.

[16] «Les retiras el aliento y expiran y vuelven a ser polvo. Envías tu aliento, y los creas, y repueblas la faz de la tierra» (*Ps* 104, 29-30). «¿Cómo subsistirían las cosas, si tú no lo hubieras querido? ¿Cómo conservarían su existencia, si tú no las hubieras llamado?» (*Sap* 11, 25).

[17] A la vista de esto se pone de manifiesto lo vana que es la pretensión de organizar la realidad y la vida

humana —en lo ético y en lo político— «como si Dios no existiese», según la fórmula que hizo famosa Hugo Grocio (*etsi Deus non daretur*). En efecto, si Dios no existiese no habría absolutamente nada (*si Deus non daretur, non daretur nihil*). Filosóficamente es mucho más plausible la hipótesis contraria, por decirlo de algún modo. Nada es como resultado de un merecimiento propio; es absurdo pensar que el ser que le acontece al ente finito es un resultado o logro suyo, algo parecido a un mérito en su «curriculum».

[18] *Omne agens agit propter finem* (Tomás de Aquino, *Summa Theologiae I-II*, q. 1, a. 6).

[19] «La misteriosa grandeza de la libertad personal estriba en que Dios mismo se detiene ante ella y la respeta. Dios no quiere ejercer su dominio sobre los espíritus creados sino como una concesión que éstos le hacen por amor» (Edith Stein, *Ciencia de la Cruz*, Ed. Monte Carmelo, Burgos, 1989, p. 198).

7. LA RELACIÓN DEL HOMBRE CON DIOS

EL FUNDAMENTO ONTOLÓGICO DE LO RELIGIOSO

La creación y la conservación en el ser son atributos divinos que ponen de relieve la vinculación absoluta de la criatura al Creador, tal y como la iniciativa de Dios ha establecido. Al percibirse a sí mismo como objeto del amor creador de Dios, y por virtud de esa iniciativa amorosa haber accedido a la existencia —el que ama quiere el bien del amado, y no hay nada «mejor» que ser—, el hombre se sabe en deuda, «obligado». Es eso lo que significa religión, al menos en su etimología más obvia: re-ligación, un vínculo o nudo especialmente fuerte, reforzado.

Dios ha dado el ser a los entes finitos con un proyecto, espera algo de ellos. Las criaturas no personales lo cumplen de forma necesaria, mientras que las criaturas personales están llamadas a aceptarlo libremente. La esencial relación del hombre con Dios se funda en el acto creador, y nos proporciona la idea de una «religación ontológica», fundamento último del hecho religioso propiamente dicho. Este queda constituido como una respuesta subjetiva a la absoluta dependencia respecto de quien nos ha dado el ser, y con el ser, todo. Se trata, por tanto, de una respuesta moral a un acontecimiento ontológico primario.

Los seres irracionales «aceptan» su religación ontológica —su dependencia— de un modo no inteligente. Todas las criaturas «responden» a esa llamada al ser, a esa vocación ontológica, de una manera puramente material, digámoslo así, sin darse cuenta, sin hacerse cargo de dicha dependencia: la son. Sin embargo, los seres personales, que han sido creados a imagen y semejanza de su Creador, pueden responder a esa llamada ontológica también de una manera formalmente libre. (Este «también» implica que ya antes han respondido de una manera no libre, accediendo al ser). En otras palabras, el hombre, como toda criatura, depende absolutamente de Dios, pero en tanto que criatura personal —inteligente y libre— le es dada la posibilidad de asumir explícita y conscientemente su situación ontológica: puede darse cuenta de dicha situación y responder a la iniciativa que tiene Dios al crearle. Puede, en fin, corresponder a esa iniciativa rindiendo a Dios el homenaje del agradecimiento, propio de quien se sabe en deuda. Le cumple manifestar no solo con su ser —que ya lo manifiesta de suyo—, sino también con su libre obrar, la magnificencia, la excelencia del Creador. Ahora bien, esta respuesta libre, es preciso subrayarlo, está fundada en algo que en absoluto es libre, que es el haber sido creado.

Dicha respuesta a la vocación ontológica se revela en forma de tendencia natural o «insensata» (no-sentida) hacia el Creador, algo que los filósofos medievales llamaban *voluntas ut natura* o también *appetitus naturalis*. Que sea «natural» significa que nace o

brotan del mismo ser creado el tender al Creador. Las criaturas personales pueden, además, «corresponder» dialogalmente. Lo que de ese modo hacen es añadir a dicha tendencia nativa una tendencia propiamente electiva, algo que los medievales llaman *appetitus rationalis* o *voluntas ut ratio*: asumen y quieren —aunque sea con una voluntad ineficaz en sentido estricto— esa religación ontológica[1].

El hecho religioso es, así, la respuesta personal —no puramente natural e insensata, sino lúcida y libre— a la llamada al ser. Dicho de otro modo, la conducta religiosa responde al hacerse cargo de este hecho radical en el que el hombre consiste: haber sido objeto de una consideración explícita, de una iniciativa amorosa que le ha hecho acceder a la existencia. Ya Platón intuyó que quien ama vuelve real el objeto de su amor, por cuanto el deseo engendra. El amor es, en efecto, «creativo», en el sentido de que lo que quiere es que algo «sea» y que se mantenga siendo, que subsista. (A la inversa, el odio es, como dice la Biblia, «homicida»)[2].

Tal es la principal verdad del hombre. Cabe que sea consciente de este hecho o que viva al margen de él. El hombre puede vivir lúcida o estúpidamente. Pero aunque procure cegarse y vivir indiferente a ella, su religación ontológica no deja de afectarle en su fibra más profunda: todo su ser es depender de Dios. La actitud del ateísmo práctico —indiferentismo— no puede dejar de verse, a esta luz, en su infinita «imbecilidad», entendiéndolo por ello la falta de arraigo en la propia realidad, el no hacerse cargo de lo que uno es[3]. El primer mandato de la ley moral natural es amar a Dios sobre todas las cosas, secundar de una manera libre y amorosa esa inclinación insensata en la que materialmente consiste el propio ser.

LIBERTAD Y SER

Esta religación ontológica es, en expresión de Millán-Puelles, «la hipótesis sustancial» que media nuestra libertad, haciéndola real, es decir, arraigándola en nuestro propio ser natural[4].

Es preciso señalar la insuficiencia de la noción de hombre como una índole autárquica. Buena parte del pensamiento moderno se ha empeñado en ver una especie de contradicción entre la afirmación de Dios y la de la libertad humana, porque esta se ha concebido de una manera fundamentalmente reivindicativa, desarraigándose de su referencia básica a Dios, que es su auténtico origen[5]. La profunda aporía a la que aboca el discurso moderno sobre la libertad procede de no verla fundada en la dependencia ontológica que el hombre tiene en tanto que criatura. Decir que uno es libre porque uno es independiente carece de sentido, pues como subraya Polo, «si soy independiente, la libertad es absurda. La libertad es la reduplicación de mi no independencia: depende de aquello de lo que depende la intensidad de libertad que yo sea. Al ser muy libre tengo que serlo respecto de Dios»[6].

Frente a la dicotomía propuesta por Kant entre naturaleza y libertad, esta se instala en el núcleo mismo de la naturaleza personal y, por tanto, nace o surge de ella. Por la misma razón que no nos hemos dado esa naturaleza ni el acto de ser, tampoco nos hemos

dado libremente la libertad. Este es el límite ontológico de la libertad de albedrío y, así, la pretensión de una autonomía absoluta es, sencillamente, inhumana: no responde a nuestro ser radicalmente dependiente. Finge una libertad «creadora» —eso no es del todo ficticio—, pero a base de olvidar que ante todo es «criatura».

Refiriéndose al fundamento metafísico de este arraigo de la libertad en el ser, Fernando Ocáriz observa lo siguiente: «Estos dos aspectos de la persona (subsistencia y naturaleza espiritual) están unidos entre sí. De hecho, precisamente porque la forma sustancial del hombre tiene el ser por sí, y no por su unión con la materia, esta forma es espiritual; y justamente porque el alma humana tiene *per se* (si bien no *a se*) el acto de ser, puede obrar *per se*, ya que el obrar sigue al ser y el modo de obrar al modo de ser: obrar *per se* es tener el dominio sobre las propias acciones; es decir, tener libertad. Pero ya que el alma tiene el *esse per se*, pero no *a se*, la libertad es capacidad de obrar *per se* (autodeterminación, autodomínio) pero no *a se*: de hecho, si el fundamento metafísico real de la libertad es el ser, y a su vez el ser finito participa del Ser Infinito que le fundamenta, resulta que la libertad está fundada y, por lo tanto, depende de Dios (no es absoluta y debe orientarse a Dios, a la elección —su acto propio— del bien que tiene para el hombre razón de fin último)»[7].

En la peculiaridad de su condición libre, al hombre se le abren dos alternativas en el práctico vivirse como tal. Más concretamente, el hombre puede asumirse a sí mismo, de modo libre, según dos formas existencialmente básicas: puede entenderse como plenamente autónomo, sin deberle nada a nadie; o bien puede entenderse a sí mismo como el resultado de un don que, en primer lugar, ha de agradecer a su Creador. «El hombre puede libremente elegir cuál es la libertad que prefiere: la de un puro origen a partir de sí mismo, con lo que soporta no tener ni razón suficiente ni objetivo satisfactorio para esta libertad autogobernable y por ello tiene que conformarse con el disfrute de su autonomía; o la de la actitud de agradecimiento continuo por el propio ser dirigido a la libertad absoluta, la cual ya desde siempre ha abierto a la finita el espacio en el que pueda realizarse a sí misma»[8]. Ambas formas, en rigor, son modos libres que el hombre tiene de asumir su propio ser. Solo uno de ellos, además de ser libre, encuentra un eco en su verdadera condición ontológica. El otro, sin dejar de ser libre también, desfigura radicalmente dicha condición.

Sin lugar a dudas, esta es la opción fundamental del hombre, base de todas las demás opciones categoriales. El ser humano puede aceptar su condición creatural, o bien fingirse «creador» de sí mismo, artífice y escultor de su propio ser. La filosofía contemporánea —en especial el existencialismo heideggeriano y sartreano— han desarrollado profusamente este concepto del hombre como autor de sí mismo, de su propia «vida biográfica», al decir de Ortega, tanto en su diseño como en su ejecución. Con todo, la cuestión nuclear es si el hombre es el único autor, o si más bien es co-autor de algo que ya está básicamente diseñado, y ejecutado, y que justamente supone la base necesaria y suficiente de la libre construcción de su ser. Se trata, en fin, de ver si en dicha construcción colabora o sencillamente va solo; si el hombre es una libertad solipsista que se tiene a sí misma como regla, o bien si su libertad está llamada a dialogar

y conjugarse con la raíz de su ser[9].

Únicamente si fuéramos seres absolutos seríamos absolutamente dueños de nuestra propia vida. La ficción de una humana libertad sin límites es eso, una ficción. Pero el hombre puede diseñar su propia realidad partiendo de una percepción ficticia de sí mismo[10]. La libertad es ajena a la verdad sobre lo que somos, pues una libertad desarraigada de la realidad no es una libertad real.

A su vez, la idea de que la realidad es únicamente lo que el hombre hace de ella con arreglo a sus intereses o concupiscencias puede llevar a un empleo abusivo de la naturaleza que acabe yendo contra el hombre mismo. En definitiva, si la naturaleza es pura disponibilidad para el proyecto humano sin otro criterio que su mero arbitrio, en el fondo la naturaleza humana es pura libertad sin regla, sin principio, pero por lo mismo, pura libertad ficticia, y al cabo esclavitud real del hombre a sus propias pasiones o caprichos, o pura esclavitud de unos hombres para otros. Es falsa una libertad que se «libera» de la verdad. En cambio, «afiliarse» a la realidad, no es esclavitud, y es perfectamente compatible con que el hombre haga un diseño libre y creativo de la realidad y de él mismo, si bien partiendo de una base fáctica, de lo que está hecho en él no por él, esto es, su ser creado[11].

La actitud religiosa de la adoración a Dios creador —dueño absoluto de la realidad, también humana— es la única forma de estar en el mundo con cordura. A su vez, entender la vida como culto a la majestad divina lleva como consecuencia el respeto a la naturaleza real de las cosas que Él ha hecho. Sin duda una cierta imagen de esto podemos encontrarla en la sensibilidad ecológica. Pero dicha sensibilidad ha de ser profundizada —a veces purificada de algunos excesos teatrales— y, sobre todo, ha de ser cultivada con coherencia.

RESUMEN

— La conciencia de saberse creado —haber accedido al ser no por iniciativa propia— está en el origen de la actitud religiosa. Esta se constituye como una respuesta ética al acontecimiento de haber sido llamado a la existencia. En general, saberse en deuda es un síntoma de cordura. Pero cultivar esa conciencia con el rendido homenaje de gratitud hacia quien constituye la raíz de nuestro ser, es la forma prototípica de estar inteligentemente en la realidad.

— A diferencia del resto de las criaturas no personales, la persona creada puede rendir ese homenaje de forma consciente y libre.

[1] «Apetito natural» y «apetito electivo» serían las traducciones más apropiadas de las voces *appetitus naturalis* (o *voluntas ut natura*) y de *appetitus rationalis* (o *voluntas ut ratio*), respectivamente; es decir, una tendencia en el primer caso inconsciente, y en el segundo consciente. La Teología de la fe católica lo explica en términos de gloria material y formal. Nuestro existir cosmológico, al igual que el de las demás criaturas, da una gloria «material» a Dios, es decir, manifiesta la divina majestad y omnipotencia de una manera inconsciente y no electiva; obedece, sencillamente, al decreto creador. Esto puede atribuirse incluso a las almas condenadas, en las que permanece ese *appetitus naturalis*. Precisamente, lo fundamental de su padecimiento es la llamada «pena de daño», que consiste en la insatisfacción radical de ese *appetitus*, la completa imposibilidad —*de facto*, sobrevenida— de satisfacer esa tendencia nativa en virtud de la culpa contraída durante su camino terreno (*in statu viatoris*). Como es el caso que la condena afecta a seres personales, y estos también en el infierno son conscientes de su religación ontológica y de que nunca podrán prescindir de ella —saben del carácter no ablativo de su vocación a la existencia—, su pena se acrecienta aún más al experimentar que no pueden prescindir de esa tendencia, la cual, no obstante, siempre y necesariamente quedará frustrada.

[2] Cfr. J. Pieper, *Über die Liebe*, Kösel Verlag, München, 1972, p. 23. «El Universo existe para la adoración (...). Dios ha creado el Universo para entablar con los hombres una historia de amor» (J. Ratzinger, *Creación y pecado*, Rialp, Madrid, 1992, pp. 53 y 54).

[3] Imbécil es, literalmente, el que carece de báculo, o sea, el que no tiene en qué apoyarse, el que obra sin fundamento. Dice S. Buenaventura: «Quien aquí no ve, es ciego. Quien aquí no oye, está sordo y quien aquí no empieza a ensalzar y a adorar al Espíritu Creador, es que está mudo» (citado por J. Ratzinger, *Creación y pecado*, p. 47).

[4] «Yo me encuentro conmigo, en cierto modo, como con algo a lo que yo no he hecho, y no tengo el derecho de tomarme a título, tan solo, de *ego faciens* de lo que libremente voy haciéndome, porque tal manera de asumirme lesiona los derechos naturales del ser por el que soy un *ego factum*. Esta *iniuria* queda castigada por la angustia ante mi propia libertad» (A. Millán-Puelles, *La estructura de la subjetividad*, Rialp, Madrid, 1967, p. 410).

[5] El caso quizá más conocido es el del ateísmo *positivo y constructivo* de Nietzsche y Sartre. Vid. C. Fabro, *Introduzione all'ateismo moderno*, Studium, Roma, 1969, y *Drama del hombre y misterio de Dios*, Rialp, Madrid, 1977.

[6] L. Polo, *Quién es el hombre. Un espíritu en el mundo*, Rialp, Madrid, 1990, p. 223.

[7] F. Ocáriz, *Las razones del tomismo*, Eunsa, Pamplona, 1980, p. 78.

[8] Hans-Urs von Balthasar, *Teodramática*, vol. III (Las personas del drama: el hombre en Cristo), Encuentro, Madrid, 1993, p. 42.

[9] «Si el sujeto autónomo es el que tiene la última palabra, entonces, también puede quererlo todo. Y quiere de la vida lo máximo que se pueda obtener de ella. A mí, esto me parece uno de los más graves problemas de la existencia actual. Dicen “la vida es breve y complicada, tengo que conseguir todo lo que pueda de ella”, y “eso no me lo podrá impedir nadie”. Y se sigue pensando “tengo que volcarme en mi propia vida, tengo que realizarme”, y “nadie me convencerá de lo contrario”. “Si alguien interviene en mi vida incomodándome, es enemigo de mi propio yo”» (J. Ratzinger, *La sal de la tierra*, Palabra, Madrid, 1997, p. 178).

[10] En el fondo, tal ficción está presente en la tentación de la soberbia (*hybris*), que la serpiente empleó con Adán y Eva, y en ellos contra toda la humanidad. «Cuando nos creemos dueños de nosotros mismos y con poder para juzgarlo todo, nos destruimos. Porque no estamos en una isla con nuestro propio yo, no nos hemos creado a nosotros mismos; hemos sido creados y creados para el amor, para la entrega, para la renuncia, sabiendo negarnos a nosotros mismos. Solo si nos damos, solo si perdemos la propia vida —como dijera Cristo— tendremos vida» (Ratzinger, *La sal de la tierra*, cit., p. 179).

[11] La verdad que originariamente se encuentra en el planteamiento de la efectiva —si bien igualmente relativa— disponibilidad que el hombre tiene respecto a la realidad, acaba perdiéndose, de la misma forma en que una naturaleza entendida como absoluta disponibilidad para el hombre, acaba dejando de ser naturaleza para convertirse en cultura. Es verdad que la naturaleza humana incluye esencialmente su índole cultural, pero no es verdad que todo en el hombre sea cultura (hechura suya).

III
ANTROPOLOGÍA FILOSÓFICA

8. QUÉ SIGNIFICA SER PERSONA

La más clásica definición de persona es la de Severino Boecio (s. V d.C): «sustancia individual de naturaleza racional»[1]. Boecio es un autor aristotélico. Esas cuatro nociones han sido acuñadas por Aristóteles para el lenguaje filosófico, y en el linaje del pensamiento aristotélico poseen un sentido muy preciso. Veamos con el debido detenimiento su significado.

LA SUSTANTIVIDAD PROPIA DE LA PERSONA

Ser sustancia tiene una significación destacada. Es el modo prototípico de ser dentro de la clasificación de las categorías o predicamentos —los modos más generales del ente— que establecía Aristóteles. Es un modo de ser dotado de una sustantividad especial. La sustancia es el modo de ser de las cosas que son en sí mismas, que tienen su ser, digamos, en propiedad, no «de prestado» como le pasa a los accidentes. El ser-amarillo de una mesa no es en sí sino en la mesa que tiene ese color, mientras que su ser-mesa no es en otro. Ella se sujeta a sí misma en el ser. Eso es lo propio de la sustancia: no tanto el ser sujeto de accidentes, como el no ser ella sujeta en el ser por ningún otro ente, es decir, tener una especie de autarquía ontológica —de autonomía— que le hace posible ser *en sí* [2]. Desde luego, eso se puede decir de las personas, y también de las mesas, pero ya es un carácter distintivo en todo el sector de lo real, en el cual hay muchos más modos de ser en otro que de ser en sí. (Concretamente, hay nueve categorías de accidente, o sea, nueve modos de ser en otro, frente a uno de ser en sí, la sustancia). Ser persona, en fin, queda restringido a un sector de lo real que es el más eminente porque posee el acto de ser en propiedad, digamos, de forma sustantiva, no meramente adjetiva.

Además, al decir de esa sustancia que es individual, se indica una característica que, desde luego, también se puede decir de la mesa, pero que la señala como algo en lo que está especialmente subrayada su sustantividad. Ciertamente los accidentes reales también son individuales en la medida en que inhieren en un individuo sustancial, pero ellos mismos no son «individuos». El individuo —la sustancia individual— no solamente tiene su ser en sí, sino que su ser es por completo irreductible al ser de otros. Aunque sea un todo compuesto de partes, esas partes están de hecho unificadas, no disgregadas. A su vez, el individuo está «dividido» de todos los demás. Estas dos características están expresadas en la clásica fórmula que define al individuo como algo *indiviso* en sí mismo pero *dividido* de todo lo demás[3]. El individuo es intrínsecamente indiviso: aunque tenga partes, sus partes no están separadas sino unidas; y además ese todo, ese compuesto, está dividido o separado de todos los demás individuos, de manera que es

perfectamente identificable.

En otras palabras, ser persona implica serlo «personalmente», o, a la inversa, no es posible ser persona de forma colectiva, digamos anónimamente. Ejercer personalmente el propio ser-persona significa ciertamente poseer un modo de ser que también es poseído y ejercido por otros individuos, pero cada uno de ellos «a su modo y manera», es decir, en su respectiva individualidad. No hay ninguna forma real de humanidad que no sea la ejercida individualmente por cada ser humano. En consecuencia, no cabe que el ser de una sustancia individual sea su formar parte de un todo mayor que él, por ejemplo de una colección. Pertenecer a un colectivo es real en la sustancia que forma con otras una colección, pero el ser de la sustancia nunca se reduce a subsumirse en un todo mayor. Esto pone de relieve el error de las tesis colectivistas que han proliferado en el pensamiento político moderno. La pertenencia de la persona a una sociedad, o al Estado, no puede afirmarse a costa de deprimir su sustantividad individual, de manera que quede obliterado su valor propio: la dignidad de cada persona individual. El valor de la persona no estriba en su servir al conjunto o en su mera funcionalidad, en su rol o papel social. Las ideologías colectivistas —el marxismo es el caso prototípico— sostienen una concepción de la persona que ignora por completo su valor, al despreciar la índole individual que toda persona posee.

Por su parte, el bien común es ciertamente superior al bien individual de cada persona, pero no es real si lo pasa por alto. Querer el bien común tampoco puede ser real sin quererlo precisamente como comunicable a todos y cada uno de los individuos que de él pueden participar.

LA NATURALEZA PERSONAL

La noción de naturaleza racional alude al peculiar modo de ser —esencia— de estas sustancias individuales que llamamos personas. Y ciertamente es lo más distintivo de ellas, pues en la sustancialidad e individualidad no se distingue el ser-persona del ser-mesa. Si el acto de ser de la sustancia individual le hace ser «en sí», su naturaleza racional le otorga una dimensión relacional con «lo otro que sí». El ser de la persona está abierto desde sí hacia lo otro, y también hacia los otros. En virtud de su naturaleza racional el ser humano no está preso en sí mismo, valga decirlo de este modo, sino abierto al irrestricto ser, tanto a las realidades personales como a las no personales.

La persona es un «en sí» que, «desde sí», posee la aptitud para proyectarse relacionalmente «fuera de sí». Cada persona es netamente distinta de lo que no es ella misma, pero igualmente se relaciona con lo otro y con los otros; podría decirse que «subsiste en su distinción y en su respectividad» (*distinctum subsistens et respectivum*). Esta doble faceta del ser personal —la mismidad y la alteridad— se pone de manifiesto en la peculiar relación que mantiene consigo mismo —intimidad, introversión— y con lo otro-que-sí. Ambas relaciones son igualmente constitutivas de la subjetividad, del sujeto personal o «yo». La apertura a lo otro es tan definitoria del ser de la persona como su individualidad.

Esa apertura a lo otro está condicionada por la relación que el sujeto personal mantiene consigo mismo. La autoconciencia está presente de forma concomitante en la captación de lo otro, y asimismo la autodeterminación libre es condición de que podamos querer racionalmente otra cosa. En definitiva, en todo lo que conocemos nos re-conocemos conociéndolo, y en todo lo que queremos nos queremos queriéndolo: el sujeto está presente —o más bien co-presente— a sí mismo en todo lo que conoce y quiere. Esta forma peculiar de reflexividad es característica del yo, y lo distingue del psiquismo inferior de los animales irracionales. Es lo que en psicología se denomina conciencia (o consciencia). Un gato conoce y apetece, pero no se da cuenta de eso, es decir, no se hace cargo de sí mismo como sujeto de esas operaciones. El animal racional sí.

La intimidad o co-presencia del yo en todos los actos de la subjetividad consciente condiciona y constituye su ser abierto a lo otro. Intimidad y apertura, en fin, están sinérgicamente conectadas en el yo. En resumidas cuentas, el ser de la persona individual no es una entidad solipsista, sino que por su naturaleza racional está abierto al ser de lo otro-que-él —a la totalidad de lo real— en la doble forma de poder conocerlo y de poder quererlo, que son las dos operaciones características de esa naturaleza[4].

En todo caso, importa sobremanera comprender que, aun siendo inseparables, son índoles distintas la de individuo y la naturaleza racional que al individuo humano corresponde —como por cierto lo son también el acto de ser respecto de la esencia o naturaleza de cada ente—. Lo que la naturaleza racional proporciona a su respectivo titular individual es la aptitud para relacionarse con lo otro y consigo mismo en el doble modo de conocerlo y de quererlo. Ahora bien, la naturaleza es principio activo, y no debe confundirse con la actividad a la que ese principio da lugar, ni con el sujeto de ella[5].

Es necesaria esta aclaración para salir al paso de un error frecuente del pensamiento llamado «personalista», que enfatiza tanto el ser relacional de la persona que llega a deprimir su índole individual. Con ello se llega —y es esta una consecuencia no siempre detectada por los personalistas, pese a inferirse de sus premisas— a identificar el ser de la persona con las operaciones para las que en principio es apta.

La realidad de la persona es la de un individuo que, en virtud de su naturaleza racional, está aptitudinalmente dispuesto para sus operaciones específicas —la apertura intelectual y desiderativa—, e igualmente para las afecciones que de esos modos de apertura derivan, y que son propias de la intimidad subjetiva, a saber, la autoconciencia y la autodeterminación libre. Mas en ningún caso esa condición aptitudinal puede consistir en las operaciones respectivas. Ser persona no significa estar actuando como tal. Prueba de ello es que sin ser irracionales a veces las personas humanas se comportan irracionalmente. Ser persona significa poder relacionarse con la realidad en esa doble forma —entenderla y quererla—, pero eso no es lo mismo que estar de hecho en relación. La persona es el sujeto apto para dicha relación, pero en modo alguno es lícito afirmar que la persona consiste o reside en la relación que mediante la actividad consciente y libre de hecho establece con lo otro, o consigo misma[6].

La forma en la que algunos autores piensan la autoconciencia o la autodeterminación

—con más énfasis retórico que rigor lógico—, parece identificarlas con el yo que les hace de sujeto. Para Sartre, por ejemplo, ser es decidir ser. Ortega dice que la vida es un continuo quehacer y una constante opción de uno mismo. Ahora bien, si ser persona consistiese no solo en tener la capacidad de actuar como tal —la naturaleza racional— sino en estar ejerciéndola activamente, entonces la interrupción de la actividad consciente cancelaría el ser-persona humana —animal racional— de quien está inconsciente, por ejemplo dormido, o de quien aún no ha nacido, o bien de quien habiendo nacido aún no ha alcanzado el suficiente «uso de razón». Un estado de semi-inconsciencia supondría la mutilación de la mitad de la persona, y por lo mismo un «trastorno de personalidad» implicaría la pérdida de la condición personal, y de la dignidad a ella aneja. Todas estas suposiciones son patentemente absurdas, por mucho que algunas de estas hipótesis se barajen en un cierto sector de la discusión bioética que ha perdido completamente el norte, que ha dejado de ser sensible a las evidencias éticas primarias y que con una lógica patizamba y moralmente descerebrada pretende justificar lo injustificable.

La actividad consciente no es el sujeto que la realiza, por lo mismo que un accidente — la acción y la relación que esta funda lo son— nunca puede consistir en el sujeto en el que inhiere. Que el sujeto personal se caracterice por la aptitud para abrirse al mundo, lo único que significa es que esa apertura es algo que le conviene en virtud de su naturaleza específica. Ser racional no significa estar razonando, sino tener la capacidad respectiva[7].

La vertiente intelectual del alma. El conocimiento intelectual es una realidad asombrosamente compleja. ¿Qué es lo que ocurre en nosotros cuando conocemos? ¿O qué es eso de conocer? Es una de las cuestiones que más interés y literatura filosófica ha suscitado a lo largo de la historia. Dicha complejidad se puede columbrar advirtiendo que conocer algo es una manera de serlo. En efecto, al conocer algo lo hacemos nuestro, lo asimilamos. A menudo empleamos la palabra información como sinónimo de conocimiento. Conocer algo es «informarse» de ello. Este uso lingüístico tiene su origen en Aristóteles. Para él, la «forma» es justamente el elemento ontológicamente más sustantivo de cada cosa. La forma sustancial es lo que hace que algo sea lo que es. Informarnos de algo significa, por tanto, hacernos con su forma. La índole de mesa, la forma de ser-mesa, además de informar materialmente a la mesa, in-forma a quien la conoce, si bien de otra manera que no es material. Pero en todo caso informa realmente a quien la conoce, actualiza su potencia cognoscitiva. Y al in-formarla la con-forma.

Desde luego hay una diferencia clara entre asimilar algo cuando lo conocemos y asimilar, por ejemplo, un alimento cuando nos lo comemos. El metabolismo produce la de-formación del alimento: este ejerce su virtud nutritiva en la medida que deja de ser lo que era y pasa a convertirse en parte del organismo que lo fagocita. Por el contrario, al conocer algo no lo deprivamos de su forma; nos informamos con su forma, pero sin que deje de ser lo que era. Dicho de otro modo, la in-formación ontológica afecta a la materia en la que (*in qua*) la forma —sustancial o accidental— es recibida, determinándola a ser

lo que es o a ser como es, mientras que la información cognoscitiva afecta al cognoscente, no a lo conocido. El ente que hace de objeto de una representación cognoscitiva no queda afectado en nada por su situación de ser-objeto. Ser representado o conocido es tan irreal para lo que lo está siendo como real es para el sujeto la actividad de conocerlo o representárselo. A lo conocido, el estar siendo objeto de una representación por parte de una conciencia finita no le inmuta en lo más mínimo: nada le añade o quita de realidad, por muy real que sea en mí el conocerlo.

Esta es la dificultad principal que tiene la teoría del conocimiento: comprender cómo es posible que yo me haga con las cosas que conozco, y ellas sigan siendo ellas mismas. Es, desde luego, problemático, porque conocer realmente algo es hacerse con su realidad. De lo contrario no sería en realidad conocer. Si yo solo me hiciera con las apariencias de las cosas —lo que parecen ser, pero no lo que realmente son—, entonces no las conocería realmente porque no conocería su verdadera realidad. Conocer realmente tiene que tener algo que ver con la realidad de lo conocido. Aristóteles propuso una tesis ciertamente «dura»: el conocimiento es una identificación entre la forma de lo conocido con la forma del cognoscente (su alma, su potencia cognoscitiva). De ahí que afirme a su vez que «el alma humana es de alguna manera todas las cosas»[8], porque todas las puede conocer. Y de hecho cuando las conoce las «es». Me «arborifico» cuando conozco árbol. No de manera material, por supuesto, pero sí de alguna manera real. Esa expresión —«de alguna manera»— encierra una enorme complejidad, en cuyos entresijos no podemos entrar ahora. Tan solo me cumple aquí dejar constancia de ella[9].

Los seres cognoscentes «son» más que los no capaces de conocer, pues además de su propia forma —su alma— poseen la de todo aquello que conocen. De entrada, ser animal es mucho más que ser vegetal. Las plantas ni sienten ni apetecen (tienen vida vegetativa, no sensitiva). Pero si además de animal es racional, entonces su perfección ontológica se destaca de forma eminente sobre todo el reino de lo inerte y de lo vivo irracional. Tomás de Aquino pensaba que los vivientes no cognoscentes viven «a medias». La forma más intensa de vivir, en efecto, es conocer, porque eso implica ser más, y la vida es el ser de los vivientes. Con esto se corresponde la intuición griega según la cual el hombre es un «microcosmos», esto es, un mundo a escala microscópica. Hoy diríamos que «cada persona es un mundo». En efecto, cada ser humano es un universo de riqueza insondable.

Que el ser humano esté abierto, en virtud de su naturaleza racional, a la totalidad del cosmos en la forma de poderlo conocer todo no significa, por supuesto, que de hecho lo conozca todo[10]. Pero la aptitud correspondiente —su estar abierto al horizonte de todo lo real— significa la posibilidad de enriquecerse infinitamente, de ser siempre más. No hay techo para el crecimiento de la persona como persona, pues siempre puede conocer más y mejor lo que conoce, es decir, conformarse más y mejor con las formas reales de las cosas[11].

La vertiente volitiva o tendencial. De otra forma, pero también pone de relieve la asombrosa riqueza de la persona humana su capacidad de querer. Cuando queremos se

podría decir que ocurre algo parecido a cuando conocemos, pero en sentido contrario: más que asimilar —hacer «nuestro» lo que conocemos— al querer algo nos hacemos «suyo». Si el conocimiento es un movimiento de fuera a dentro, valga decirlo así, el querer va de dentro hacia fuera. El uno es «intrático» (si existiera esa palabra), mientras que el otro es «extático» (esta palabra sí que existe), o sea, una tensión centrífuga, a salir del propio centro hacia afuera. En otras palabras, si al conocer me apropio intencionalmente de lo que conozco, al querer —sobre todo al amar a otras personas— intencionalmente me «expropio» de mí mismo. Es lo que significa en griego la palabra «éxtasis»: estar fuera de sí.

Aunque la poesía lírica o mística puede decir cosas mucho más profundas sobre estas cuestiones, la Filosofía también puede decir algo sobre la capacidad humana de darse a los otros, y sobre la forma en que esto le acrece vitalmente a la persona. Resulta paradójico que alguien pueda enriquecerse «expropiándose». Sin embargo es una verdad de las más profundas acerca del ser humano, y que responde a una intuición general. Las personas que acumulan mayor riqueza como personas son las más capaces del auto-don. Agustín de Hipona formuló esa intuición de manera extraordinariamente precisa, y lapidaria: «mi amor es mi peso»[12]. —¿Cómo «ponderar» la valía de una persona? — Sobre todo por su capacidad de amar. —¿Cuál es el balance de resultados de cualquier biografía? —La medida en que se ha dado a los demás. Esto los cristianos lo saben bien mirando el ejemplo de Cristo, y de los santos, que son quienes mejor han imitado ese ejemplo. Pero incluso gente no cristiana puede entenderlo bien. Hoy muchas personas dedican parte o la totalidad de su tiempo a tareas de voluntariado. La experiencia que documentan es unánime: reconocen que los principales beneficiarios de esas tareas no son los teóricos beneficiarios de ellas, sino quienes las realizan.

La posibilidad de expropiarse y no obstante enriquecerse mucho —naturalmente de otra manera que no es económica—, pone de manifiesto que el ser humano no tiene techo en su capacidad de ser más: siempre cabe querer más y mejor. Y a la inversa: nunca se quiere a alguien «demasiado» (eso sería más bien estar comenzando a dejar de quererle). Por mucho que se ame a alguien, siempre es posible amarle más.

Esa infinitud potencial que tiene la capacidad de entender y de querer revela en el sujeto de ellas —el yo personal— un carácter super-eminente sobre los seres no personales. Evoca una cierta infinitud que es imagen en la persona finita del Ser infinito. Agustín de Hipona pensó que el *logos* humano es un chispazo del *Logos* de Dios.

LA ESPIRITUALIDAD DEL ALMA HUMANA

Esas capacidades características de la subjetividad —del sujeto personal— lo son en la persona humana bajo el título de su naturaleza racional, una naturaleza que, sin dejar de ser racional, se encuentra asimismo hipostáticamente vinculada a su ser animal. El hombre es animal racional: no menos, ni más, una cosa que la otra. La corporeidad que específicamente le conviene —no cualquiera, sino precisamente la que le conviene para poder desarrollar las funciones propias del psiquismo superior— constituye una hipótesis

sustancial, una condición esencial de su propio ser-persona. La subjetividad humana es una subjetividad corpórea, y ello implica un condicionamiento fundamental de toda la actividad propiamente personal, no tan solo una forma matizada de ejercerla.

La manera en que se conecta lo corpóreo y lo espiritual en la persona humana ha sido objeto de controversia desde que existe la filosofía. Aquí queda asumido que esa conexión es un caso de lo que en términos aristotélicos se conoce como unión «hilemórfica». De acuerdo con la antropología aristotélica, el cuerpo y el alma humanos no son dos realidades que se juntan para constituir una tercera, sino dos principios, o más bien co-principios, pues cooperan mutuamente en dar lugar a la misma y única realidad humana, a la manera de la materia prima y la forma sustancial. En general, el cuerpo y el alma en los seres vivos se comportan entre sí y se relacionan según el modo de la materia y la forma, a saber, como aquello de lo que y en lo que está hecho algo (materia *ex qua et in qua*), y aquello que le hace ser lo que es (forma).

En un ser vivo el alma es el principio vivificador (*anima*, en latín, *psyché*, en griego), esto es, el motor inmanente que hace posible los dinamismos propios de la actividad vital, tanto en el nivel vegetativo —propio, no exclusivo, de las plantas— como en el nivel sensitivo —propio, no exclusivo, de los animales irracionales— o en el del psiquismo superior —propio y exclusivo de los animales racionales—, cuya actividad se nutre del dinamismo y actividad sensitivo-corpórea, pero sin reducirse ni encapsularse en él. El principio vital activo que hace posible el dinamismo vegetativo —el crecimiento, por ejemplo, o la reproducción— es el mismo principio que hace posible la vida sensitiva e instintiva, y a su vez el que permite que entendamos y queramos.

Ahora bien, mientras que las operaciones vegetativas y sensitivas dependen de la corporeidad, tanto en su ser como en su desempeñarse, las operaciones propias del psiquismo superior humano dependen de la corporeidad tan solo en la constitución genética de ellas —concretamente, en la génesis de las operaciones intelectuales a partir del material sensible del que se extraen o «abstraen»—, pero no dependen de la corporeidad en su estar ya constituidas (como tales operaciones). La actividad psíquica de la persona humana, no en tanto que persona, sino en tanto que humana, depende de la materia en su constitución (*in fieri*), pero no depende de ella una vez constituida (*in facto esse*). Dicho de otro modo, los productos de esa actividad psíquica superior, una vez que la operación intelectual está completa, se desgajan de la materia sensible cobrando un carácter, digamos, *hipostático* —independiente de ella—, que les permite, por ejemplo a los conceptos matemáticos, algo que al conocimiento de tipo sensorial en modo alguno le es posible: la universalidad. Podemos entender el significado de «cuatro» sin referirlo a un conjunto de cuatro manzanas, o de cuatro mesas.

El ser humano no podría ejercer la intelección o la volición libre sin un sustrato de actividad nervioso-cerebral, como tampoco podría llevar a cabo esas operaciones si no comiera, si no metabolizara el alimento o no respirara, etc. Pero aunque ese sustrato orgánico es imprescindible para que se pueda desarrollar la actividad del psiquismo superior humano, no es suficiente para dar cuenta de ella. La intelección o la libre volición no pueden explicarse solo en términos de impulsos eléctricos, reacciones

bioquímicas o glandulares —y menos aún reducirse a estos fenómenos que les sirven de sustrato orgánico— sino por el «aliento» de un principio espiritual (*spiritus* significa eso en latín, aliento).

Que el dinamismo psíquico superior en el hombre pueda desenvolverse con independencia —funcional, no genética— del dinamismo corpóreo —digamos, «inferior», tanto vegetativo como sensitivo— hace posible, y sin duda filosóficamente necesario, que el alma humana subsista a la corrupción del cuerpo, toda vez que a un modo de obrar subsistente —aquí, funcionalmente independiente de la materia— igualmente ha de corresponderle un modo de ser subsistente, por aquello de que el obrar sigue al ser, y el modo de obrar es consecuencia del modo de ser[13].

De acuerdo con esto, la Antropología que aquí se expone da por sentado:

1º) Que el hombre es algo más que lo que come.

2º) Que la vida humana se abre a un destino trascendente, más allá de la muerte corporal.

Ambos aspectos son constitutivos de una comprensión filosóficamente suficiente del ser humano.

Por supuesto que también el hombre es lo que come (y metaboliza). El cuerpo forma parte de la identidad personal del yo y, por tanto, el yo humano es un yo corpóreo. A diferencia de lo que pensaba Platón, o Descartes, el alma no ha caído dentro de un cuerpo que le hace de prisión. El alma no es tenida o retenida por el cuerpo. Tampoco el cuerpo es algo que yo tengo, sino algo que soy. Dicho de otro modo, el cuerpo es parte del alguien que soy, aunque de manera inadecuada. No hay, en efecto, un completo «ajuste» —no puede haberlo— entre el cuerpo y el alma, de manera que este lo contenga o retenga «sin fisuras». El espíritu humano trasciende los límites de la propia piel —más adelante veremos cómo puede ocurrir esto—, pero en todo caso donde está el cuerpo está el yo. No soy solo cuerpo, soy algo más que cuerpo, pero el cuerpo no meramente lo tengo. El cuerpo no forma parte de las «tenencias» o haberes del yo humano, sino más bien de su «esencia». Es Aristóteles quien mejor describe, desde el paradigma de la teoría hilemórfica, la perfecta hibridación psicósomática que se da en el ser humano. El hombre puede «somatizar» todo lo que espiritualmente le afecta y, a la inversa, también el cuerpo trasluce al yo, está transido de significaciones más allá de lo corpóreo y biológico. Esto se pone de relieve de manera particular en aquellas partes del cuerpo humano —las manos y el rostro— que resultan más adecuadas y predispuestas a la expresividad del yo, y que justamente por ello solemos dejar desnudas.

RESUMEN

— De acuerdo con Boecio, la persona es una «sustancia individual de naturaleza racional». Lo primero que destaca en ese ser que llamamos «persona» es su sustantividad individual, por completo irreductible a un agregado o colección. Aunque un individuo pueda agregarse a otros, o constituir con ellos una colectividad, su ser –sustancia individual– no se reduce tan solo a su pertenencia.

— Por su lado, la naturaleza que le es propia confiere a la persona un carácter relacional que, sin detrimento alguno de su índole individual, le abre a la totalidad del ser en la doble forma de poder conocer y de poder querer. De estas dos maneras se pone de manifiesto la posibilidad, que a la persona humana conviene, de «ser más» que lo que es, de crecer como persona. No hay techo para ese crecimiento. Más somos los humanos cuanto más y mejor conocemos, y cuanto más y mejor queremos.

- Al conocer «asimilo» lo conocido
- Al querer, «me asimilo» a lo querido

— Ambas operaciones, debido al carácter psico-somático del ser humano, dependen en su génesis de la corporeidad, pero no dependen de ella una vez constituídas o formadas. De ahí que no sea posible explicar el dinamismo psíquico superior humano en clave materialista, ni tampoco en clave «espiritualista». Ambas claves son insuficientes no por lo que afirman sino por lo que niegan, es decir, por su reduccionismo.

[1] *Persona est rationalis naturae individua substantia*. Cfr. S. Boecio, *Contra Eutychem et Nestorium*, c. 3 [PL 64, col. 1344].

[2] A esta propiedad de la sustancia se la denomina «subsistencia», mientras que lo propio del accidente es la «inherencia», ser en otro. El accidente inhiere en la sustancia —es en ella—, pero esta no inhiere en nada distinto.

[3] *Indivisum in se et divisum a quolibet alio* (Tomás de Aquino, *In IV Sent.*, dist. 44, q. 2, a. 2 c).

[4] Es un abuso confundir el concepto de individuo con el de «individualismo». Sin duda es preciso ser individuo de naturaleza racional —persona— para poder tener una actitud individualista, ciertamente haciendo un mal uso moral de esa condición ontológica. Pero eso no significa, obviamente, que todo individuo haya de comportarse de forma individualista. Nada tiene que ver, referida a la persona, la afirmación de su individualidad ontológica con la atribución que pueda hacersele, en su caso, de una actitud individualista; esta se dice en relación a su condición moral, no a su peculiar rango ontológico (vid. A. Millán-Puelles, *Léxico Filosófico*, Rialp, Madrid, 1984, pp. 458-459). De ahí que ontológicamente carezca de sentido la contraposición individuo-persona tal como la proponen algunos pensadores personalistas.

[5] Los aristotélicos suelen definir la naturaleza como «principio de las operaciones y pasiones propias de un ente». Naturaleza —la voz procede del verbo latino *nascor*, nacer— es la esencia entendida como manadero o «nacedero» del que procede la conducta característica de cada ente. «Naturaleza», por tanto, designa el sector de comportamientos que siguen o secundan el modo de ser de quien los realiza.

[6] La Teología de la fe cristiana habla de las Personas divinas como relaciones subsistentes. Pero por mucho que el hombre sea imagen de Dios, su ser-persona no es de la misma especie que el ser-persona en Dios, y de ninguna forma cabe afirmar que el sujeto —humano— de una relación pueda identificarse con esta, por muy intenso que sea el modo en que la viva. Por ejemplo, el cristianismo dice que Dios es Amor. Pero eso mismo no se puede decir del ser humano. Por mucho que me implique la amistad que tengo con una persona, yo no consisto en esa amistad, ni ella en mí.

[7] Confundir la subjetividad —el «yo»— con la autoconciencia o, en términos amplios, con la actividad consciente para la que el sujeto humano es apto en virtud de su naturaleza específica, conduce a errores de no escasa envergadura. Pese a su gran talento filosófico, no se libró de ellos R. Descartes al afirmar que la subjetividad es *res cogitans*. Quien mejor ha detectado este problema y elaborado esa distinción en todos sus pormenores es A. Millán-Puelles. Vid. su libro *La estructura de la subjetividad*, Rialp, Madrid, 1967.

[8] *Anima est quoddam modo omnia* (Aristóteles, *De anima*, III, 8, 431 b 21).

[9] Los filósofos suelen resolver el asunto —casi se podría decir que lo despachan— diciendo que es una

asimilación «intencional», no material. Es una cierta manera de abordar el problema; algo dice, pero a mi juicio no lo resuelve del todo. Y en algunos aspectos genera más dificultades que las que consigue aclarar.

[10] Como ya se indicó en el apartado anterior, ser racional no significa estar razonando. En efecto, a menudo no estamos ejerciendo activamente la racionalidad —la autoconciencia o la autodeterminación libre—, mas no por ello perdemos la naturaleza racional. En el lenguaje de Aristóteles se suele distinguir el acto primero (*entelécheia*), que es una perfección adquirida, del acto segundo (*enérgeia*), que es la activación ejecutiva de esa perfección, digamos la perfección ejercida. Por ejemplo, ser médico es haber adquirido la ciencia y el arte de curar, o sea, haber terminado los estudios conducentes al título profesional. No se es médico por estar ejerciendo la medicina, sino por tener la ciencia y el arte de curar, algo que el médico no pierde cuando abandona su consulta o sale del quirófano para ir a dormir o a pasear. De modo análogo hay que decir que la naturaleza racional se tiene por ser un individuo de la especie zoológica *homo sapiens sapiens*, esto es, por ser hijo de humanos. Y esa condición se tiene desde el momento en que el animal humano es engendrado, normalmente nueve meses antes de nacer. Ya he mencionado el error en el que incurre Descartes al definir al hombre como *res cogitans*, como cosa pensante. Más bien es una realidad que será capaz de pensar, si se le deja nacer, y crecer, y que llegará a poder activar sus facultades superiores después de mucho tiempo de desarrollo, ante partum y *post partum*. Incluso cuando ya esté «en plenitud de facultades» habrá muchos momentos en que esté dormido, sin ejercer la racionalidad, pero no por ello cancelando su naturaleza racional. Si se identifica el sujeto racional con la actividad consciente habría que concluir el absurdo de que el yo que se despertó esta mañana no es el mismo que el yo que ayer se acostó, toda vez que al cesar la actividad consciente habría cesado también su ser sujeto racional. En este grueso error incurren quienes pretenden justificar el crimen abominable del aborto provocado, diciendo que el feto no es aún un ser humano, o una persona.

[11] Entre otras, esto tiene una consecuencia interesante. Aunque el crecimiento vegetativo tiene un techo —suele decirse que en torno a los 25 años el animal humano alcanza la plenitud biológica—, antropológicamente no hay límite para el crecimiento: el hombre, en lo más específicamente humano, siempre puede ser más, conociendo más y mejor, y queriendo más y mejor. Mas como nunca tenemos plenamente actualizada nuestra capacidad espiritual, siempre hay más tarea por delante que la ya realizada. Aunque tengamos 90 años, siempre tenemos más futuro que pasado. Biológicamente las cosas funcionan de otra manera, pero antropológicamente es así. He estudiado este asunto en el trabajo titulado «Trato ético con las personas ancianas», *Cuadernos de Bioética*, vol. XVI, n° 56, 1ª, 2005, pp. 53-64.

[12] *Amor meus, pondus meum*. Cfr. *Confessiones*, 13, 9, 10.

[13] Esta es la sustancia del argumento filosófico que Tomás de Aquino propone de la inmortalidad del alma humana en *Summa Theologiae I*, q. 75, a. 1. Una panorámica muy completa del problema filosófico de la inmortalidad a lo largo de la historia del pensamiento puede encontrarse en el libro póstumo de A. Millán-Puelles, *La inmortalidad del alma humana*, Rialp, Madrid, 2008.

9. EL VALOR DE LA PERSONA HUMANA

SER PERSONA YA ES UNA DIGNIDAD

Las reflexiones precedentes pueden ayudar a elevar a concepto una intuición básica, de carácter transcultural —en la actualidad únicamente cuestionada en ciertos ámbitos intelectuales de Occidente— acerca del peculiar rango ontológico de la persona, superior al de cualquier otra realidad no personal. A este rango superior nos referimos en general con el término dignidad.

De acuerdo con esa intuición, la expresión «dignidad de la persona» viene a ser en cierto modo redundante, algo así como un pleonasma o innecesario hincapié en lo que ya está significado en el ser-persona. En efecto, la voz «persona» procede del verbo latino *per-sonare*, que a su vez traduce el término griego *pro-sopon*, literalmente resonar, sonar más alto. Originalmente se empleaba para referirse a las máscaras que usaban los actores en el teatro greco-romano para hacerse oír mejor. Pese a las especiales propiedades acústicas que el ingenio arquitectónico hacía posible en los anfiteatros, tal vez no bastaba el flujo natural de la voz humana en condiciones normales para hacerse oír desde el foso, cuando había gran concentración de público y jaleo. Las máscaras servían en estas situaciones para que la voz de los actores, al chocar con ellas, sonara más. Aunque algo deformada, al re-sonar se hacía perceptible desde más lejos, como el eco. De manera que *per-sonare* viene a significar, en este sentido, destacar, sobresalir. Como puede apreciarse, el carácter de lo especialmente destacado o sobresaliente, que a su vez el concepto de dignidad hace explícito, ya se encuentra implícito en la etimología de la palabra «persona».

La significación que hoy posee este término obviamente es otra, pero tiene en común con su sentido originario el carácter de lo importante, de lo excelente, de lo especialmente valioso. Desde luego, resulta intuitiva la idea de que ser persona está por encima de cualquier otro modo de ser: ser «alguien» parece más que ser «algo»; ser un quién parece sobresalir respecto de ser un mero qué[1]. Ese carácter especialmente destacado que la palabra dignidad evoca o hace explícito en la persona, en el pensamiento aristotélico se explica en función del rango ontológico propio de esta.

Según el cristianismo, la peculiar excelencia o dignidad de la persona humana obedece al hecho de haber sido creada por Dios a su imagen y semejanza, y alcanza su medida más cabal al haber sido elevada al orden sobrenatural. Es decir, se deriva de estar habilitada e invitada a participar, mediante la «gracia», de la misma vida divina. En efecto, el cristianismo entiende que tanto la creación como la redención —que es una suerte de «nueva creación»— suponen que Dios ha querido y re-querido al hombre de una manera especial. En primer lugar poniéndolo como dueño y señor del universo

natural, y en segundo lugar cancelando la deuda contraída por el pecado mediante el sacrificio propiciatorio de su Hijo, que ha merecido para toda la humanidad, en su nombre, que Dios Padre vuelva a reanudar su amistad con el ser humano: su perdón y una especial consideración que para el hijo perdido ha merecido el sacrificio del Hijo en la Cruz. A la luz de la enseñanza cristiana, el concepto de dignidad de la persona cobra, por tanto, sus perfiles más intensos. A su vez, la obligación no ya solo de respetar, sino de amar a todo ser humano como prójimo, encuentra un poderoso respaldo: así ha tratado y considerado Dios al hombre, hasta el extremo de derramar Jesucristo, Hijo del Dios vivo, toda su sangre como precio por su rescate. Todo esto pone de relieve que Dios ha querido a la persona humana como un fin en sí mismo, al tiempo que ha dispuesto que todas las demás realidades no personales estén al servicio de la persona. Dignidad de la persona, por tanto, en su sentido cristiano, implica un valor absoluto, pero que a su vez se deriva de haber sido absolutamente valorada por el Ser Absoluto.

LA IDEA KANTIANA DE DIGNIDAD

Aun desde una perspectiva filosóficamente agnóstica, Kant coincide sustancialmente con el cristianismo al apreciar que el contenido semántico de la dignidad que a la persona cabe atribuir, se deriva de su índole de fin en sí mismo. La pertenencia de la persona, ser racional, a lo que el filósofo alemán denomina, en el segundo capítulo de la *Fundamentación de la Metafísica de las Costumbres*, el «reino de los fines», la hace acreedora de un carácter excelente, de un valor intrínseco que con toda justicia podemos llamar dignidad[2].

Al aducir razones de la dignidad humana, igualmente coincide Kant con Tomás de Aquino en la idea de que una de ellas indudablemente es el hecho de que el hombre es un ser libre. Aunque ambos autores no coinciden en el modo de entender la libertad, sí convergen en la afirmación de que la persona está dotada de una excelencia particular por el hecho de ser *causa sui* [3]. Siendo el hombre principio de sus propias acciones —concretamente de las acciones más característicamente humanas, a saber, las que proceden de una voluntad que se autodetermina libremente— cabe pensar que además de originado o creado, también es origen, o «creador» *sui generis*, no solo en el sentido de que produce nuevas realidades o transforma las que ya hay, sino igualmente en la forma de que puede construir su propia identidad moral, y ciertamente esto ocurre en toda su actuación. Nuestro obrar dice lo que somos, o bien lo desdice.

No puede negarse el mérito de Kant en la aclaración conceptual de la noción de dignidad. Su explicación de este concepto de hecho ha suministrado luces importantes de cara a la articulación de las consecuencias jurídico-políticas que la moderna teoría de los derechos humanos ha deducido de él. El filósofo alemán pone de relieve la imposibilidad práctica de reducir la persona a la condición de mero objeto o instrumento[4]. Tal es el sentido obvio de la segunda formulación del imperativo categórico, que no excluye que una persona pueda servir a otras personas, sino que pueda ser reducida a la condición de siervo. Además de servir —cosa que en modo alguno es incompatible con la dignidad

del ser humano— toda persona debe ser servida. A diferencia de las realidades no personales, que son siempre para la persona —su condición ontológica originaria, según el decreto creador, es su disponibilidad, su estar «a mano» para la persona[5]— la persona es esencialmente un «para sí».

En conexión con esto, Kant advierte la imposibilidad de encontrar una equivalencia para la persona[6]. Sí puede haber una equivalencia funcional: la función —*rôle*— social o profesional que una persona ejerce puede también ser ejercida por otra persona. Pero ontológicamente no es posible encontrar una equivalencia; hay que decir que cada persona es insustituible e irreplicable precisamente como persona.

Kant insiste en la irreductible distinción entre dignidad y precio. Dignidad es el valor interno o intrínseco de la persona como fin en sí mismo. Y precio es el valor extrínseco, digamos la valoración subjetiva que, desde fuera, hace de algo la persona. Las personas tienen dignidad, y las realidades no personales valen en la medida en que son apreciadas por las personas[7].

Lo que valen las «cosas» está en función de la valoración que de ellas se hace: su precio en el mercado. De ahí que todas las realidades no personales puedan ser mercantilizadas. Pero a su vez el precio de las mercancías está sujeto a la oferta y la demanda, y por tanto es relativo a la apreciación que de ellas el público hace. En modo alguno es esto aplicable a la persona. El valor de la persona no reside en la valoración que de ella se hace, sino en ella misma. Y este valor es por completo independiente —aunque no indiferente— a la estima que de hecho reciba de parte de otras personas, o incluso de su propio titular. Por ejemplo, una persona puede estar deprimida y tener una autoestima muy baja, pero eso no quiere decir que no sea estimable. Dignidad como valor intrínseco equivale a estimabilidad, no a la fáctica estima que la persona suscita.

Igualmente, la distinción kantiana entre respeto e inclinación ilustra el concepto de dignidad desde el ángulo de la actitud moral que frente a la persona el imperativo ético exige mantener. Mientras que las realidades no personales suscitan inclinación, la persona siempre suscita respeto, dada su condición *sagrada*. Un filósofo agnóstico como Kant no tiene ninguna dificultad en acudir a este término para referirse a la reverencia con la que hay que tratar a la persona. Ciertamente está tomado aquí en el sentido habitual con que se usa en el lenguaje de la antropología cultural. Sagrado es lo que «no se toca», lo que no está en nuestra mano, lo contrario de lo profano. Profanar es manosear. Y nada hay más profano que el dinero, justamente por su equivalencia funcional en el mercado: su valer es su «estar por» aquello que con él puede comprarse o por él puede venderse. Los billetes de banco pronto aparecen «manoseados», a base de pasar de mano en mano.

A diferencia de lo profano, la persona exige una distancia crítica que permite que nos paremos frente a ella y que le ofrezcamos el homenaje de nuestra distancia respetuosa. Esa distancia rinde pleitesía al misterio de la interioridad de todo ser humano, que solo en parte comparece a través de su apariencia externa.

En fin, son muy plásticas las formas en las que Kant ilustra la actitud respetuosa. Y siempre atañen más o menos al campo semántico de lo sacral. Para Kant toda la ética

podría resumirse en el imperativo categórico de respetar a la persona como fin en sí.

LA FUNDAMENTACIÓN DE LA DIGNIDAD DE LA PERSONA

Pese a las aclaraciones kantianas, sumamente lúcidas en punto a la definición del concepto de dignidad, este queda en una situación de máxima fragilidad conceptual toda vez que, según los presupuestos teóricos del kantismo, al tratarse de un concepto metafísico —y sin duda el de dignidad lo es— carecería de la cualidad necesaria para condicionar o fundar un conocimiento objetivo. En efecto, cuando hablamos de dignidad de la persona no lo hacemos en términos biológicos. La excelencia del ser humano y su carácter sobresaliente, por ejemplo respecto de cualquier otro animal, no se debe a que sea más fuerte, ágil, o que tenga más aptitud para adaptarse al ambiente, mejores defensas anatómico-fisiológicas, etc. En modo alguno la dignidad humana puede entenderse en categorías físico-biológicas. «Ser más» no es ningún modo biológico de ser. De ahí que la fundamentación de ese concepto adolezca en el kantismo de una debilidad congénita, por completo incomparable a la claridad con la que el maestro alemán lo describe.

Esta desproporción ha tenido sin duda consecuencias negativas en la teoría del constitucionalismo moderno. Uno de sus principales referentes, el italiano Norberto Bobbio, afirmaba que todos estamos de acuerdo en reconocer la universalidad de los derechos fundamentales de la persona... mientras no se nos pregunte por qué. Ahora bien, «si ser considerado hijo de Dios no siempre ha sido suficiente para proteger al hombre, ser mero animal racional o animal social es dar demasiadas facilidades para pisotearlo»[8].

La fundamentación de la dignidad humana, o es metafísica —en diáfana expresión de Millán-Puelles, «radicalmente teocéntrica»— o no es. «La dignidad de la persona humana es un trasunto de la dignidad de su origen»[9]. Si no se llega hasta aquí, la afirmación de la dignidad humana, cuando la hace el propio hombre, será un acto de puro narcisismo. No lo es porque precisamente el hombre, al reconocer su propia dignidad rinde homenaje a Aquel de quien es imagen y semejanza. «Si la presunta dignidad del hombre es tan solo el emblema de una arrogancia que se nutre de su propia afirmación, todo podría quedar en un puro y simple gesto megalómano. Por el contrario, si se trata de algo cuyo origen rebasa nuestro ser y que se funda, por tanto, en un principio ontológicamente sobrehumano, el concepto en cuestión sale del círculo de nuestra mismidad y, en vez de mirarse en ella como en su propio espejo, apunta hacia el “original” del que deriva el valor específico del hombre»[10].

De la solidez que posea la fundamentación del concepto de dignidad humana se beneficiará también el vigor de la noción de «derechos humanos», la cual, respaldada por aquella otra, no hace sino suministrarle ciertas concreciones prácticas[11]. El respeto por la persona no puede quedarse en un «gesto megalómano», pero en el fondo solo tendrá fuerza para vincular las conductas humanas en la medida en que, tanto el concepto metafísico de dignidad, como sus respectivas concreciones jurídico-positivas,

traduzcan fielmente la exigencia básica del homenaje que ante todo se debe a Dios creador. De lo contrario, la justificación de los derechos humanos queda en una situación muy precaria[12]. La historia reciente proporciona abundantes evidencias de que, basado exclusivamente en el hombre, si todo derecho humano está en poder del hombre, sufre impunemente violaciones y excepciones, y puede ser manipulado según la conveniencia política. No hay, en fin, ninguna razón sólida para considerar los derechos humanos dotados de una validez absoluta —por tanto, incondicionada— si estos no se fundan en el derecho que Dios, el Ser absoluto, tiene a ser respetado en lo que ha hecho cuando creó al hombre[13]. Cuando esto se olvida, la dignidad de la persona corre el riesgo de ser pisoteada, y las relaciones humanas tienden a parecerse a lo que describía Thomas Hobbes, uno de los padres del liberalismo político moderno, como el *bellum omnium contra omnes* (la guerra de todos contra todos)[14].

DIGNIDAD ONTOLÓGICA Y DIGNIDAD MORAL

La atribución de un valor absoluto a la persona humana —que no es un ser absoluto, pero sí ha sido objeto de una peculiar estima por parte de la Persona Absoluta— no supone prejuzgar que ese mismo valor haya de adscribirse a todo lo que la persona hace. En consecuencia, y de acuerdo con Millán-Puelles, propongo distinguir dos tipos de dignidad:

- a) una que es propia del ser-persona, y que podemos designar con el nombre de «dignidad ontológica», dado que se deriva del tipo de ente que la persona es, y ser-persona es, en sí mismo, una *dignitas*;
- b) y otra dignidad que, por «apropiación», obtiene una buena persona por el uso moralmente recto que hace de su libertad, y que puede designarse, con todo rigor, con el nombre de «dignidad moral», por cuanto resulta del valor moral de su conducta.

La distinción teórica entre ambos tipos de dignidad resulta análoga a la que en términos generales podemos establecer entre el hecho de ser libre y el uso que cada persona hace de su libertad[15]. Toda persona es libre, y esto supone el indicio de una especial estatura ontológica, la de quien dispone de sí mismo en la forma de tener su ser en sus propias manos, al menos en cierta medida, es decir, en la medida de ser dueño de sus acciones. Mas en el uso concreto que de nuestro ser-libre hacemos no siempre estamos a la altura de lo que somos. «Nobleza obliga» significa que para el ser humano hay unas formas de comportarse que confirman y reafirman su humanidad, y hay otras que más bien la desmienten o reniegan. Estas últimas, a las que masivamente nos referimos con la noción de mal moral, por mucho que tan solo sean posibles como conductas de alguien que es persona, quedan desvirtuadas como acciones humanas. Más aún, el sentido común moral las califica propiamente de inhumanas[16].

Mas lo que en todo caso hay que dejar inequívocamente establecido es que se puede ser mala persona únicamente sobre la base de que se es persona. Y aplicado a los dos

sentidos mencionados de la dignidad, esto significa que hay una dignidad —la moral— que cabe perder (y también recuperar), pero sobre la base de una dignidad ontológica que no cabe ganar ni perder, sino que se tiene, sin más, por ser persona. Únicamente a título de tal se posee un valor intrínseco que no es posible desmentir con el propio obrar, por moralmente degenerado que este sea.

No puede negarse que hay una dignidad humana adquirida, que depende del uso de la libertad que cada quien haga o, más concretamente, del valor moral de sus acciones. Pero esa dignidad moral presupone otra dignidad innata, que ni se obtiene ni se pierde obrando. Dicho de otro modo, cabe ser buena o mala persona en sentido moral, pero siempre sobre la base de que se es persona, lo cual está revestido de un valor peculiar que ciertamente puede ser a su vez enriquecido —o empobrecido— por la adición —o sustracción— del valor propio de una conducta que reafirma —o desmiente— con el obrar lo que por naturaleza se es. Pero ser persona no es efecto de ser buena persona, ni defecto de serlo mala. La dignidad ontológica de la persona no depende de su catadura moral: solo cabe que se halle mejor o peor reflejada en esta.

RESUMEN

— El concepto de persona que se ha expuesto en el capítulo anterior ya implica una forma de excelencia, un valor especialmente destacado que distingue a la persona del resto de realidades no personales. El «yo» personal reviste un carácter eminente sobre el «ello» impersonal. A dicha excelencia superior generalmente nos referimos con el término «dignidad».

— Junto a elementos de lo humano filosóficamente discernibles y que suministran indicios claros de esa eminencia, el cristianismo incorpora a esta intuición dos referencias diáfanas: la creación del hombre a imagen y semejanza de Dios, y la redención operada por Jesucristo. Ahora bien, en la medida en que da por bueno el «final de la Metafísica», decretado por la crítica de Kant, el pensamiento postkantiano se encuentra incapacitado para ofrecer una justificación suficiente del concepto de dignidad de la persona, dado que este es de índole metafísica. La deficiente fundamentación de este concepto tiene consecuencias negativas para la teoría —y también para la práctica— de los derechos humanos.

Cabe distinguir dos tipos de dignidad:

- la «dignidad ontológica», de la que todo ser humano está provisto por el solo hecho de ser persona, y
- la «dignidad moral», que depende más bien del uso de su libertad que cada persona hace, concretamente del respectivo valor moral de dicho uso.

[1] Acerca de la distinción entre persona como «alguien» (*jemand*) y cosa como «algo» (*etwas*), vid. la monografía de R. Spaemann, *Personas*, Eunsa, Pamplona, 2000. Tal distinción ya aparece en Kant. Hablando de

que solo la persona es digna, dado que solo ella posee valor por sí misma, por completo independiente de la valoración que de ella se haga, afirma lo siguiente: «Los seres cuya existencia descansa no en nuestra voluntad, ciertamente, sino en la naturaleza, tienen sin embargo, si son seres irracionales, solamente un valor relativo, como medios, y por eso se llaman *cosas*; en cambio, los seres racionales se denominan *personas*, porque su naturaleza ya los distingue como fines en sí mismos» (*Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* (GMS), en *Kant's gesammelte Schriften*, Band IV (ed. de la Königl. Preuss. Akademie der Wissenschaften, Georg Reimer, Berlin, 1903, p. 276). Aunque en sentido amplio se entiende lo que Kant desea transmitir con semejante distinción, esta no puede admitirse desde un punto de vista rigurosamente metafísico, por cuanto lo primero que se necesita para ser alguien es, precisamente, ser, y ser es siempre ser algo. La índole de «algo» (*aliquid*) es una nota característica de todo ser, a saber, aquella que en cada ente hace explícita su distinción de la nada y de los demás entes, es decir, su ser otro que (*aliud quid*) ellos. La distinción adecuada, por tanto, no sería entre personas y cosas, sino entre realidades personales y realidades no personales.

[2] GMS, 434, 35 - 435, 4. Especialmente quedan aclaradas estas ideas de Kant al exponer su teoría del imperativo categórico, concretamente en la segunda formulación que hace de él: «Obra de tal modo que uses la humanidad, tanto en tu persona como en la persona de cualquier otro, siempre a la vez como fin, nunca meramente como medio» (*Handle so, daß du die Menschheit, sowohl in deiner Person, als in der Person eines jeden anderen, jederzeit zugleich als Zweck, niemals bloß als Mittel brauchst*), GMS, 429, 9-13.

[3] Ese ser *causa sui* es entendido en Kant en forma nominativa —el ser racional es una voluntad autónoma que determina las leyes que a ella misma obligan—, mientras que Tomás de Aquino lo entiende en forma ablativa: más bien habría que decir que el ser humano es solo en cierto modo —a saber, desde el punto de vista moral— «a causa de sí» mismo, puesto que Dios lo dejó en manos de su propio albedrío, es decir, posee la capacidad de gobernar su propia conducta (*dominium sui actus*).

[4] «Imposibilidad práctica» tiene en Kant el sentido de una explícita prohibición moral (deber no-hacer algo, *darf nicht*), no de una mera permisión negativa (no-deber hacerlo, *musst nicht*). Pero el deber de omitir toda acción que implique reducir la persona a la condición de mero objeto o instrumento, a la vez presupone la «posibilidad teórica» de tratarla así. Como ya se señaló en un capítulo anterior, por muy categórico que sea el imperativo moral, no hace imposible su desobediencia; únicamente la constituye como moralmente perversa. En principio tan libre es su obediencia como su desobediencia. Esto igualmente implica que la desobediencia no anula la obligatoriedad —necesidad práctica— del imperativo correspondiente; tan solo significa desatender su llamada, desatención que a su vez es provisional, pues más tarde se torna en lo contrario por virtud del reproche de la conciencia.

[5] Desde su perspectiva inmanentista, Heidegger emplea aquí la categoría de *Zuhandenheit*. Lo característico de los entes es la disponibilidad para el *Dasein*, el estar a mano respecto del hombre, que a su vez se cuida (*Sorge*) de ellos, los tiene de su mano (*zu Handen*).

[6] Las realidades no personales son siempre intercambiables y, por ende, sustituibles. La persona no se deja tratar así. El puesto que alguien ocupa en un determinado sistema social igualmente puede cubrirlo otro, mas la persona no es una percha neutra donde pueden colgarse diversos roles o funciones sociales: es mucho más que eso. Precisamente ese núcleo ontológico de la persona —no, por tanto, el papel social que funge— es lo que la constituye como esencialmente insustituible. Aunque sin la fundamentación ontológica necesaria para ver esto en su más cabal claridad —en su doctrina no habría lugar para una tal fundamentación— el maestro alemán lo reconoce cuando afirma: «En el reino de los fines todo tiene o un *precio* o una *dignidad*. En el lugar de lo que tiene un precio puede ser puesta otra cosa como *equivalente*; en cambio, lo que se halla por encima de todo precio, y por tanto no admite nada equivalente, posee una dignidad» (*Im Reiche der Zwecke hat alles entweder einen Preis, oder eine Würde. Was einen Preis hat, an dessen Stelle kann auch etwas anderes, als Äquivalent, gesetzt werden; was dagegen über allen Preis erhaben ist, mithin kein Äquivalent verstattet, das hat eine Würde*), GMS, 434, 32-34.

[7] Kant enfatiza que únicamente a la persona puede atribuirse «valor intrínseco, esto es, dignidad» (*innere Wert, d.h. Würde*). Los seres no personales tan solo poseen valor extrínseco (*äußere Wert*). Esto significa que valen tan solo en la medida en que son valorados por la persona. Dicha valoración extrínseca es justamente la que constituye su precio (*Preis*).

[8] J.R. Ayllón, *Desfile de modelos. Análisis de la conducta ética*, Rialp, Madrid, 1998, 2ª ed., p. 143.

[9] A. Millán-Puelles, *Sobre el hombre y la sociedad*, Rialp, Madrid, 1976, p. 101.

[10] *Ibid.*, p. 97. J.R. Ayllón recuerda una afirmación desconcertante de Horkheimer y Adorno: contra la libertad de asesinar no existe a fin de cuentas más que un argumento de carácter religioso. «¿Por qué religioso? Porque la imposibilidad de matar a un hombre no es física: es una imposibilidad moral que nace al descubrir cierto carácter absoluto en el sujeto finito, la imagen de lo incondicionado, un resplandor que no es suyo» (*op. cit.*, pp.

74-75).

[11] «Desde el punto de vista de la filosofía práctica, la dignidad ontológica de la persona humana posee (...) una significación esencial: la de constituir el fundamento —no el único o radical, ya que este consiste en Dios— de los deberes y los derechos básicos del hombre. Estos deberes y derechos básicos suelen denominarse naturales por suponer en toda persona humana la naturaleza racional, de modo que también se ha de tomar a esta naturaleza por fundamento de ellos, pero no solamente por ser algo que tenemos en común todos los hombres, ya que asimismo la dignidad ontológica de la persona humana la tenemos todos los hombres en común, sino por hacer que nuestro nivel o rango de personas sea justamente el de personas humanas. Hay un deber general, en el cual se resumen los diversos deberes de toda persona humana: el de mantenerse a la altura de su dignidad ontológica al hacer uso de la libertad (...). Y hay un derecho general también, en el cual se resumen los diversos derechos de toda persona humana: el de ser tratados cabalmente como personas humanas, no en virtud de razones o motivos particulares, sino en función de la dignidad ontológica del ser sustancial del hombre» (A. Millán-Puelles, *Léxico Filosófico*, cit., pp. 465-466).

[12] Vid. J.M. Barrio, «El significado moral de los derechos humanos», *Nueva Revista de Política, Cultura y Arte*, vol. XXXVIII, nº 65 (2ª Serie), octubre-noviembre 1999, pp. 24-39, y «Validez o vigencia: Una aporía fundamental. Examen de la raíz ética de los Derechos Humanos», en *Derechos Humanos y Educación*, Servicio de Publicaciones de la UNED, Madrid, 2000, pp. 93-102.

[13] He aquí una de las ideas centrales de la antropología que el hoy Beato Juan Pablo II ha expuesto de diversas maneras en su enseñanza. Dos ejemplos: «Hoy día se habla mucho sobre los derechos del hombre, pero no se habla de los derechos de Dios (...). Los dos derechos están estrechamente vinculados. Allá donde no se respete a Dios el hombre tampoco puede hacer que se respeten sus derechos. Hay que dar a Dios lo que es de Dios, y así solo será dado al hombre lo que es del hombre» (München, 3 de mayo de 1987). La misma idea aparece en una carta a los Obispos del Brasil, fechada el 10 de diciembre de 1980: «Los derechos del hombre solo tienen vigor allá donde sean respetados los derechos imprescriptibles de Dios. El compromiso para aquellos es ilusorio, ineficaz y poco duradero si se realiza al margen o en el olvido de estos». Por su parte, J. Ratzinger comenta la tesis de Hannes Stein según la cual con la alianza de Dios y su pueblo en el Sinaí surge el sujeto jurídico autónomo, y con él la idea fundamental que hará posible la democracia en el occidente cristiano, pues desde entonces cada ser humano ha de responder directamente ante Dios de sí mismo y de sus obras, bien sea señor o esclavo, varón o mujer. En efecto, señala Ratzinger, «la dignidad de cada individuo, que, de por sí, está solo ante Dios, al que Dios habla y que en cuanto persona está afectado por las palabras de la alianza, constituye el punto central de los derechos humanos —concretamente la dignidad igual de las personas— y, en consecuencia, el auténtico fundamento de la democracia» (J. Ratzinger, *Dios y el mundo*, Galaxia Gutenberg/Círculo de Lectores, Barcelona, 2002, pp. 169-170).

[14] El, según algunos, postmetafísico y postreligioso siglo XX, aunque no ha descubierto la violencia, ha alcanzado cotas históricamente inéditas de inhumanidad. «La tierra —escribió Papini— es un infierno iluminado por la condescendencia del sol» (*apud* Ayllón, *Desfile de modelos. Análisis de la conducta ética*, cit., p. 145).

[15] Refiriéndose a la dignidad ontológica, señala Millán-Puelles que «es innata e indivisible y, aunque supone la posesión del libre arbitrio, no se encuentra determinada por su buen o mal uso» (*Léxico Filosófico*, cit., p. 465).

[16] En la lengua alemana la palabra *Untat* designa la acción moral o jurídicamente abyecta o criminal. Y sin embargo, su traducción más literal al castellano sería la de «des-acción» o «in-acción». El sentido obvio de que a esa voz se le adscriba ese significado es que la acción moralmente perversa «des-hace» a quien la hace o lleva a cabo: desmiente su humanidad.

10. LA LIBERTAD HUMANA

EL VALOR DE LA LIBERTAD

Pocos dudarían que la libertad es lo más valioso que tenemos los seres humanos. Ese pensamiento es justo porque la libertad es lo que nos permite amar, y el ser humano sobre todo está hecho para eso, para amar y ser amado, mas sin libertad ninguna de esas dos cosas sería posible. Si se entiende el amor como un deseo o tendencia racional — como algo distinto de la simple tendencia instintiva o del tropismo de algunas plantas—, se ve claro que no puede darse más que en seres con voluntad libre, es decir, personas. En latín la voz *dilectio* es la que traducimos por amor (dilección o predilección), que a su vez es flexión de la voz *electio* (elección), y por tanto se refiere al empleo de la libertad electiva.

Además de subrayar el gran valor antropológico que la libertad tiene —básicamente porque es necesaria para que el hombre pueda realizar aquello para lo que está hecho—, interesa detectar sus límites, algo que quizá no se ve tan fácilmente como su positivo valor. Pero es importante percibir esos límites para comprender la realidad de la libertad, y no caer en una especie de visión romántica de ella. Su eminente valor hace posible el abuso retórico de la palabra «libertad», aún muy frecuente en el discurso de las ciencias sociales. En el lenguaje político, por ejemplo, muchas formas enfáticas y grandilocuentes de referirse a la «conquista de las libertades» —o a la pérdida de ellas— corre el riesgo de velar que la libertad humana, por grandiosa que sea —que lo es— es la propia de un ser que es limitado, y por tanto también ella misma es limitada. Solo en un ser infinito personal podría pensarse una libertad infinita. Pero patentemente ese no es nuestro caso.

Por otro lado, si no se detectan los límites de algo es imposible detectar ese algo, porque todo lo real es siempre algo concreto, y por tanto tiene unos «fines» (*limes*) que lo delimitan respecto de otras cosas distintas. No percibir los límites de algo significa no percibir su realidad, esto es, su real concreción. Si no veo los límites de la mesa que tengo delante —la frontera por la que limita con lo otro que ella— entonces lo veo todo mesa, pero no veo «esta» mesa.

Antes de entrar en el examen antropológico de la libertad me parece que estas aclaraciones son importantes. Una vez hechas, pasemos a distinguir los tres tipos cardinales de la libertad humana, de acuerdo con la clasificación que propone Millán-Puelles[1].

LA LIBERTAD TRASCENDENTAL

Es el sentido más fundamental o «metafísico» de la libertad, y por tanto no es la forma

en que ordinariamente nos referimos a ella. Sin embargo está en la base de las otras formas de libertad que estudiaremos después. A ella ya nos referimos en parte al hablar de la persona. Como veíamos, lo que define a la persona como sujeto o «yo» es principalmente la naturaleza racional que la hace capaz de entender y de querer. Pues bien, en virtud de estas capacidades el ser humano es un ser abierto a la totalidad de lo real. El horizonte de los posibles objetos de conocimiento humano, así como el de los posibles objetivos de su querer, no está restringido a un sector concreto de la realidad. En principio todo lo real se deja conocer y se deja querer. Eso es lo que significan las nociones metafísicas de verdad y de bien: que todo lo real es inteligible y amable, que nada hay en las cosas —en principio, y bajo el exclusivo título de que son— que haga imposible o contradictorio que sean conocidas o queridas, aunque de hecho no lo sean. Todo lo real, sin restricción, entra dentro del horizonte objetual del espíritu humano, esto es, puede comparecer ante él en esa doble forma.

Dicha apertura del ser humano en tanto que persona —sujeto capaz de esas dos operaciones— permite decir de él que no está preso o encerrado dentro de los límites de su naturaleza. Además de lo que él es, digamos, «físicamente», de manera intencional también es todo lo que conoce o quiere, asimilándolo o asimilándose a ello. En ese sentido se puede decir que el yo personal no está encapsulado en su mismidad. Eso es una forma de libertad que podemos llamar ontológica, por cuanto depende del tipo de entidad que la persona es.

Fue Heidegger quien acuñó la voz «libertad trascendental», pero ha sido más recientemente el filósofo español Millán-Puelles quien ha hecho de ella una interpretación más significativa: «libertad» porque es un no encerramiento del ser humano dentro de los estrictos límites de su naturaleza, y «trascendental» porque ese no encerramiento se verifica en su peculiar relación con lo otro, con lo que está más allá, en la doble manera del trascender intencional, a saber, el trascender analéptico (cognoscitivo) y el trascender órético (tendencial o volitivo), de acuerdo con el sentido griego de estos términos que Millán-Puelles emplea con una gran precisión. «Sin hacer que dejemos de ser hombres, sin privarnos de nuestra “humanidad”, la esencia o naturaleza humana nos permite adquirir la presencia objetiva de lo que no somos ni tenemos en nuestra peculiar constitución»[2].

En todo caso, el ser de la persona no puede explicarse de forma puramente endógena; es un ser abierto, dotado de una porosidad o permeabilidad que hace posible que otras realidades entren en él, o que él mismo «salga de su propia piel». Como ya se ha recordado aquí, Aristóteles dijo que el espíritu humano es de alguna manera todas las cosas.

Se trata de una libertad fundamental porque está en el fundamento de las otras formas en que el hombre es libre, y que pasamos a examinar a continuación.

LA LIBERTAD ELECTIVA

La libertad trascendental tiene cierto sabor de infinitud, al menos por el carácter

irrestricto del horizonte de realidad al que el espíritu humano se halla intencionalmente abierto. Cuando pasamos al plano, más psicológico que ontológico, de la libertad de albedrío, o electiva —que es la acepción más común en que nos referimos a ella: la capacidad de elegir, de optar—, ahí se ponen de manifiesto multitud de condicionamientos que la limitan.

Nuestra capacidad de elegir está evidentemente condicionada por muchos factores externos, por ejemplo de tipo sociopolítico, económico, incluso genético. La misma existencia de los demás supone un límite fáctico a la libre expansividad de nuestro ser; las limitadas capacidades económicas que tengo me impiden hacer todo lo que quisiera... Si hiciéramos una relación de todos los límites externos que condicionan nuestra libertad electiva, probablemente no acabaríamos pronto.

Ahora bien, además de estar limitada desde fuera por condicionamientos externos a ella, la libertad electiva humana es intrínsecamente limitada no en tanto que libertad, sino precisamente en tanto que humana, por cuanto el ser humano es de suyo limitado, finito. Si lo consideramos en profundidad, podemos advertir también una serie de limitaciones intrínsecas de la libertad de albedrío, que justamente por ser más radicales son más difíciles de detectar. Algunas de ellas se derivan de su definición filosófica, que bien puede formularse así: «propiedad de la voluntad en virtud de la cual esta se autodetermina hacia algo que la inteligencia le presenta como bueno». Si analizamos esta noción nos damos cuenta que la libertad no solo está, sino que es limitada. Veamos sumariamente algunos de los factores intrínsecos más relevantes que limitan la libertad electiva.

a) De entrada, ningún ser humano ha elegido libremente ser libre. La libertad es un hecho con el que nos encontramos; algo que está hecho en nosotros pero no por nosotros. En sentido estricto, esta facticidad de nuestra libertad electiva coincide con la facticidad misma de nuestro ser: no hemos elegido ser. Y si no hemos elegido ser, tampoco hemos elegido el modo peculiar de ser que nos corresponde, que es ser-persona y, por tanto, ser-libre: nos tropezamos con ello. Sartre decía que «estamos condenados a ser libres». Tal vez la palabra «condena» pueda resultar exagerada, pero refleja bien una verdad fundamental, consistente en el hecho de que en ocasiones nos encontramos en la tesitura de hacer opciones en las que vemos que está en juego nuestra vida. No siempre, ni quizá en la mayoría de los casos, pero en esos momentos lo vivimos incluso con cierta angustia. En esas ocasiones está uno tentado de envidiar a las plantas o a los animales irracionales, que no han de tener iniciativa alguna; en su vida ya está todo resuelto por la genética, por las leyes biológicas, los instintos, etc. En cambio, nosotros en buena medida somos lo que decidimos ser, pero sobre la base de que no hemos decidido ser. Eso sí, lo que efectivamente llegamos a ser depende bastante de nosotros. Esto puede producir una sensación de angustia frente a nuestra libertad electiva: nuestra vida está en nuestras manos, y a veces hemos de hacer opciones decisivas, es decir, opciones en las que aquella se pone radicalmente en juego. Nuestra vida, como diría Ortega y Gasset, es una vida «biográfica», es una vida que escribimos a golpe de libertad; no está pre-escrita en la naturaleza o en el destino. —¿Hay algo pre-escrito en nuestra vida? —Sí, pero lo

fundamental es lo que nosotros escribimos.

b) Por otra parte, no podemos elegirlo todo. La mayoría de las opciones se nos plantean como alternativas: o esto o lo otro. Es verdad que para que podamos elegir hace falta que haya una cierta indeterminación previa, es decir, que no estemos *a priori* determinados hacia alguna de las concretas opciones que tenemos por delante. En caso contrario, es claro que no habría posibilidad de elegir. Ahora bien, la decisión consiste precisamente en salir de esa indeterminación previa. Dicho de otro modo, la indeterminación es una condición necesaria pero no suficiente de la libertad. Podríamos decir que la libertad se actualiza en el momento de abandonar la indeterminación, esa situación que los filósofos llaman *libertas a coactione* (ausencia de coacción)[3]. Por tanto, la libertad es real cuando en efecto nos comprometemos, nos ligamos o vinculamos con una de las opciones que tenemos delante rechazando, al menos implícitamente, aquellas otras por las que no optamos.

Es paradójico esto. En cierto modo, cuando usamos la libertad la consumimos, la «perdemos», aunque, a la inversa, también puede decirse que cuando la perdemos la ganamos, puesto que esa opción la hacemos justamente en virtud de un acto de libertad, de una libertad que se ha actualizado. Esa libertad no ha quedado en mera potencia o disponibilidad, sino que ha pasado a ser la disposición —muchas veces la autodisposición— hacia algo, a veces de manera irrevocable.

Por supuesto que, en sentido estricto, todas nuestras decisiones son revocables, pero lo que no es revocable es el tiempo. Y nuestra libertad precisamente se realiza en el tiempo. Podemos volvernos atrás de una decisión que hemos tomado, pero lo que no podemos hacer es volver atrás en el tiempo, digamos, recuperar el tiempo invertido en una orientación determinada por la que hemos optado. No tenemos un tiempo infinito.

Hay personas a quienes esto les lleva a pensar que la libertad es un poder que se ha de preservar de cualquier compromiso, y acaban así en la indecisión o la perplejidad. Por el miedo al compromiso o por el temor al fracaso —es evidente que podemos fracasar en algunas de nuestras decisiones—, hay quienes no terminan de decidirse nunca por nada serio. A menudo esas personas acaban llenas de obsesiones de todo tipo. En la vida quien no arriesga no gana, aunque tampoco aparentemente pierda. Realmente sí pierde: se le va la vida viendo que no la ha vivido él sino las circunstancias, y sobre todo «se la han vivido» sus propios miedos, o su incapacidad de superar la indecisión, la perplejidad, el egoísmo, la pereza, etc.

En cualquier caso interesa subrayar que la libertad electiva tiene limitaciones intrínsecas, no solo externas. Esta que acabo de mencionar también lo es: nuestra libertad se desarrolla en un tiempo limitado, y estamos sometidos a la instancia de tener que decidirnos por algo concreto.

c) En tercer lugar, el hecho de que no podemos querer más que aquello que se nos presenta como bueno significa que no podemos querer el mal, y esto, curiosamente, también es una limitación. No podemos querer el mal en tanto que mal, toda vez que el bien es el objeto formal *quod* de la voluntad, como dicen los aristotélicos. Para que la

voluntad quiera algo hace falta que la inteligencia pueda mostrar ahí una cierta dosis de bondad; en caso contrario, no cabe quererlo. No podemos querer el mal puro, aunque sí podemos querer mal, lo que no significa otra cosa que querer mal un bien; por ejemplo, querer un bien que, en caso de conflicto con otro bien de mayor categoría, debería ceder ante él. Querer mal no consiste en definitiva en otra cosa que querer un bien que no es el que deberíamos querer en esa situación, o querer equivocadamente algo que se nos antoja bueno sin serlo realmente.

Luego no podemos querer el mal considerado como tal, es decir, el mal puro: eso es lo que radicalmente repugna a la voluntad. Pero tampoco podemos querer electivamente —libremente— el bien puro, caso de que nos lo podamos representar: lo querríamos, pero no de manera libre sino necesaria, a saber, no podríamos no quererlo. Por tanto, al menos ya hay estas dos cosas que no podemos querer libremente: ni el mal puro —no es querible— ni el bien puro —no es elegible, no es querible electivamente—. Siempre queremos bienes limitados, finitos. Ciertamente no los queremos en tanto que limitados, sino en tanto que bienes, pero de hecho han de ser bienes limitados para que los podamos elegir.

La limitación de la libertad electiva, por tanto, no se debe solo a la finitud del sujeto que elige —la facticidad de nuestro ser—, sino también a la limitación del objeto, de lo que el sujeto elige. El drama de la libertad electiva —Sartre lo vio a fondo— es que solo podemos elegir bienes finitos. Nunca se nos presenta el bien elegible como alternativa al mal, sino a otras opciones que también son buenas, o, lo que es lo mismo, no elegimos entre el bien y el mal sino entre lo bueno y lo mejor. La finitud de lo que elegimos implica que las alternativas que rechazamos también son buenas (de lo contrario no se nos antojarían optables), y podemos equivocarnos en la ponderación del peso relativo de ellas.

De ahí que el valor de nuestra libertad sea el valor propio de un medio, no de un fin, esto es, que participe del valor de las cosas que mediante ella obtenemos o perdemos, eligiendo o renunciando. Esto es interesante para hacer ver la vanidad de una noción superficial de libertad como la que está implícita, por ejemplo, en el famoso lema *pro choice* que frecuentan los partidarios norteamericanos del aborto provocado[4].

Todo lo anterior es importante para hacer ver el carácter que yo llamaría «filiado» de la libertad humana. La libertad, en la medida en que es un medio, está llamada a adscribirse, o afiliarse, a la realidad, y a ser plenamente consciente de esa filiación. Por ejemplo, algo que resulta sorprendente en esta cuestión del aborto es que sus mentores —los promotores de la «libertad de opción»— emplean toda suerte de argumentos psicológicos, económicos, sociales, políticos, etc., cerrando los ojos de forma sistemática a la realidad del aborto —pretendiendo que todo el mundo también los cierre—, al menos a una parte sustancial de ella: guardan un silencio espantoso acerca de lo que materialmente ocurre en el claustro materno de la señora que se somete a un aborto. Sorprende igualmente la violencia con la que muchos partidarios del aborto provocado reaccionan en contra de quienes tratan de poner de relieve esa realidad. Es solo un ejemplo, pero entiendo que muy significativo, de una libertad desligada de la realidad.

Un caso a mi juicio paradigmático de una libertad ficticia, o sea, no arraigada en el ser; una libertad que en último término se piensa a sí misma como liberación de la realidad: esta sería lo que decidimos que sea.

LA LIBERTAD MORAL

Ocupémonos ahora del sentido moral de la libertad. La libertad moral, a diferencia de las dos anteriores, no es una libertad natural que se tenga por el hecho de ser persona humana; el único modo de tenerla es obtenerla. Es una libertad que se conquista, eso así, haciendo uso —no cualquier uso— de la libertad de albedrío. Cuando tienen una pauta estable y coherente, nuestras decisiones terminan dejando huella y engendrando una serie de hábitos que dan a la libertad una cierta necesidad moral. Tal necesidad no resta libertad electiva a los actos de los que procede y, por tanto, los hábitos que la caracterizan, de la misma forma que se obtienen —repetiendo actos encaminados por esa pauta—, también se pueden perder, si dejan de ejercitarse. Esa estabilidad supone una cierta «necesidad» moral en la forma de la predisposición a una conducta coherente. Dicha estabilidad no cancela la libertad sino que la encauza: le da un sentido, una finalidad y una regla. Así la hace más autodisponible a un proyecto vital de envergadura, que siempre exige tenacidad y longanimidad, es decir, una decisión prolongada en el tiempo, muchas veces reafirmada, estable y duradera. Esto es lo que a fin de cuentas otorga el peso y la madurez a una biografía humana, y lo que distingue una libertad adulta y responsable de la libertad infantiloides de quien la piensa como la capacidad de hacer lo que en cada caso nos venga en gana.

Según Millán-Puelles, los aspectos esenciales de la libertad moral son el dominio de las pasiones y la elevación al bien común; en definitiva, la superación del egoísmo. Es preciso subrayar que el autodomínio, como tal, no es la justificación última de la libertad humana. Concretamente, el valor de la libertad moral, al igual que ocurre con la libertad de albedrío, es un valor de medio, y por tanto depende del sentido que a esa libertad se le dé. Ahora bien, si ante la elección el libre albedrío indica que hay una previa indeterminación, la libertad moral señala que no hay indiferencia: no da lo mismo elegir una cosa que otra. Hay elecciones que nos enriquecen como personas y otras que más bien nos empobrecen.

El dominio de sí, por tanto, es el resultado de la existencia de sentido. Cabe decir que es más su efecto que su elemento esencial. De ahí que la libertad moral no pueda entenderse, al modo estoico, como puro autodomínio voluntarista que anula las inclinaciones buscando la apatía, sino como el resultado de un uso de la libertad electiva acorde con la verdad moral.

La libertad presupone la verdad: la pretensión de conocerla y de obrar de acuerdo con ella. La acción que —al menos subjetivamente— no obedece a la verdad, solo puede obedecer a algún interés que condiciona a la voluntad. Esta únicamente es soberana si se pliega a la verdad, ya que solo la verdad es imparcial[5].

Lo importante no es tanto elegir como elegir bien. A esto se refiere esencialmente el

concepto de libertad moral, que a diferencia de la libertad de albedrío —tomada en sentido psicológico—, se pone en relación con el fin tomándolo en su propia cualidad de fin. Consecuencia de ello es que la libertad moral busca ese fin bueno a pesar de que suponga esfuerzo. De ahí que la libertad moral se pueda describir como «la capacidad de querer realmente el bien arduo».

Tiene su sentido esto de querer realmente, puesto que se puede querer de muchas maneras. Querer realmente algo, cuando se trata de un fin práctico —esto es, practicable, asequible mediante la praxis— exige quererlo operativamente, querer la realización de los medios que conducen a él. Si mi querer un objetivo difícil no va unido al propósito de poner los medios a él conducentes, entonces se trataría más bien de un querer irreal, utópico, algo que en castellano a menudo se expresa al hablar de un «querer sin querer». La libertad moral incluye esta capacidad de querer operativamente un bien que es arduo, y por tanto estar en condiciones de neutralizar otras tendencias hacia bienes fáciles y agradables, que igualmente hay en nosotros, cuando entran en conflicto con ese proyecto ambicioso y exigente.

Sin duda este lenguaje es difícil de comprender hoy para muchos: hay un tremendo tabú en torno al concepto de represión, sobre todo a partir del psicoanálisis freudiano. Parece que reprimir nuestras inclinaciones a lo fácil y agradable es fuente de todo género de psicopatías. Pero a estas alturas estamos en condiciones de ver esto con más claridad y menos prejuicios. Una persona que no es capaz de neutralizar sus caprichos o sus tendencias hacia lo fácil y agradable, probablemente acabará «enseñoreado» por cualquiera menos por él mismo. La libertad moral no estriba tanto en no tener esas inclinaciones como en no ser tenido por ellas. Evidentemente no podemos dejar de tenerlas, porque no podemos abandonar nuestra condición animal, por muy racional que el animal humano sea. Pero lo que sí podemos —justamente en virtud de que, además de animales, somos racionales— es tenerlas nosotros, ser señores nosotros de ellas, y no sus esclavos.

Tal vez el concepto de libertad moral posee esa dificultad debido al tabú de la represión, pero en el fondo los únicos que no se reprimen son los animales irracionales, y por esa razón a algunos hay que encerrarlos entre rejas. Una persona que no sea capaz de reprimir sus tendencias a lo fácil y agradable, tampoco será capaz de abordar un proyecto difícil, de realizar un esfuerzo grande, de hacer algo que «merezca la pena» y, por tanto, que resulte «penoso», esforzado obtenerlo.

—¿A esto se le puede llamar libertad? —Claramente, porque es una no-esclavitud a las propias inclinaciones o caprichos. Y se le puede, y debe, llamar moral porque estrictamente coincide, o más bien consiste, en la posesión de las virtudes morales. La palabra «virtud» procede de «fuerza» (*vis*), y lo que aquí está en juego es precisamente la energía, la fuerza moral que la voluntad necesita para querer operativamente el bien superior cuando este es arduo.

La virtud es un hábito práctico bueno, y se consigue repitiendo actos moralmente buenos que poseen una misma pauta. Dicha pauta es flexible. La estabilidad propia de la libertad moral no es manía. Esta supone un deficiente discernimiento en el juicio

práctico. La virtud es constancia, pero también flexibilidad e inventiva, pues no estriba tanto en un hábito de obrar como en un hábito de juzgar y querer. Por eso Aristóteles pensaba que la prudencia (*phrónesis*), que es una virtud intelectual —dianoética—, tiene un papel decisivo en la vida moral: constituye el eje de todo el organismo de las virtudes porque dirige el juicio de la razón práctica hacia el bien operable.

La vida moral no está hecha de automatismos. Aunque en ella juegan un papel central las disposiciones virtuosas que enrutan nuestra conducta y le suministran cierta coherencia, lo decisivo es el juicio «práctico-práctico», como dice Tomás de Aquino, es decir, el que ha de dirigir la acción particular atendiendo a la circunstancia concreta en que se da —la acción real nunca tiene lugar *in genere* sino *in concreto*—, y descubriendo —o sea, «inventando» (el verbo latino *invenire* se traduce como «descubrir»— en cada caso la forma recta, buena, de actuar. El bien práctico no está en ningún «manual».

Aristóteles dijo que el fin de la ética no es conocer el bien sino hacerlo. El aprendizaje de la verdad moral es necesariamente práctico. No basta conocer las leyes morales, y estas no se aprenden sin procurar el perfeccionamiento moral que preceptúan. Es preciso evitar el error de anteponer la ley a la virtud, que fomenta actitudes rígidas y puritanas. Hay, en efecto, dos desviaciones comunes en la formación moral, opuestas entre sí y a la flexibilidad de la virtud: la «alergia a las normas» y la adhesión rígida a ellas, característica del tímido y del escrupuloso.

Ahora bien, la condición que hace posible hablar de libertad moral es precisamente la existencia de un orden moral, que de alguna forma implica una cierta limitación de nuestra libertad electiva; si bien dicha limitación no significa otra cosa que su encauzamiento, en definitiva, su arraigo en la realidad. De ahí que la libertad, aunque efectivamente esté limitada, sea mucho más auténtica cuando está enmarcada en ese plexo regular. Una libertad anárquica no es una libertad real. Esas formas a-normales o a-regladas de libertad presentes en la aún abundante retórica que llama a «liberarse de todas las ataduras», en el fondo lo son de una libertad irreal, que más bien habría que llamar veleidad[6].

Es equívoco pensar que la libertad es una mera licencia para hacer todo lo que a uno le venga en gana sin limitación alguna. La libertad no consiste en hacer lo que me dé la gana, sino en hacer lo que entiendo que debo hacer precisamente porque me da la gana, que es cosa bien distinta. Lo cual supone no ser esclavo de las ganas, o de la falta de ellas, que es el principal escollo que hemos de salvar para hacer lo que realmente queremos cuando es un objetivo arduo.

LA LIBERTAD Y SUS FALSAS MÁSCARAS

El concepto de virtud supone la posibilidad de que nuestras elecciones sean moralmente buenas y, a su vez, que puedan no serlo. Y esto limita nuestra libertad de albedrío. Pero el incremento de libertad moral que se consigue encauzando bien nuestra libertad electiva, hace que en definitiva seamos más libres, por ser nuestra libertad más verdadera. Dicho de otro modo, la persona virtuosa hace el bien porque quiere, y la

viciosa hace el mal igualmente porque quiere, pero con la diferencia de que difícilmente podría esta hacer el bien, aunque quisiera.

Además de la tradición aristotélico-tomista, ha sido Kant quien ha mostrado de modo más contundente, no solo la compatibilidad entre orden moral y libertad, sino la mutua exigencia de ambos. Es imposible que exista un orden moral si no es como algo propuesto a una libertad. Es el sentido de lo que Kant llama «leyes prácticas», entre las que hay que contar tanto las morales como también las jurídicas. Las leyes prácticas no son como las leyes físicas: la caída de un grave, por ejemplo, no puede interpretarse como obediencia a una orden que le mande caer. La gravedad es una ley que se impone a un grave de manera no libre. Por el contrario, las leyes prácticas tienen sentido en la medida en que se proponen a una libertad. Por tanto, estar yo moralmente obligado a algo implica que puedo no secundar esa obligación; entonces, si la secundo, lo hago libre, no necesariamente[7].

Todo esto pone de relieve la escasez semántica de expresiones como «imponer una moral», o «imponer un sistema de valores». Pensadas desde esta perspectiva carecen de toda cordura. Análoga objeción cabe aducir frente a la supuesta claridad de expresiones como la de «librepensador», que a dos siglos de distancia de la Ilustración aún sigue gozando de gran prestigio entre el gremio de los autodenominados «intelectuales».

—Mire Vd., es que yo soy librepensador.

—¿Y qué quiere Vd. decir con eso? ¿Que todos los que no piensan como Vd. no piensan, o no lo hacen libremente? ¿Acaso que son débiles mentales y se dejan llevar acríticamente por lo que otros han pensado por ellos?

No tiene mucho sentido. A lo mejor, lo que eso significa es que quien se pone esa bonita etiqueta se siente autorizado para dictar qué es lo que debe pensar una persona responsable, madura, inteligente, «progresista»... A lo mejor, lo que ocurre es que el titular de la etiquetita se sabe mentor de una oligarquía que lo que hace es dictar lo políticamente correcto. Eso no es ser librepensador; eso es ser un dictador, y con no poca frecuencia estas oligarquías lo que hacen son campañas de desprestigio a quienes no piensan como ellos y, si tienen poder, condenarles a un taimado ostracismo, por muy democrática que se le ponga la apariencia.

Ocurre algo parecido con el concepto de «amor libre».

—¿Hay alguna manera de amar que no sea «libremente»? La expresión «amor libre» suele designar una relación afectiva desligada de cualquier criterio ético. Pero esto carece de sentido: un amor desvinculado de cualquier criterio ético es algo tan absurdo como un pensamiento que por pensarse a sí mismo muy libre se considerara desvinculado de cualquier criterio lógico, liberado de los «dictados» de la lógica, que imponen peajes y barreras al libre pensamiento.

Si hay dos actividades humanas que en modo alguno pueden realizarse sin hacerlo libremente son precisamente esas: pensar y amar. Pero eso no quiere decir que no tengan reglas, es decir, que no haya algunas formas de ejercitarlas preferibles a sus contrarias.

—Bueno, mire Vd., es que yo soy una persona muy «independiente».

—Parece que eso está muy bien visto: tiene mucha personalidad, es alguien que sabe lo

que quiere, tiene criterio y voz propia, no se compromete con nada ni con nadie, etc.

—Habría que recordar entonces lo que se lee en el frontispicio de la Universidad sueca de Uppsala: «Pensar libremente es algo grande, pero es aún más grande pensar correctamente». Por muy independiente que sea su pensamiento, no puede serlo de las leyes lógicas. Si las considera excesivamente «represivas», lo que acabará ocurriendo es que Vd. no piense. También la ortografía es un conjunto de reglas «heterónomas» que se me imponen... si yo quiero escribir bien, es decir, si quiero expresarme por escrito de manera que se me entienda correctamente, incluso saber yo lo que digo.

LIBERTAD Y VERDAD MORAL

Se puede decir que la libertad moral es libertad en el sentido más propiamente humano, no porque los otros niveles que hemos examinado no lo sean, sino porque la libertad moral se consigue con esfuerzo y, así, es la que se corresponde mejor con la índole del hombre como ser activo. La única manera de tener libertad moral es obtenerla, ganarla, conquistarla. —¿Y cómo se consigue? —Pues haciendo un uso efectivo de la libertad electiva, pero no cualquier uso. Además de querer el bien —como ya vimos, esto ocurre necesariamente—, para conseguir la libertad moral es preciso querer bien, es decir, que nuestras elecciones sean buenas; en definitiva, que hagamos el bien, lo moralmente correcto.

La libertad moral, por tanto, no se consigue sin más eligiendo, sino eligiendo bien, y eso hace falta aprenderlo, también con ayuda ajena.

No todos los usos de la libertad de albedrío son igualmente humanizadores, en contra de lo que sostiene el relativismo. En sus formulaciones más vulgares, el relativismo moral propone que cualquier uso de la libertad de albedrío, con tal de que sea el que cada uno hace de ella, es igualmente bueno, o al menos indiferente. No es verdad: hay elecciones que efectivamente nos abren espacios de libertad moral y, por tanto, de humanización —es decir, que nos enriquecen como personas humanas— y otras elecciones que por el contrario los cierran completamente. Por ejemplo, un drogadicto es alguien que ha hecho un uso de la libertad de albedrío que, como tal, es equivalente al uso que de ella hace quien dice «no» a la droga. Pero quien se deja seducir por la droga, la sexoadicción, la ludopatía, o alguna de esas «liberaciones» —en el fondo, auténticas esclavitudes— que han invadido el llamado mundo libre a menudo disfrazadas de libertades democráticas, acaba siendo incapaz de diseñar y ejecutar un proyecto de vida propio que no sea el que ciertos mercaderes diseñan para él, y que les enriquecerá a ellos (no tanto a sus personas como a sus bolsillos). Hay quienes amasan fortunas a base de aprovecharse de las debilidades más elementales de la condición humana, vendiendo sucedáneos de libertad, que a fin de cuentas son verdaderos grilletes para mantener a muchos cautivos de sus equívocos negocios.

Todo esto no quiere decir que las libertades políticas no sean libertades verdaderas, y además, de un altísimo rango. Como decía Aristóteles, el hombre es un «animal político», por naturaleza conviviente, y ampliar los ámbitos de libertad electiva es bueno

y da un sentido profundo al ideal de la lucha por «las libertades». Pero las libertades exteriores solamente son enriquecedoras para una persona que antes se ha liberado interiormente de la peor de las esclavitudes, la que estriba en la incapacidad de querer realmente lo que merece la pena. Podemos recordar lo que decía un líder negro norteamericano de los años sesenta: ¿De qué nos sirve que se nos abran las puertas de Harvard —una de las reivindicaciones emblemáticas de la minoría negra en esa época— si vamos a entrar por ellas borrachos?

RESUMEN

— Un indicio claro de la dignidad humana entendida como valor superior es, sin duda, la libertad, la capacidad que los humanos tenemos de ejercer un dominio consciente sobre nosotros mismos y sobre nuestras acciones. En último término es la libertad la que permite que el ser humano pueda amar y ser amado, que es para lo que ha sido creado y lo que más satisfacción puede dar a su existencia.

— Pero por grande que sea el valor de la libertad, el valor propio de la libertad humana es limitado, dado que el ser humano igualmente lo es.

— Hay tres modos cardinales de libertad humana:

- la libertad trascendental, que conviene al ser de la persona en tanto que irrestrictamente abierto a la realidad;
- la libertad electiva o libre albedrío, que estriba en la capacidad de la voluntad para autodeterminarse hacia lo que se le antoja bueno, y
- la libertad moral, que consiste en la capacidad de querer el bien arduo.

— Mientras que las dos primeras formas de libertad son naturales, la libertad moral es adquirida. Entender bien la articulación antropológica de todas ellas hace posible percibir que la auténtica libertad no consiste en la franquía para «hacer lo que me dé la gana», sino en la capacidad de hacer lo que entiendo que es bueno «porque me da la gana», que es cosa bien distinta. Supone un modo peculiarmente humano de ser libre, y que consiste en no ser esclavo de las ganas —o de la falta de ellas— para poder afrontar el bien auténtico del hombre, que ante todo es de índole moral.

[1] Vid. su libro *El valor de la libertad*, Rialp, Madrid, 1995, que los desarrolla por extenso. En una forma más sumaria puede consultarse mi trabajo *Los límites de la libertad*, Rialp, Madrid, 1999.

[2] A. Millán-Puelles, «El concepto de humanismo», en *Humanismo y Medicina*. II Encuentro Cultural de la Sociedad Española de Médicos Escritores, Previsión Sanitaria Nacional, Murcia, 1984, p. 26. En relación al conocido emblema del humanismo formulado por Terencio —*Homo sum, et nihil humani a me alienum puto* (soy hombre, y a nada de lo humano me considero ajeno)—, observa Millán-Puelles cómo resulta ser una deficiente interpretación de la apertura humana al ser irrestricto: «El hombre, bien lejos de hallarse atado ni tan siquiera a sí propio, está abierto en principio —de un modo virtual o potencial— a todo ente (a cualquiera, sin ningún tipo de limitación). Esta misma idea puede expresarse, paradójicamente, diciendo que “no es humano el interesarse solo

por lo humano”» (*ibid.*, p. 24). Al hombre no solo «lo humano» no puede serle ajeno, sino tampoco lo no humano; absolutamente nada lo es: ni lo humano ni lo no humano (ni, por supuesto, lo divino). «El hombre, en las elocuentes fórmulas agustinianas, es un ser con capacidad para el Universo y para Dios (*capax universi* y *capax Dei*). Lo que con esto se expresa es justamente lo contrario de lo que dice el adagio alemán “nadie está fuera de su propia piel” (*aus seiner Haut niemand ist heraus*)» (*ibid.*, p. 25).

[3] El uso de la libertad electiva responde a dos modos cardinales: elegir hacer algo o no hacerlo (*libertas executionis*) y, en caso de decidir obrar, hacerlo de un modo u otro (*libertas specificationis*).

[4] Desde el punto de vista estratégico, el lema *pro choice* tiene sin duda un gran atractivo: nos habla de la apertura, nos hace pensar en las grandes superficies comerciales, donde se puede elegir de todo, y eso engancha bien con una mentalidad consumista y «liberal» muy extendida en el espacio cultural anglosajón. Pero fácilmente oculta, tras ese brillo retóricamente tan sugestivo, que el valor de la libertad es relativo al valor de lo que mediante ella obtenemos. Y el valor de lo que en esa «elección» está en juego es el valor de una vida truncada: la pena de muerte explícitamente diseñada para un ser humano —pequeñito, sin duda, pero humano— que todavía no ha tenido tiempo de merecer semejante trato canalla. Esto es lo que se obtiene con esa *choice*.

[5] De ahí que, en palabras del Beato Juan Pablo II, «verdad y libertad, o bien van juntas o juntas perecen miserablemente» (Encíclica *Fides et ratio*, n. 90).

[6] A menudo se confunde la libertad con la «veleidad», que es la condición propia de las veletas. Si pensara, la veleta podría verse a sí misma muy libre porque se puede mover en cualquier dirección. Pero en el fondo siempre se mueve en aquella que le marca el viento que más sopla: no se mueve ella a sí misma, la mueve el viento. Eso no es libertad. Pensar que la existencia de un orden moral anula la libertad es análogo a pensar, por ejemplo, que un taxi es muy libre porque lleva puesto un cartel en el que se lee «libre». —¿Qué significa eso? —Pues que está vacío. Efectivamente puede ir en cualquier dirección, pero... porque está vacío. Una libertad concebida como pura veleidad es, en fin, pura vacuidad, una vida que acaba estando «llena de vacío».

[7] Esto lo ha mostrado Kant de una manera clara en la *Fundamentación de la Metafísica de las Costumbres*. No está tan claro lo que dice acerca de en qué consiste ese orden moral. Pero por muy discutible que esto sea, no cabe duda que la afirmación de su ensamblaje con la libertad humana es nítida, pese a que, por su parte, no pocas dificultades y de no pequeña envergadura tiene dicha afirmación en el contexto de otras cosas que dice el maestro alemán, y su más que dudoso encaje con algunos postulados básicos de su pensamiento teórico.

IV

ÉTICA

A partir de lo que hemos visto en el capítulo anterior —especialmente lo relativo a la noción de libertad moral— se comprende que el ser humano puede hallarse mejor o peor dispuesto para lograr su plenitud. El tema de la Ética es precisamente el de las disposiciones humanas para lograr el bien humano que, por excelencia, es el bien moral. Hay que hacer dos precisiones a esta afirmación:

- 1º) que la acepción primaria de «bien» no es la ética sino la ontológica (el *bonum transcendentale*, del que se habla en *Metafísica*);
- 2º) no obstante para el hombre, que es un ser vivo —por tanto, activo, pues la vida es un modo de ser altamente activo—, el bien por excelencia es el que puede lograr actuando. Del ser humano se puede decir que es bueno ante todo en sentido ético. En otras palabras, el bien moral es el que hace bueno al hombre en términos absolutos.

El concepto de libertad moral abre el discurso de la Ética, al menos abre una vía para entrar en ella. Ese concepto asocia la idea de libertad con la existencia de un orden moral, y pone de relieve que no cualquier uso de nuestra libertad electiva nos ayuda a crecer como personas. Hay algunos usos de la libertad electiva que nos enriquecen como lo que somos, y otros que por el contrario nos empobrecen, nos deshumanizan. Por tanto se puede hablar de algunas formas más verdaderas que otras de ejercer como ser humano. Esto es una forma directa de entrar en el tema de la Ética o Moral[1].

En la tradición clásica, el discurso ético se ocupa de la cuestión de cómo conducirse para tener una vida lograda, y de qué disposiciones ha de hacer surgir el hombre en su vida para que esta alcance su fin natural, la felicidad (*eudaimonía*). El ser humano no se conforma con vivir, necesita un «para qué» vivir, y en función de ese fin proveerse de las «alforjas» que le hacen falta para el camino de su vida de manera que esta llegue a buen término. Eso es lo que Aristóteles llama «segunda naturaleza», ciertos hábitos que hacen más habitable su vida, que le suministran la característica de «buena», lograda. El tema de la Ética, por tanto, es determinar los modos prácticos de organizar la existencia humana para lograr «bien-vivir» (*eu-zen*). Eso es algo que depende en buena medida de nuestra iniciativa libre, del buen juicio práctico y de que uno logre eficazmente acomodar el «cómo» vivir al «para qué» vivir.

[1] Haciendo justicia a la etimología, empleo como estrictamente sinónimas las voces *ética* y *moral*. La palabra griega *ethos* —con «épsilon»— significa exactamente lo mismo que la voz latina *mos, moris*, de donde procede la nuestra «moral»: en ambos casos, costumbre, hábito, uso, modo estable de obrar. En griego existe también la palabra *ethos* escrita con «eta», que significa casa, habitación, guarida o patria, de la misma forma que del tema de genitivo de *mos, moris* procede nuestra voz «morada». Reflexionando sobre esta anfibología, Heidegger observa que hay una profunda concomitancia entre ambos sentidos. En efecto, las costumbres firmemente asentadas en nuestra vida le suministran un cierto arraigo y cobijo, una bóveda axiológica que nos protege y permite que nos sintamos en nuestro sitio, que estemos afianzados en la existencia y que nuestro pensar y actuar sean estables y coherentes, que seamos reconocibles para nosotros mismos, no extraños. En este sentido, todo *habitus* es *habitaculum*. Por el contrario, para la persona que carece de pautas estables de pensar y actuar —de «criterio»— su vida está hecha de improvisaciones y bandazos: resulta inhabitable por incoherente, inaferrable e indisponible. Ése es el «imbécil» —carente de arraigo en su propio suelo—, el apátrida, el extraño o «extranjero» de sí mismo.

11. LA RAZÓN PRÁCTICA Y EL DISCURSO ÉTICO

La vida moral poco tiene que ver con automatismos ciegos. Es ante todo una cuestión de razón y de juicio práctico. Y sobre la vida buena cabe argumentar. La posibilidad de una argumentación ética viene dada por el hecho de que existe un uso práctico de la razón, eso que muchos filósofos llaman «razón práctica». En un sentido primario, la razón es teórica, especulativa: trata de reflejar cómo son las cosas. La primera pretensión de la razón es lograr conocimiento verdadero, esto es, conocimiento que haga justicia a la realidad, que se ajuste fielmente a ella. La razón práctica, aunque en tanto que razón no puede dejar de emplear un conocimiento teórico, lo que busca propiamente no es solo conocer, sino orientar la acción humana —la praxis— de manera inteligente, y para eso necesita partir de una teoría bien hecha.

Durante cierto tiempo esto no se ha visto con claridad, y se ha pensado que la razón solo tiene derechos o competencias en el ámbito teórico, y en concreto en el de las ciencias naturales. Solo cabría emplearla de una manera regular y organizada en la ciencia física, la química, la biología, etc. Por supuesto también en las matemáticas, incluso en la filosofía, sin duda, pero solo en la filosofía teórica. Mas en el terreno de lo que el hombre debe hacer, con frecuencia se ha dicho que la razón no tiene tanto que decir como los sentimientos, o la voluntad (una voluntad, por tanto, ciega). Ha tenido mucho eco la idea de que las proposiciones de tipo práctico —mandatos, prohibiciones, consejos— no expresan una verdad; todo lo más, la voluntad, o incluso las manías de quien las profiere.

Manfred Riedel piensa que esto no es así[1]. Para él, la razón es competente en el ámbito de lo práctico, en el terreno del obrar humano. Igualmente Jürgen Habermas le reconoce a la razón esa competencia. Hay también, dice él, una verdad en la praxis, no simplemente una utilidad. En la misma línea que Riedel —que pese a todo me parece lo ha hecho de manera más consistente—, Habermas ha reivindicado los derechos de la razón en el terreno práctico.

No se puede obviar que la Ética es práctica, normativa: lo que la ética produce son normas. El bien moral no es una realidad meramente escible, que pueda saberse solo teóricamente. Para Aristóteles, la única manera de saber lo que está bien, en sentido moral, es ser bueno, o al menos intentarlo. Uno no sabe qué es el bien hasta que eso tiene consecuencias prácticas para uno. Por tanto, una ética meramente teórica, una ética que solamente procurase conocimiento sobre lo bueno moral, sería como un cuchillo sin filo, dice el filósofo griego: no serviría para nada. O la ética produce pautas, orientaciones prácticas de acción, o realmente es un discurso superfluo. Si la ética no induce reglas que iluminen el terreno de lo *agibile* y de lo *agendum* —lo que puede y debe hacerse—

entonces no llega a ser propiamente ética.

Entiendo que es erróneo el planteamiento positivista de que la ética es un saber sobre normas, pero no un saber normativo. De acuerdo con esta forma de ver la realidad moral, la ética no prescribiría cómo se debe vivir; tan solo describiría cómo de hecho viven las gentes. Jean-Jacques Rousseau, por ejemplo, compuso un libro sobre educación muy conocido, el *Emilio*, en el que da edificantes consejos sobre la educación de los hijos; consejos, por cierto, que él no se aplicaba a sí propio. (Se sabe que nada más nacer llevó a los suyos al orfanato y se olvidó de ellos). Jacques Maritain se malicia de Rousseau diciendo que era «*insignis ethicus, magnus peccator*».

Esto no puede ocurrir, al menos de forma estable. Puede que alguien deshonesto acierte puntualmente en algún juicio práctico, pero en términos generales no es fiable el juicio de quien no intenta traer a la realidad de su propia vida aquello que en teoría entiende como bueno. Quienes no se esfuerzan por purificar su mirada con una vida recta acaban viendo mal.

Dice Aristóteles que la virtud se puede definir teóricamente. Es lo que él se propone en la *Ética a Nicómaco*: una definición y una clasificación completa de las virtudes, tanto las intelectuales o dianoéticas, como las morales o éticas. Pero igualmente dice algo que puede resultar extraño, y que sin embargo tengo por una de las intuiciones más lúcidas del discurso práctico a lo largo de su ya larga historia: la virtud es un modo estable de obrar que ha de definirse como una cierta medida (*mesotés*) entre extremos perniciosos, uno por exceso y otro por defecto. De ahí el tópico medieval *in medio virtus*. Mas ese término medio no está, salvo casos excepcionales, en una equidistancia geométrica que pueda definirse cuantitativamente, sino que es la cualidad del obrar que vemos en la persona prudente, virtuosa. La conducta virtuosa es la que debe definir la regla de la virtud.

—Si quiere Vd. saber lo que es la prudencia —es como si lo dijera así— busque Vd. a una persona prudente, pues será entonces cuando sabrá exactamente qué es la prudencia. La conducta moral tiene la propiedad de que muy difícilmente pasa desapercibida. Definir teóricamente la virtud es como intentar explicarle a un ciego de nacimiento qué es el color violeta. Quizá si sabe algo de física se le podría «ilustrar» ese color por la longitud de onda que desprende en la escala cromática. Pero una cosa es entender la expresión de su longitud de onda y otra bien distinta saber qué es ese color. Si no lo ha visto nunca, en el fondo no sabe lo que es. De la ética se puede decir algo análogo.

La Ética es una reflexión teórica, pero su intencionalidad no es solo teórica. Es un saber teórico-práctico. Y por eso posee una dimensión normativa, eso sí, sobre una base teórica —en concreto, una antropología— que ella, la propia Ética, no puede constituir, sino que necesita importar del discurso teórico.

A su vez, la reflexión ética hace pie en un saber precientífico. El saber moral en primer lugar es la experiencia de lo moral. Es imposible decir algo sensato o cuerdo en ética sin tener en cuenta la vivencia —y la experiencia que ella proporciona— de haber intentado traer a la realidad situaciones cargadas de valor moral. Este es el *a priori* necesario de cualquier discurso ético, y tiene que ver mucho con la idea aristotélica de que la ética es

práctica. No es posible elaborar la ética con independencia de una teoría antropológica bien hecha —verdadera—, pero tampoco de espaldas a las vivencias morales. En ese sentido se entiende también el clásico lema *primum vivere, deinde philosophari* («primero vivir, después filosofar»).

Desde esos dos presupuestos la Ética filosófica está llamada a dar alguna luz sobre lo que el hombre debe hacer. Es un error del positivismo reducir la realidad a pura facticidad. Ser no se restringe al mero acontecer. Ser no es solamente lo que pasa, lo que ocurre[2]. La realidad es más que lo que hay. Por supuesto que incluye los hechos, pero también valores, ideas o ideales, que no son propiamente hechos. Los valores están llamados a realizarse en el mundo de los hechos, pero en tanto que valores son metafácticos, metafísicos. Valer significa merecer-ser. En este sentido, hay que afirmar inequívocamente que existe una inflexión axiológica del ser.

A algunos filósofos les parece condenada al fracaso la tentativa de encontrar en el ser la fuente o manadero del deber-ser. A eso le llaman «falacia naturalista». Es cierto que el deber no puede derivarse del ser de una manera mecánica o meramente «natural», en el sentido de algo espontáneo y, por tanto, no racional[3]. Ahora bien, una ética que no tenga en cuenta al ser humano, tanto en su dimensión específica como en su vertiente individual e histórica, es una ética radicalmente desfondada, sin fundamento.

El error de apreciación consiste en no advertir que en la ética están interesadas las dos dimensiones de la razón, tanto la teórica como la práctica. No vale solo una razón pura, *a priori*; es necesaria también la razón atenta al individuo y a su contexto socio-histórico. Esa razón práctica, a la vez filosófica y hermenéutica, sí es competente para decirle al hombre, a cada hombre, algo relevante sobre los deberes.

A mi juicio, la interpretación que de la falacia naturalista hace Hume, es a su vez falaz. Eso no significa que no haya que denunciar la falacia, sino que es falaz la interpretación que hace de ella el empirismo positivista. Tiene razón Moore al decir que no se ha de confundir la cuestión de qué es el bien y la de qué cosas son buenas: no son la misma pregunta, y no se puede derivar la respuesta a la segunda de la respuesta a la primera. En dicha confusión me parece que estriba la falacia que se podría llamar naturalista. Pero la pretensión de extraer un rendimiento axiológico del ser, de la realidad —y en concreto de la realidad humana— de ninguna manera es falaz, precisamente porque existe esa cohesión o mutua imbricación entre ambos usos de la razón, el teórico y el práctico, toda vez que la razón es la misma, aunque pueda emplearse, entre otros, de esos dos modos, a saber, para conocer y para mandar.

José Ramón Ayllón lo ha expresado plásticamente: «La realidad se deja ver y nos habla de muchas maneras. El deber es uno de sus lenguajes. Más imperativo que indicativo: es una llamada que pide respuesta, un mensaje importante que ha de ser atendido. Cuando la realidad nos informa sobre las condiciones que hacen habitable la misma realidad, esas condiciones son captadas como exigencias: entendemos que es nuestro deber respetar la vida, respetar la libertad, respetar los compromisos...; si lo que deseamos es un mundo humano»[4].

Ciertamente, la deontología entendida como lógica de los deberes no es algo puramente

teórico, no es la lógica tal como en sentido estricto la conocemos. Pero la deontología es una cierta lógica, y ahí también se puede argumentar. De la misma manera que el verbo «ser» hace de cópula en los enunciados teóricos —cuando digo, por ejemplo, esta mesa es marrón—, el «deber-ser» cumple esa función copulativa en un tipo peculiar de juicios que son las proposiciones normativas. Cuando digo —es un ejemplo que pone Edmund Husserl— «un soldado debe ser valiente», estoy expresando una pretensión normativa. Esa prescripción ante todo es un juicio, y como todo juicio, es susceptible de ser verdadero o falso. En dicho juicio se expresa un estado ideal de cosas, concretamente una acción que es tenida por correcta, de la misma manera que en la prohibición se manifiesta la prescripción negativa de una acción que, al tenérsela por incorrecta, ha de omitirse. Tal juicio une un sujeto y un predicado —un concepto que hace de sujeto y otro que hace de predicado—, y como todo juicio, tiene un tratamiento lógico: puede adecuarse o no a las reglas de la enunciación, y de manera secundaria a las del silogismo. También hay silogismos prácticos que emplean como cópula inferencial el deber-ser.

En último término, la lógica de los deberes depende de la lógica del ser, pues toda prescripción se funda en un juicio de valor, que es fundamentalmente de tipo teórico. En el ejemplo de Husserl, cuando digo: «un guerrero debe ser valiente» formulo una norma que implica un juicio teórico-valorativo —axiológico— del tipo: «solamente un guerrero que es valiente es un buen guerrero». Eso es un juicio teórico. Es verdad que no dicen exactamente lo mismo esos dos juicios, porque cuando enuncio una proposición práctica no estoy intentando elucidar una propiedad real del guerrero, sino una propiedad ideal, deseable, que debe poseer. Pero en el fondo no son completamente heterogéneas ambas cosas. Es más: el contenido de verdad práctica —corrección— de la proposición normativa «un guerrero debe ser valiente» depende necesariamente del contenido de verdad teórica del correspondiente juicio de valor en que se funda: «solo un guerrero valiente es un buen guerrero».

En consecuencia, si se puede decidir la verdad teórica de un juicio —en este caso de un juicio de valor—, ¿por qué no se va a poder igualmente decidir la respectiva verdad práctica de una norma, es decir, su adecuación o rectitud, en definitiva su bondad? Podrá hacerse si se cuenta con una antropología bien hecha, atenta por igual al ser específico del hombre y a la realidad individual y circunstanciada de cada hombre. Esto se puede ver si se entiende que, aun siendo discursos distintos la antropología y la ética, no pueden separarse uno de otro: toda ética presupone una antropología, y toda antropología se despliega en una ética, digamos, en una antroponomía.

RESUMEN

— El concepto de libertad moral, que hemos examinado en el capítulo precedente, abre el espacio ético, y pone de relieve que no toda elección nos ayuda a crecer como personas: algunas nos enriquecen y otras nos empobrecen. El bien humano de mayor envergadura no es el técnico o instrumental (por ejemplo, el que nos hace buenos en nuestra profesión) o el bien que consiste en la satisfacción de un deseo (placer), sino el bien moral, el que nos hace ser buenas personas. Y eso depende del uso moral de la libertad.

— La razón no solo es competente para decir qué son las cosas, o cómo usarlas de manera eficaz para conseguir lo que pretendemos. También puede decir algo, razonablemente, sobre cómo debe ser el obrar humano para que enriquezca a quien lo lleva a cabo como persona. No puede hacerlo con cordura sin tener en cuenta la experiencia moral.

[1] M. Riedel, *Die Rehabilitierung der praktischen Philosophie*, Verlag Rombach, Freiburg, 1974.

[2] Así lo sugiere el título de un trabajo sobre ontología modal titulado «Acerca de lo que hay», de W.O. Quine, capítulo incluido en el libro *Desde un punto de vista lógico*, Orbis, Barcelona, 1984.

[3] M. Rhonheimer ha mostrado la invalidez de semejante deducción en *La perspectiva de la moral*, Rialp, Madrid, 2000. Tampoco el intento racionalista y apriorístico de deducir una *ethica more geometrico demonstrata* —al decir de B. Spinoza— puede convencer al empirista D. Hume. Tanto él como, mucho después, su paisano G.E. Moore, hablan de «falacia naturalista» para referirse a la pretensión de extraer el deber-ser (práctico) a partir del ser (metafísico).

[4] *Desfile de modelos. Análisis de la conducta ética*, cit., p. 61. «El puente entre el *ser* y el *deber ser* no es — como se ha sugerido— una falacia naturalista. Diego Gracia, en su obra *Fundamentos de Bioética* cree ver esa falacia siempre que “se pasa del *es* descriptivo al *debe* prescriptivo sin solución de continuidad”. Es como si dijera, desde su profesión de médico, que es una falacia pasar sin solución de continuidad del “estar enfermo” descriptivo al “debo curarle” prescriptivo. La falacia está más bien en el empirismo, en su pretensión de aceptar como únicos hechos los empíricos. Una tesis que, por supuesto, no es empírica, y que deja fuera la mayor parte del mundo humano: un mundo lleno de intenciones, promesas, esperanzas, derechos, responsabilidades. (...) Suprimida la realidad, el segundo salto consiste en reducir lo ético a lo emocional. Toda valoración moral va a consistir no en un juicio sino en un impacto emocional» (*ibid.*, p. 67).

12. ÉTICAS CON PRETENSIÓN COGNITIVA

La posibilidad de argumentar racionalmente, o al menos de decir algo razonable sobre la vida buena, justifica el discurso ético, como hemos visto en el capítulo anterior. Entre las tradiciones filosóficas que intentan decir algo sobre lo bueno y lo debido, quizá destacan fundamentalmente tres: la aristotélica, la kantiana y la fenomenológica, al menos entre las que más seriamente han tentado un desarrollo sistemático. Veamos sumariamente lo que proponen esas tres grandes tradiciones.

LA ÉTICA ARISTOTÉLICA

Como ya apuntamos más arriba, el asunto fundamental del que la Ética aristotélica se ocupa es la felicidad humana, mas no una felicidad ideal y utópica, sino aquella que es asequible, practicable para el hombre. El ser humano no se conforma con vivir; anhela vivir bien. Una vez garantizado el objetivo de la supervivencia, se plantea otros objetivos.

Para comprender el significado de lo ético en Aristóteles, lo primero que hace falta es entender que la finalidad de la vida humana no estriba solo en sobrevivir, es decir, en continuar viviendo. Si la vida fuese un fin en sí mismo, si careciese de un «para qué», no tendría sentido[1]. Tener sentido implica estar orientado hacia algo que no se posee en plenitud. Ciertamente algo de esa plenitud hay que poseer para aspirar inteligentemente a ella: al menos algún conocimiento, a saber, el mínimo necesario para hacerse cargo de que a ella es posible dirigirse. Con todo, el dirigirse hacia dicha plenitud se entiende desde su no perfecta posesión[2]. Cuando el hombre piensa a fondo en sí mismo se da cuenta de que con vivir no tiene suficiente: necesita vivir de una determinada manera, no de cualquiera. En otras palabras, vivir es necesario pero no suficiente. De ahí que surja la pregunta: para qué vivir (la cuestión del sentido) y, en función de ello, cómo vivir. Justamente ahí comienza la Ética.

La felicidad se nos antoja, en primer término, como una plenitud a la que todos aspiramos y, por tanto, de cuya medida completa carecemos. Sin embargo, esa «medida» no es en rigor cuantificable. La felicidad más bien parece una cualidad. Podríamos describirla como cierto «logro». Así lo hace Aristóteles, para quien la felicidad es «vida lograda» (*eudaimonía*), a saber, una vida que, una vez vivida y contemplada a cierta distancia —examinada, analizada— comparece ante su respectivo titular como algo que sustancialmente ha salido bien; una vida, en fin, que merece la pena haber vivido[3].

Tal característica de lo «logrado» se especifica a su vez en dos modos prácticos del bien: lo que me sale bien y lo que hago bien. En la vida hay acontecimientos que me

salen al paso, y otros que hago yo surgir de manera propositiva. En la biografía de todo ser humano se articulan elementos que él ha hecho intervenir por su propia iniciativa con acontecimientos imprevistos, y a menudo imprevisibles. Tanto unos como otros implican una importante carga ética: lo que hago, porque lo he traído yo al ser, a la realidad de mi vida o del cosmos; y lo que me pasa, porque aun no habiéndolo planificado yo, me pide una respuesta, me planta cara y me desafía, supone un reto que me obliga a poner en juego los recursos de mi propia identidad moral, identidad que quedará en evidencia por la forma de encarar el destino. Si bien en el segundo aparece más bien como re-activo, en ambos casos se advierte que el ser humano es un ser activo. Y la ética pone de relieve en primer término esta índole activa: se refiere a la *praxis* humana, al obrar —activo o reactivo— que implica libertad y que, por tanto, no está sujeto a una determinación unívoca (*ad unum*).

El hombre puede actuar o reaccionar ante una concreta situación de muy variadas maneras, y entre ellas la ética pretende poder dilucidar cuál es la mejor, la más correcta o conveniente de cara al sentido último de la existencia humana, a esa plenitud que a fin de cuentas resultará, en conjunto, del buen obrar (*eupraxia*).

La felicidad y el placer. Ya hemos visto que, como todo ser vivo, el hombre es más activo que pasivo. La felicidad a la que se sabe llamado no es una «situación» en la que pueda llegar a encontrarse, sino más bien una forma de «actuación» a la que debe disponerse[4]. Cualquiera que sabe algo de la vida distingue claramente entre dos tipos de bienes muy comunes: pasarlo bien, y hacerlo bien. El primero puede ser fuente de alegrías «pasajeras», sin duda necesarias a veces. Pero solo el segundo proporciona satisfacciones profundas. Hay momentos divertidos, alegrías inesperadas, y otras alegrías trabajadas con esfuerzo durante un período más o menos prolongado, tal vez menos chispeantes y explosivas que las primeras, pero mucho más plenas, porque para el hombre es más relevante lo que él hace que lo que le ocurre.

La satisfacción verdaderamente humana —la que mejor se corresponde con su realidad activa— no es la que se busca por sí misma, sino la que surge como resultado de la acción buena, el obrar pleno de sentido. El placer que se plantea autotélicamente, es decir, como un fin en sí mismo, o incluso como lo en sí mismo bueno —tal es la postura genuinamente hedonista— no puede sustraerse a la siguiente doble dificultad: por un lado, es menos satisfactorio que aquel que resulta de la buena acción, de la acción que no tiene como sentido directo mi propia satisfacción sino la satisfacción de un sentido fuera de mí. Así lo testifican las múltiples experiencias de sentirse uno mejor haciendo un favor a otro que recibéndolo de él. Por otro lado, precisamente por no hacer justicia al carácter activo del hombre, el placer autotélico es irreal en el sentido de que aliena al hombre de su propia realidad. Primero, porque tal placer es egoísta y el hombre no puede disfrutar de ningún bien sin la compañía de amigos. (En efecto, dice Aristóteles que la *praxis* principal es la conversación, la «amistad política» y la convivencia ciudadana); y en segundo término porque un placer que se busca por sí mismo solo proporciona satisfacciones que, aunque eventualmente puedan ser muy intensas, suelen ser muy poco

extensas, y solo se mantienen buscando mayores dosis del principio hedónico activo, estableciéndose así un ciclo perverso que suele acabar en un embotamiento mental que hace imposible percibir las realidades superiores, dejando al hombre en un estado de enajenación que fácilmente precipita en la evasión y el vértigo.

Por su parte, no puede obviarse el hecho de que no todo dolor es malo. Epicuro fue el principal maestro del hedonismo griego, y dio nombre a una de sus corrientes (el epicureísmo). Pues bien, incluso Epicuro reconoce que no es lícito evitar cualquier dolor. La pena por la muerte de un amigo, o la indignación frente a la injusticia —la indignación implica un cierto dolor, una desazón anímica— o, sencillamente, el displacer que implica el mal sabor de una medicina que necesito tomar para curarme, son ejemplos de dolor que no es noble o conveniente evitar.

El auténtico placer, el que mejor corresponde a la realidad humana, es el que se acomoda a ella. Nunca la evasión de la realidad puede ser fuente de satisfacción profunda. Dicho de otro modo, todo verdadero placer es, ante todo, placer verdadero.

La virtud. Aristóteles otorga al placer un papel importante en la vida lograda, pero secundario. En el centro de ella está la *eupraxis*, la buena acción; hablando propiamente, la virtud (*areté*), que puede definirse como un hábito operativo bueno, es decir, el buen obrar que se configura como una costumbre, como un modo ordinario y habitual de conducirse. El placer (*hedoné*) es una consecuencia necesaria de la virtud. Es imposible que el obrar virtuoso no satisfaga ciertas inclinaciones humanas naturales. La esencia de la felicidad es la virtud, pero el placer es un matiz o coloreamiento que la acompaña siempre. Desde luego, cuando la virtud no está aún consolidada, obrar según su pauta tal vez no produce placer en el sentido corriente de la expresión. Pero una vez que ha arraigado, lo que resulta más penoso es no secundarla. Para la persona que tiene el hábito de trabajar mucho, por ejemplo, la mera representación mental de verse a sí misma perdiendo el tiempo, mano sobre mano, se le hace no solo ingrata, sino absurda: no se ve a sí mismo de ese modo. Igual que para quien tiene el hábito de comportarse lealmente: no se concibe a sí mismo traicionando la confianza de un amigo. Por virtud de su herencia cultural greco-latina, el modo de pensar europeo —aunque no solo de los europeos: hay ahí algo más que un patrón cultural— siempre tuvo en cuenta que existen acciones que «no es posible» realizar moralmente. Los viejos juristas romanos lo formulaban así: «Las acciones que contradicen las buenas costumbres han de considerarse como aquellas que nos es imposible llevar a cabo» (*Digesto XXVII*). Es una forma muy exacta de expresar la imposibilidad moral de ciertas acciones que repugnan al hombre virtuoso y bueno.

Un rasgo propio de la virtud es que, una vez que está bien asentada, los actos congruentes con ella surgen con naturalidad, sin un especial esfuerzo, mientras que los actos contrarios a la virtud encuentran una resistencia casi física. En rigor, deber hacer algo implica poder no hacerlo, al igual que deber omitirlo implica poder cometerlo. Pero el hombre virtuoso encuentra subjetivamente imposible aquello que va, como dicen los griegos, contra la piedad o contra las buenas costumbres. Le resulta incluso

estéticamente repulsiva la idea de contrariar la obligación del respeto debido a los demás porque posee una noción clara del decoro, de la honestidad, de aquello que Sócrates llamaba la «belleza del alma». Aristóteles lo resumió con esta fórmula: «No es noble quien no se goza en las acciones honestas».

Por supuesto que para lograr la virtud hace falta una generosa inversión de esfuerzo inicial, superar la resistencia e imprimir en los primeros pasos un especial ímpetu para que dejen profundamente marcada la huella que facilite y oriente otros pasos en esa misma dirección. Ocurre algo parecido al ponerse a andar: una vez vencida la inercia a dar el primer paso, el segundo cuesta menos, y así sucesivamente, hasta que llega un momento en que lo que más cuesta es detenerse. En la vida moral pasa algo análogo. Conseguir una virtud exige, primero, una orientación inteligente de la conducta: saber lo que uno quiere y aspirar a ello eficazmente, poniendo los medios. Hace falta emplear un esfuerzo moral, eso que entendemos como fuerza de voluntad. Cuando ese modo de obrar se imprime en nuestra conducta y uno se habitúa a actuar así, ya no es necesario el derroche inicial, y seguir esa pauta requiere cada vez menos empeño. Siempre hace falta algún esfuerzo, al menos para mantener la trayectoria sin que se tuerza ni se pierda, pues por lo mismo que se adquiere —la repetición de los actos respectivos— un hábito puede perderse si se deja largo tiempo inactivo. Pero el esfuerzo necesario para mantener un hábito ya consolidado es menor que el que se consume en adquirirlo por primera vez. Por eso la virtud supone una cierta economía del esfuerzo, de manera que cuando nos acostumbramos a orientar nuestra conducta de acuerdo con una pauta habitual, podemos emplear el esfuerzo «sobrante» en la adquisición de nuevas pautas, y así ir poco a poco construyendo nuestra propia identidad moral. En este sentido puede decirse que la ética es una facilitación de la existencia[5].

Los actos virtuosos producen cierta satisfacción de la inclinación adquirida en la que la virtud consiste. Cuando se afianza una buena costumbre, el comportamiento fluye con espontaneidad, y de ahí que Aristóteles designe las virtudes con el nombre de «segundas naturalezas». «Naturalezas» porque son manadero del que surgen o nacen ciertas conductas, operaciones o pasiones. Y «segundas» porque son adquiridas, a diferencia de la naturaleza esencial, que no se adquiere sino que se posee innatamente. Las «segundas naturalezas» —los hábitos morales, las costumbres— habilitan, cualifican y matizan nuestra propia naturaleza esencial, desarrollándola operativamente.

Según la concepción aristotélica, la ética tiene que ver con lo que uno acaba siendo como consecuencia de su obrar libre. Si el obrar sigue al ser y el modo de obrar al modo de ser, no menos cierto es que también el ser —moral— es consecuencia del obrar, y parte sustantiva de nuestra identidad como personas se constituye como una prolongación ergonómica de lo que vamos haciendo con nosotros mismos, si bien esto no excluye que en nosotros hay algo hecho no por nosotros, de suerte que, más que autores de nuestra propia biografía, bien puede decirse que somos co-autores. Ahí entra en juego el asunto del destino.

El destino. En un alarde de sentido común, Aristóteles atribuye a la buena suerte, junto

con la virtud y el placer, un papel no poco importante en la configuración de la vida lograda. En principio no depende de nosotros, y puede sorprender que el Filósofo aborde el tratamiento del destino (*ananké* en griego, *fatum* en latín) en el marco de la ética, pues esta es práctica —se refiere a la acción humana libre— mientras que el destino parece que nada tiene que ver con la libertad. El destino engloba los eventos y circunstancias que pueblan nuestra biografía sin que nosotros hayamos tenido que ver con su aparición, en tanto que el obrar moral es aquel que hacemos surgir por iniciativa nuestra.

La representación griega es la de un destino ciego que la situación de los astros en el mundo supralunar viene a determinar en el mundo sublunar. Es el tema de la astrología: la posición de las estrellas el día que nacemos es la clave de buena parte de lo que nos sucede. Tanto el destino griego como la providencia cristiana, con sus irreductibles diferencias, señalan ciertos elementos de nuestra biografía que no proceden de la libre iniciativa humana. A partir de ellos sí tiene sentido la libertad, pero sin ser ellos resultado de previsión o planificación alguna por nuestra parte.

El espacio de la ética se juega precisamente en esa sinergia mutua entre lo que me es dado y lo que yo me doy libremente. Aristóteles entiende que una vida humana difícilmente puede considerarse lograda si el destino no es favorable, pero sí que es una actitud moralmente positiva ser capaz de llevarse bien con el destino, eso que la tradición moral conoce con el nombre de serenidad, y que puede describirse como la actitud de quien acepta voluntariamente, tanto lo que él no puede cambiar como los propios límites.

LA ÉTICA KANTIANA

Para el aristotelismo, como queda dicho, la noción central del discurso ético es la de felicidad, y el criterio para juzgar la moralidad del comportamiento humano —su bondad o maldad moral— no es otro, en último término, que en qué medida ese comportamiento es buen o mal medio para lograr ese fin. Tal criterio ha de suministrar elementos para ponderar si cada conducta concreta está orientada a la verdadera felicidad, es decir, si es eficaz para producir ese estado de plenitud que abraza, por este orden, virtud, placer y buena fortuna. Este planteamiento constituye el paradigma fundamental del discurso de la ética clásica hasta Kant.

Con Kant la categoría ética central pasa a ser la del deber. Mientras que en la ética de linaje aristotélico algo se considera debido ante todo porque es bueno, en el kantismo, por el contrario, algo es bueno porque es debido. El bien es una noción subordinada al deber. De ahí que en el lenguaje de la manualística al uso se incluya la propuesta kantiana entre las morales llamadas «deontologistas», en tanto que la aristotélica estaría entre las propuestas «eudemonistas», de acuerdo con un uso terminológico que el propio Kant acuña, precisamente para distanciarse de un planteamiento que para él no resulta muy defendible. Pues en todo caso subordina el prestigio del deber a la instancia, cuasi animal, del placer y el bienestar beatífico, algo que a su juicio tiene que ver más con la instintividad sensible que con la altura a la que el ser humano está llamado en tanto que

ser racional.

La dignidad del hombre, que es un «fin en sí mismo» —de ello ya se ha tratado ampliamente— hace que haya que juzgar su conducta no por la materialidad de lo que hace, sino por la formalidad de las intenciones que subjetivamente le mueven, por los fines que persigue, que en último término han de reducirse o reconducirse al puro respeto por el deber. El deber formalmente considerado —«el deber por el deber»— es la única motivación moralmente digna del hombre; no es propio de él perseguir el placer o la felicidad. La dignidad se traduce en el señorío del hombre sobre sus inclinaciones naturales, y únicamente obrar a pesar de ellas, o incluso en contra de ellas, pone de relieve la excelencia propia de los seres libres. Libertad, en Kant, significa ante todo «liberación» de la naturaleza y de sus apetitos, esto es, de pautas heterónomas que a la razón le vienen dadas desde fuera, distintas de los objetivos que autónomamente se da el ser racional, soberano señor del «reino de los fines».

Por tanto, para Kant la moralidad de una acción —su bondad o maldad— habrá de juzgarse no por su entidad misma sino por la subjetiva rectitud de quien la realiza. Solo cuando la intención es recta puede hablarse de bien moral. Propiamente en esta afirmación el kantismo no se separa de la tradición clásica. Por ejemplo, Tomás de Aquino la suscribiría, salvo en un matiz, por cierto decisivo. Para Tomás, como para cualquier aristotélico, la rectitud subjetiva del obrar es el criterio ético fundamental, pero no el único: igualmente posee valor moral la materialidad de lo que se hace y la objetiva ordenación de la conducta al bien moral. La honestidad de las acciones también depende de su objeto propio (*finis operis*), y en cada caso de algunas circunstancias que pueden ser moralmente relevantes, de manera que el juicio ético ha de ser comprensivo —hermenéutico, atento al contexto, a la sustancia y a la circunstancia de la acción— y por tanto prudencial. Por el contrario, Kant dice que lo único moralmente relevante es la motivación subjetiva (*finis operantis*, según la terminología clásica).

En relación a este criterio de moralidad, Kant distingue dos formas esencialmente distintas de conducta: obrar conforme al deber (hacer lo que se debe hacer) y obrar por deber (hacerlo precisamente porque se debe hacer). La primera es la propia de una voluntad bien acostumbrada (*voluntas bene morata*), mientras que solo la segunda es característica de la voluntad moralmente buena, o «santa» (*voluntas moraliter bona*).

De esta manera Kant desafía el prestigio que las costumbres —los hábitos— tenían en el aristotelismo. La virtud —hábito operativo bueno, predisposición adquirida hacia el bien— se entendía ahí como una «segunda naturaleza». Pero para Kant la naturaleza, no solo la innata sino aún la adquirida, constituye el ámbito de la determinación y del automatismo, mientras que la moral es el terreno de la razón práctica, es decir, el de lo «posible por libertad». La libertad, en efecto, es un «postulado» de la razón práctica, toda vez que es la condición de que puedan resultar significativos los juicios prácticos, es decir, aquellos que procuran orientar inteligentemente la praxis humana. Un mandato, una prohibición, un consejo, etc., únicamente tienen sentido cuando están propuestos a una voluntad libre, no impuestos a una naturaleza inerte, de suerte que solo libremente pueden ser acatados, así como también de ese modo pueden ser rechazados. Tanto la

obediencia como el desacato a una ley práctica —moral o jurídica— son posibles tan solo de manera libre. De lo contrario, en nada se distinguirían las leyes prácticas de las leyes físicas. Justo por ello, en tanto que libre, la conducta humana es meritoria, o sea, merecedora de alabanza o censura moral, de aprobación o condena.

Por otro lado, la libertad solo puede ponerse de relieve en la iniciativa soberana por la cual el hombre se da leyes a sí mismo (autonomía), no en el mero secundar las que le vienen impuestas desde fuera. Esto último —la «heteronomía»— es más propio, según él, de los comportamientos que pueden observarse en la naturaleza corpórea y en el reino animal.

Kant propone, en definitiva, una ética fundada sobre estos dos pilares:

- el formalismo: lo decisivo no es lo que se hace sino la intención subjetiva de quien lo hace, que solo será moralmente buena si obedece a la fuerza estructural del imperativo categórico, la ley más formal y genérica, que obliga a actuar con una motivación universalizable, en definitiva por puro respeto al deber;
- la autonomía: únicamente puede obligar moralmente aquella ley de la que el sujeto al que obliga puede saberse autor (legislador).

LA ÉTICA FENOMENOLÓGICA

En términos amplios, la intuición fundamental que dará lugar al surgimiento de la escuela fenomenológica es la de que la filosofía ha de retrotraerse desde los hechos hasta el fundamento de ellos. En concreto, si analizamos los hechos de la subjetividad consciente tal como se nos manifiestan en nuestras propias vivencias primarias, los encontramos dotados de una característica básica, la intencionalidad, que pone claramente de relieve el origen extrasubjetivo de todo el acontecer subjetivo. Cada vivencia exhibe una «tendencia» o tensión, digamos, centrífuga, algo así como un apuntar más allá de ella —en cada caso, a lo que le hace de objeto— que pone de manifiesto la imposibilidad de entender la vida subjetiva —la vida interior del sujeto personal— de una forma puramente endógena o endogámica (un vivir únicamente de sí misma). En toda vivencia se me da algo —lo «vivido» en ella— como por completo irreductible a mi subjetivo «vivirlo».

El fundador de la escuela fenomenológica, Edmund Husserl, piensa que la intención de la Filosofía —un examen radical, fundamental, de la realidad— implica la actitud de ir honestamente «a las cosas mismas», expurgando lo objetivo —lo dado en cada vivencia— de la ganga espuria constituida por las formas en las que subjetivamente se me da. Tales elementos son como envoltorios que recubren la esencia prístina de las cosas —su *eidos* objetivo, su *nóema*— y que, como las hojas de la alcachofa, hay que ir retirando pacientemente hasta dar con el cogollo. Es esta tarea de desvelar la realidad en su desnudez la que procura organizar el método fenomenológico: facilitar la presencia de las cosas en su pura fenomenidad; lograr que comparezca todo, y solo, lo que ellas mismas dicen o manifiestan de sí propias, separándolo de toda la carga subjetiva proveniente del modo psicológico en que las percibimos y de las características que de

hecho revisten los actos psíquicos (*nóesis*) en que se nos presentan. Dicho de otro modo, el método fenomenológico trata de hallar la lógica —la legalidad universal y objetiva— que rige el comportamiento de la realidad, y que queda oculta tras el modo psicológico en que accedemos a ella.

Tal es la tarea que se propone la fenomenología. Ahora no es posible entrar con detalle en los protocolos lógicos del método, digamos en su preceptiva, muy exigente y rigurosa por cierto, tal como la formula Husserl, para quien la filosofía es una «ciencia estricta». Pero vale la pena tomar nota de su pretensión para comprender el propósito de la Axiología fenomenológica, que desarrolló Max Scheler —inicialmente vinculado al movimiento husserliano— aplicando este método a un tipo peculiar de vivencias, las vivencias estimativas, en las que algo se me da como estimable. Se trata de descubrir el valor a través del examen de la vivencia afectiva pero sin quedarse en ella, viendo adónde apunta esta.

Scheler ve que los valores no pueden identificarse con las valoraciones subjetivas, tanto las valoraciones individuales como las sociológicamente dominantes. Las valoraciones son hechos, psicológicos o sociológicos, pero lo propio de los valores no es estar-ahí sino merecer-ser. Los valores no son —dice Scheler— sino que valen. De acuerdo con esta distinción entre la faceta subjetiva y la vertiente objetiva del valor, cuidadosamente elaborada por él, Scheler reconoce que lo propio del valor no es ser-valorado, ni incluso ser-realizado, sino reclamar estima y esfuerzo por traerlo a la realidad. Mas la realización de un valor tampoco es el valor en sí. Esto implica, por una parte, que ninguna realización es suficiente —siempre se queda corta—; y por otra, que el valor mismo es utópico y ucrónico, está fuera del lugar y del tiempo: los valores no pueden adscribirse a ninguna cultura o época concreta. Lo propio de los valores en definitiva es la estimabilidad, no la estima que de hecho suscitan. Respecto de esta, los valores son radicalmente independientes.

Ahora bien, esa independencia de los valores respecto del mundo de los hechos —también de los hechos subjetivos de valoración— no puede interpretarse, según Scheler, como indiferencia. Los valores no lo son por ser valorados, pero reclaman, piden serlo. Y la voz con la que nos llaman desde «su mundo» solo puede ser escuchada de manera afectiva. Captar afectivamente lo valioso —tal es la función de la estimativa— no implica en sentido estricto más que percibir su eco en forma emotiva: sentirse atraído (o repelido por lo dis-valioso), en ningún caso percatándose uno de las razones de esa afección.

A diferencia de lo que pensaba Aristóteles, Scheler entiende que la estimativa no es propiamente una capacidad de conocer. Ahora bien, el carácter a-lógico de la estimativa no implica que esta se desempeñe en una forma arbitraria, a-reglada. Una estimativa sana es la que funciona de acuerdo con las leyes formales que rigen el orden general del valer, o sea, la polaridad y la jerarquía. Estimativa sana, en fin, es la que nos hace sentir atracción por lo valioso, repugnancia por lo dis-valioso, y a su vez la que nos impulsa a preferir lo más valioso y a postergar lo que lo es menos. Por tanto, los actos propios de la estimativa son estimar, despreciar, preferir y postergar de acuerdo con el *ordo amoris*, el

orden objetivo de los afectos que hace justicia a la cualidad material de los valores, que son contenidos independientes del, digámoslo así, continente constituido por nuestra afectividad. El mundo de los afectos en nada coincide con ese caos arbitrario en el que a menudo pensamos cuando hablamos de los sentimientos. Es, por el contrario, un cosmos, algo perfectamente ordenado y consistente.

Pese al acierto con el que la axiología scheleriana enfatiza la independencia del valer respecto del mundo de lo fáctico, me parece que hay un punto de exageración en esta tesis[6]. Es imposible que la nada valga o que sea atractiva. Desde una consideración de ontología elemental, no puede haber una completa escisión entre el ámbito del ser y el del valer, fundamentalmente porque la nada es incapaz de atraer nada, ya que no es. Solo puede atraer algo que efectivamente sea, aunque no sea el valor, digamos, en su complejión, en su perfección completa.

Si hablamos de valores morales, el valor de la generosidad, por ejemplo, nunca es completamente realizado por ninguna acción generosa, o por ninguna persona generosa. Que una persona sea generosa significa que lo puede ser más. Nunca una acción valiosa agota el valor correspondiente. Y sin embargo parcialmente lo realiza. El propio Scheler lo reconoce con el concepto de «portador de valores»: las acciones de las personas, y en último término las personas que realizan esas acciones. Pero portar valores no significa nunca agotarlos. Tal vez esta confusión se deriva de que incluso el propio Scheler, que no es ningún positivista, identifica el ámbito del ser con el de los hechos. Y quizá de ahí deriva el sentido de la expresión mencionada (los valores no son sino que valen). Modestamente me permitiría corregirle diciendo que los valores no son hechos, pero que no lo sean no significa que no sean en absoluto. Para valer es menester ser.

El tipo peculiar de realidad de los valores es un problema teórico de gran envergadura, en el que no es posible entrar ahora, mas hay que admitir que alguna realidad han de tener. Y su realidad ha de permitir algún acceso a ellos que no sea meramente sentimental, pues de lo contrario no se distinguirían esencialmente de los gustos o caprichos, y no cabría respecto de ellos algo así como una responsabilidad. En efecto, uno puede responder de lo que hace, pero no siempre de lo que siente.

RESUMEN

— En la tradición del pensamiento filosófico encontramos tres grandes propuestas éticas que pretenden decir algo razonablemente sobre el bien moral:

- la ética aristotélica, centrada en las nociones de felicidad y bien;
- la ética kantiana, centrada en la noción de deber; y
- la ética fenomenológica, que se centra en la noción de valor.

[1] En esa línea también se comprende la exhortación del poeta latino Juvenal: «Considera el mayor crimen preferir la supervivencia al decoro y, por salvar la vida, perder aquello que le da sentido» (*Summum crede nefas animam praeferre pudori / et propter vitam vivendi perdere causas. Satirae, VIII, 83-84*).

[2] Esta incompleción o inacabamiento no es en el hombre fáctica sino, digámoslo así, apodíctica: no es algo que ocurra de forma eventual, sino de manera necesaria. Constatar esto llevó a Sartre a decir que el hombre es una «pasión inútil». Creo que tiene razón al menos en dos sentidos (aunque sea una verdad muy parcial, y no fuera de estos dos sentidos): 1. Cualquier bien de los que tenemos experiencia genera a la larga más insatisfacción que la que a la corta aplaca; en otras palabras, promete mucho más que lo que otorga. 2. Cualquier éxito es prematuro. También lo es cualquier fracaso. Solo al final de la vida el éxito o el fracaso es cabal, completo. A lo largo de ella, todo éxito puede conducir a fracasos, y todo fracaso puede concluir en éxito.

[3] De ahí que Aristóteles piense que solo los viejos pueden hablar cuerdamente sobre ética o política. Si el tema de la ética es qué disposiciones hemos que generar en nosotros para actuar de manera tal que nuestra vida no sea un fracaso, el balance global solamente se puede hacer al final de ella. Una vez que se ha vivido la mayor parte de la vida, ya se tiene perspectiva suficiente para echar un vistazo atrás. Solo sabe de ética quien puede decir: globalmente no me arrepiento de haber nacido; por supuesto en toda biografía hay sus más y sus menos, cosas de las que hemos de arrepentirnos... Pero el balance global del asunto es positivo; no ha sido un desastre total. La ética es un discurso práctico, y este solo se puede hacer desde una experiencia de praxis amplia, cuando uno ha tenido mucho tiempo, muchas oportunidades de actuar. Una persona joven puede ser muy intuitiva para el discurso matemático, u otro tipo de discursos teóricos, pero sobre la praxis —lo que hay que hacer— quien mejor puede opinar y discurrir es quien ha hecho muchas cosas, y sobre todo quien se ha rehecho muchas veces, quien ha tenido muchas ocasiones de rectificar. Es de sentido común esto que dice el filósofo griego, pero creo que no hace imposible que una persona joven pueda discurrir con cordura sobre estos temas. En no mucho tiempo se pueden acumular quizá no muchas pero sí algunas experiencias muy intensas que hagan madurar rápido a una persona; vivencias significativas que, reflexionadas a fondo, catalizan el discurso práctico. Por ejemplo, la proximidad de la muerte, propia o ajena, es de las experiencias que hacen pensar más a fondo. Por otra parte, hay personas que han vivido muchos años pero sin pensar demasiado. No es lo corriente, pero puede ocurrir.

[4] «Hoy se confunde a menudo la felicidad con un estado de ánimo. Pero la felicidad es más que estar *happy*, o que “encontrarse bien”. De lo contrario, el hombre más feliz habría de ser aquel al que se le mantuviese narcotizado durante un par de decenios, dejándole en un estado de euforia artificial a base de suministrarle sustancias estimulantes mediante hilos conectados al cerebro. Pero ¿quién de nosotros querría cambiarse por él? Nadie. Preferimos la vida real. Pues la felicidad tiene algo que ver con la realidad. Eso es exactamente lo que la ética pone de relieve» (R. Spaemann, *Ética, Política y Cristianismo*, cit., pp. 90-91).

[5] De forma muy sugestiva lo ha mostrado Juan Luis Lorda en su libro *Moral: el arte de vivir*, Palabra, Madrid, 2004, 9ª ed.

[6] Ya antes que Scheler la había formulado el también filósofo alemán Rudolf Hermann Lotze así: «Los valores no son, sino que valen» (*die Werte sind nicht, sondern werten*).

13. POSICIONES MORALES NO COGNITIVISTAS

En el capítulo anterior hemos examinado sumariamente la forma en la que tres grandes tradiciones éticas resuelven la cuestión del criterio moral, a saber, la regla o medida para distinguir racionalmente la buena acción de la que no lo es tanto. En resumidas cuentas esa solución vendría a ser:

- 1) en el aristotelismo, es éticamente bueno lo que contribuye de forma eficaz a la consecución de una vida lograda;
- 2) en el kantismo lo bueno es lo debido, lo que subjetivamente se presenta a la conciencia como encajable en la forma pura del imperativo categórico;
- 3) en la axiología scheleriana el contenido moral queda definido no propiamente como bien, o como fin, sino como valor: ciertas hipóstasis independientes de los hechos que reclaman nuestra valoración y nuestro esfuerzo por traerlas a la realidad, aunque siempre de forma imperfecta.

Naturalmente, son muchos otros los asuntos que nutren el discurso de la Filosofía moral, o de la Ética filosófica, pero este del criterio es sin duda uno de los más decisivos. En la historia del pensamiento ético también se conocen otros planteamientos que, por el contrario, niegan la posibilidad de conocer nada sobre el bien o el mal moral (sobre todo porque carecen de instrumentos para distinguir ambos, que es justamente a lo que apunta la idea de «criterio»).

Entre los planteamientos no cognitivistas podríamos destacar fundamentalmente dos: el que niega la libertad —eso hace, con argumentos distintos, el determinismo y el positivismo— y el que la afirma, pero a costa de la verdad (es lo propio del relativismo).

EL DETERMINISMO Y EL POSITIVISMO

Es claro que niega la posibilidad de distinguir entre el bien y el mal quien excluye que exista propiamente el mal. Tal es la conclusión a la que lógicamente están abocados los planteamientos deterministas, que niegan la existencia de la libertad electiva humana. Históricamente podemos mencionar, entre otros, el caso, ciertamente paradigmático, de Hegel, para quien ocurre lo que tiene que ocurrir, y ocurre necesariamente, de manera que puede hablarse de una inocencia fundamental del acontecer. Por su parte, Leibniz, sin negar del todo la existencia de la libertad ni la del mal moral —que distingue del mal físico y metafísico—, en último término vacía de sentido la noción de mal al entenderla como un aspecto del bien, digámoslo así, como formando parte del paisaje del mundo real, que es el mejor de los mundos posibles. La tesis conocida como «optimismo

metafísico» le lleva a suponer que el mal aporta a ese mundo un punto de contraste que le da colorido y armonía.

Por su lado, el positivismo entiende que la realidad se reduce a pura facticidad, a un conjunto de hechos brutos, y neutros. El juicio ético, y en general las concepciones morales no hacen más que establecer, a partir de la nuda sucesión de eventos, un sentido subjetivo —proyectado por el sujeto— que va más allá de los hechos mismos. Este trascender los hechos para imaginar significaciones metafácticas está proscrito para el positivismo. Cualquier cosa que se diga sobre el bien sería la expresión de un sentimiento irracional. Afirmar que el asesinato es malo equivaldría a decir que no me gusta. O decir que no se debe matar al inocente vendría a ser lo mismo que expresar el horror y repugnancia que ese espectáculo nos provoca, de manera análoga a como podemos detestar la lluvia o preferir el café con leche.

El neopositivismo lógico propugnado por el llamado Círculo de Viena (R. Carnap, M. Schlick y otros), propone que la ética en último término no puede saber nada acerca del bien o el mal; solo puede limitarse a analizar el uso que hacemos del lenguaje moral y los diversos sentidos de este. A su manera, esto es también lo que pretendía el emotivista norteamericano Charles Stevenson: todos los juicios morales no son más que la expresión de la emoción irracional de quien los pronuncia.

La crítica más interesante de este planteamiento se puede realizar desde dentro de él, y creo que la hace Bertrand Russell, atento analista del lenguaje, a quien los neopositivistas lógicos le recordaban a aquel hombre al que preguntó en cierta ocasión cuál era el camino más corto para llegar a Winchester:

—¿El señor desea saber cuál es el camino más corto para llegar a Winchester?

—Sí.

—¿El camino más corto?

—Sí.

—No lo sé.

Aquel hombre —dice Russell— quería conocer con claridad la naturaleza de la pregunta, pero no tenía el más mínimo interés en responderla. Eso es exactamente lo que hace buena parte de la filosofía analítica con quienes buscan la verdad. Mas estudiar el lenguaje de la moralidad es estudiar el lenguaje, no la moralidad[1].

La ética filosófica no puede prescindir del concepto del bien y del mal a no ser que devenga un discurso completamente acéfalo, descabezado. Sorprende comprobar que en diálogos supuestamente éticos no aparecen estas nociones. A menudo se emplean sucedáneos de ellas, incluso nociones relativamente próximas o casi sinónimas como las de lo correcto o incorrecto, lo justo o injusto... Pero hay una especie de tabú —realmente difícil de justificar— respecto al concepto de bien y de mal, tabú que probablemente se nutre a su vez del que gravita en torno al concepto de verdad y al de falsedad, pues en el fondo el bien es otro nombre de la verdad práctica.

En términos generales, el error principal del relativismo estriba en confundir la verdad —que siempre es un bien para la inteligencia, y por tanto para todo ser racional— con el particularismo de la opinión. Como tal, la subjetiva opinión es una pretensión de verdad, pero esa pretensión se cumplirá o no con completa independencia de que sea subjetiva, mía o tuya. El relativismo afirma que solo hay opiniones subjetivas, y por tanto niega que haya verdad, o que unas opiniones sean más verdaderas que otras (más correctas, o justas). Tan solo es «verdad» para cada uno —afirma el relativista— lo que cada uno tiene por verdadero. Un argumento que pretenda ser verdadero, o la convicción de que algo es verdad, sin más, a muchos hoy se les antoja de entrada sospechosa: —¿Qué querrá este señor? ¿Imponernos su verdad?

Cuando el discurso es superficial, ese tipo de planteamientos —o más bien de reflejos condicionados, pues no son realmente argumentos— quizá resultan gráficos, pero cuando se piensa más en serio se ve que las cosas no son realmente así. Quien está convencido de que algo es verdad, de lo primero que está convencido es que si eso es verdad lo es con independencia de que él lo diga, incluso a pesar de que sea él quien lo diga. Aún más: seguiría siendo verdad aunque él dijese lo contrario. Eso es en el fondo aquello de lo que está convencido quien está convencido realmente de la verdad de algo. Por tanto, carece de sentido la actitud prepotente en quien está convencido de que algo es verdad: le repugnaría la idea de «imponer» nada a nadie. Cualquier postura arrogante está de más en la verdadera convicción. Precisamente porque entiende que no es *su verdad*, se sentirá invitado a «proponerla» mediante el diálogo. Si la verdad fuese tan posesivamente «mía» que de nadie más fuera, poco sentido tendría tratar de compartirla y contrastarla dialógicamente.

Esto hoy es difícil verlo por la confusión que envuelve al concepto de verdad, y de manera especial cuando se «piensa» más con imágenes que con ideas. Efectivamente, para muchas personas la asociación entre quien está convencido de algo y el intolerante o el talibán es casi automática. Esto carece de fundamento serio si se piensa con ideas, no con tópicos o imágenes. Tal vez por virtud de este tabú en torno al concepto de verdad —que a su vez se contagia a la noción de bien— es por lo que hay intelectuales, e incluso filósofos, que piensan que buscar la verdad o el bien no resulta armonizable con ser moderno, razonable y democrático. Esto es grosero, poco fino; ahí no están bien pensadas las categorías que se utilizan. Desde luego, no es posible un discurso ético que prescindiera *a limine* de la noción de bien y mal.

Al hablar de verdad práctica me parece interesante hacer una precisión para que se entienda bien este concepto. Verdad práctica significa adecuación de la conducta al ser del hombre: en primer término, adecuación al ser natural o específico, y en segundo término, al ser individual y circunstanciado. La ética no puede decir cosas solo teóricas, sino que tiene que tener en cuenta que el modo de ejercer como persona humana siempre es un modo personal, individual, y las personas son distintas. Se puede, y se debe, decir en Ética algo —muy poco— con pretensión de ser universalmente válido. Pero pienso que el 99% de lo que hay que decir sobre el obrar correcto hay que decirlo de manera circunstanciada, hermenéutica, atendiendo a la persona, al individuo, a su circunstancia y

situación. Una ética realista es la que tiene en cuenta la realidad de la persona, que es individual. De ahí la necesidad de particularizar, de «relativizar» o referir los principios generales a los casos concretos. Pero eso es una cosa, y otra bien distinta pretender — como pretende el relativismo— que no puede haber verdad en la praxis, es decir, acciones buenas o malas, mejores o peores.

La verdadera solución a un problema práctico no es la que podría dársele *a priori*, en general o con una pretensión de universalidad y necesidad, como sí ocurre con los problemas matemáticos. La verdad de la ecuación $2 + 2 = 4$ es una verdad absoluta que excluye la verdad de cualquier otra alternativa. Para un matemático, decir $2 + 2 = 4$ equivale a decir que la ecuación $2 + 2 = 3$ es falsa, y tan falsa como la que dijera $2 + 2 = 3000$, aunque pueda parecer que esta última ecuación está más alejada de la verdad. Matemáticamente es tan falsa una como la otra. La verdad de una proposición teórica, en la mayor parte de los casos —el de las ciencias «exactas» es muy claro— excluye radicalmente la verdad de cualquier alternativa. En cambio, en las cuestiones que se plantean a la razón práctica la verdad es mucho más flexible, y de ahí que las posibles soluciones verdaderas a los problemas prácticos sean varias, y es más difícil encontrar la mejor entre ellas. Su búsqueda admite —y exige— discusión.

Por ejemplo, en política no se puede decir que haya una forma política perfecta, o un régimen de gobierno que sea el ideal. Quizá entre nosotros es común decir que la democracia es el mejor, pero eso realmente significa, como reconoció Winston Churchill, que la democracia es la menos mala entre las formas de gobierno conocidas hasta ahora. Creo que esto está dicho con mucho sentido común. En economía, la teoría puede y debe decir una serie de cosas, pero la solución a los problemas reales no puede desatender la coyuntura macroeconómica, microeconómica, etc. Cuando un empresario va a una consultoría a que le aconsejen qué debe hacer para que su empresa vaya bien, no le van a dar una receta prefabricada, sino que le preguntarán, le visitarán *in situ* y le darán un diagnóstico y un pronóstico particularizado. La solución verdadera es la adecuada *hic et nunc*, aquí y ahora, pero a lo mejor pasado mañana es otra, o tal vez para otra empresa similar la solución ha de ser distinta.

Esto mismo ocurre con las cuestiones morales. El significado genérico del deber moral es universal —estar obligado en conciencia a algo significa siempre lo mismo—, pero cuáles son, de hecho, los deberes de alguien, es algo que habrá que determinar, desde luego sin perder de vista el deber genérico, pero también sabiéndolo aplicar prudencialmente a cada persona en cada situación. Lo que hace el hombre prudente es mirar bien la situación concreta. Esto lo practicaban los juristas romanos, los jurisconsultos. Tenían la ley, lo que debía hacerse en general, pero sobre todo sabían mirar bien, atender a la situación real. Y precisamente por eso fueron capaces de alumbrar una concepción humana y humanística del Derecho que ha sido la principal fuente de las instituciones civiles de Occidente, pues tenían una percepción hermenéutica de la justicia que hizo posible, por ejemplo, el principio *in dubio pro reo*, o dentro de la cual tenía cabida la noción de «epiqueya», la aplicación benigna de la ley, o la más benigna entre todas las posibles que la ley establece.

Esto es muy característico del discurso práctico, tanto en política como en economía, en derecho, y por supuesto en ética. La verdad práctica, o la verdadera solución a un problema práctico, nunca excluye como absolutamente falsas otras posibles, de tal suerte que cabe decir que esto es más conveniente aquí y ahora. Ello no implica subjetivizar radicalmente el concepto de bien, verdad o justicia, pues si es la más conveniente eso significa que es verdad que es la solución más conveniente. Pero introduce un elemento de flexibilidad en la discusión de los problemas prácticos que evidentemente no tiene lugar en matemáticas, o en un discurso puramente teórico. Por eso suele ser más difícil hallar la solución a un problema práctico que a una cuestión teórica. De ahí que pueda y deba haber discusión en estos ámbitos.

Ahora bien, que la mayor parte de lo que hay que decir en cuestiones prácticas es relativo, en el sentido que queda señalado —la necesidad de particularizar, de referir los principios generales a las situaciones y personas concretas— no justifica ninguna postura «relativista». El relativismo niega la posibilidad de conocer la verdad, también en cuestiones prácticas, porque niega que exista la verdad. Se contradice el relativista, pues lo que está pensando es que eso que dice es verdad. No hay manera alguna de pensar, o de expresar un pensamiento, que no sea una pretensión de verdad. Y un verdadero conocimiento solo puede ser un conocimiento verdadero (conocer lo falso es más bien desconocer la verdad correspondiente).

El relativista renuncia a la pretensión de verdad, o bien porque dice que la verdad no existe (eso es el relativismo *sensu stricto*), o bien porque dice que aunque exista no podemos conocerla, no tenemos acceso cognoscitivo a ella (es esta la versión escéptica). Ahora bien, sería absurdo que el hombre estuviera dotado de una capacidad racional —tanto en su uso teórico como en su uso práctico— si la verdad no existiese, o no se dejase conocer. Sería contradictorio que tuviésemos una capacidad cognoscitiva que fuese absolutamente incapaz de cumplir su misión porque se frustra necesariamente en su pretensión de verdad.

Desde luego, la razón humana existe para conocer, y para conocer la verdad; lo que pretende en todos sus usos es obtener verdad, aunque en su uso práctico también busca una orientación del obrar. Pero lo que no puede dejar de pretender es un conocimiento verdadero. El acto mismo de preguntarse es un acto teórico. Aunque se trate de una pregunta práctica, lo que en el fondo busca quien se hace una pregunta es la verdadera solución de un problema. De lo contrario no tiene sentido preguntar.

La razón humana es capaz de hacerse verdaderas preguntas, no solo preguntas retóricas. Y si es capaz de eso es porque puede encontrar respuestas a esas preguntas, aunque sean difíciles. En el ámbito práctico muchas veces lo son, y requieren no solo esa actitud hermenéutica a la que hemos hecho referencia, sino también una actitud dialogante, la de quien sabe escuchar, incluso la de quien sabe ponerse en la situación de otra persona que ve las cosas de manera distinta. En el auténtico diálogo, el fin no es vencer o convencer al interlocutor, sino encontrar una solución. El diálogo es una búsqueda mancomunada de la verdad. Que uno de los interlocutores dé con una buena pista no es una victoria suya a costa de la derrota de los demás, sino una ganancia para

todos. Donde aún hay auténticos diálogos se puede apreciar este *ethos*, este ambiente de búsqueda cooperativa de la verdad.

Justamente lo más deletéreo del relativismo es que hace inútil el diálogo, la discusión racional sobre lo bueno y lo mejor, a no ser que tenga la forma de una negociación. Pero cuando quienes no saben dialogar o discutir en serio van a negociar —esto es, a tratar de encajar intereses en conflicto—, lo que suele ocurrir es que acaba contando más la fuerza, el poder, el dinero o los votos que los argumentos racionales. Si la verdad y el bien son asíntotas a las que la inteligencia humana nunca puede alcanzar, de manera que ni siquiera tiene sentido aspirar a ellos, la inevitable consecuencia es que la razón instrumental suplanta a la razón práctica, las razones del más fuerte sustituyen a la fuerza de la razón[2].

RESUMEN

— También hay posturas que niegan la posibilidad de un razonamiento práctico, concretamente ético:

- el determinismo, que hace imposible el discurso práctico al negar la libertad humana;
- el positivismo, que reduce la realidad a pura facticidad;
- el relativismo, que cancela propiamente la razón discursiva.

[1] Apud J.R. Ayllón, *Desfile de modelos. Análisis de la conducta ética*, cit., pp. 70-71.

[2] Tal es el sentido en el que Joseph Ratzinger se ha referido en variadas ocasiones a la *dictadura del relativismo*. He intentado penetrar en la fibra de este problema en mi libro *La gran dictadura. Anatomía del relativismo*, Rialp, Madrid, 2011.

Índice

PORTADA INTERIOR	2
CRÉDITOS	3
ÍNDICE	4
EL TÍTULO QUE ENCABEZA ESTE LIBRO...	7
I. CUESTIONES INTRODUCTORIAS	9
1. QUÉ ES FILOSOFÍA	10
EL DESEO DE SABER	10
LA CIENCIA DE TODAS LAS COSAS	12
2. EL GRAN MAPA DEL SABER FILOSÓFICO	18
LOS TERRITORIOS DE LA ESPECULACIÓN Y DE LA VIRTUD	18
EL TERRITORIO DEL ESPEJO	19
II. LA CUESTIÓN FILOSÓFICA DE DIOS	27
3. DIOS EN LA FILOSOFÍA	28
EL PROBLEMA DEL SER ABSOLUTO	28
PARTES DE LA TEOLOGÍA FILOSÓFICA	29
CÓMO ES EL CONOCIMIENTO FILOSÓFICO DE DIOS	30
4. ¿EXISTE DIOS?	35
POSIBILIDAD Y NECESIDAD DE LA DEMOSTRACIÓN	35
EL RÉGIMEN LÓGICO DE LA DEMOSTRACIÓN	37
LA CUARTA VÍA	41
LA QUINTA VÍA	43
5. OTROS ARGUMENTOS DE LA EXISTENCIA DE DIOS	48
ARGUMENTO EUDEMONOLÓGICO O DEL DESEO DE PLENITUD	48
ARGUMENTO DEONTOLÓGICO O DEL MANDATO MORAL	49
LA PRUEBA DE LAS VERDADES ETERNAS	51
EL HOMBRE NO PUEDE VIVIR SIN VERDAD	52
6. ¿CÓMO ES DIOS?	56
LA ESENCIA «METAFÍSICA»	56
LA ESENCIA «FÍSICA»	57
LOS ATRIBUTOS ENTITATIVOS	58
ATRIBUTOS OPERATIVOS	60
7. LA RELACIÓN DEL HOMBRE CON DIOS	67

EL FUNDAMENTO ONTOLÓGICO DE LO RELIGIOSO	67
LIBERTAD Y SER	68
III. ANTROPOLOGÍA FILOSÓFICA	72
8. QUÉ SIGNIFICA SER PERSONA	73
LA SUSTANTIVIDAD PROPIA DE LA PERSONA	73
LA NATURALEZA PERSONAL	74
LA ESPIRITUALIDAD DEL ALMA HUMANA	78
9. EL VALOR DE LA PERSONA HUMANA	83
SER PERSONA YA ES UNA DIGNIDAD	83
LA IDEA KANTIANA DE DIGNIDAD	84
LA FUNDAMENTACIÓN DE LA DIGNIDAD DE LA PERSONA	86
DIGNIDAD ONTOLÓGICA Y DIGNIDAD MORAL	87
10. LA LIBERTAD HUMANA	91
EL VALOR DE LA LIBERTAD	91
LA LIBERTAD TRASCENDENTAL	91
LA LIBERTAD ELECTIVA	92
LA LIBERTAD MORAL	96
LA LIBERTAD Y SUS FALSAS MÁSCARAS	98
LIBERTAD Y VERDAD MORAL	100
IV. ÉTICA	103
11. LA RAZÓN PRÁCTICA Y EL DISCURSO ÉTICO	105
12. ÉTICAS CON PRETENSIÓN COGNITIVA	110
LA ÉTICA ARISTOTÉLICA	110
LA ÉTICA KANTIANA	114
LA ÉTICA FENOMENOLÓGICA	116
13. POSICIONES MORALES NO COGNITIVISTAS	120
EL DETERMINISMO Y EL POSITIVISMO	120
EL RELATIVISMO MORAL	121