

INTRODUCCIÓN

No existiría ética sin un sujeto de la misma. Pues la ética se puede decir de cualquiera que sea su objeto y cualquiera que sea su fundamento, pero no se puede concebir sin la conciencia que le da origen y sentido.

Y este sujeto no lo sería de la ética si no puede entrar en ella como parte fundante y no como mero escolio de la misma. Pero para que esto sea así es necesario preguntarse determinadas cuestiones acerca de este sujeto, sin que debamos pasar por alto, dando por supuesto nada, cuál sea la característica fundamental para que esta conciencia que soy yo pueda constituir la pieza fundamental de un edificio tan insigne como el que nos ocupa.

De alguna manera, y si se me permite la expresión, sería necesario preguntar por el objeto del sujeto¹, o más bien, qué es aquello sin lo cual éste no puede constituirse a sí mismo o, al menos, que haga que pueda ser fundamento de cosa alguna². No son preguntas nuevas, pero es necesario traerlas de nuevo a examen, ya que en función de la respuesta que se dé reside el ulterior desarrollo de las consecuencias que se extraen de ella; pues en el ejercicio repetido de este examen consiste el avance, o al menos el intento de avance, de la humanidad sobre sí misma en aras de la realización progresiva de una plenitud anhelada y deseada desde lo más profundo.

¹ Utilizo esta expresión en el mismo sentido en el que decimos en español, por ejemplo, «el objeto de la ciencia»; se trata de un sentido lato de la palabra que designa un tipo concreto de ser, o en lenguaje aristotélico, lo que hace que una cosa sea lo que es y no otra, aunque «ser» pueda significar otra cosa que sustancia.

² Kant, *Crítica de la Razón Pura* A354 Paralogismos. Segundo paralogismo de la simplicidad: «si queremos representarnos un ser pensante, debemos situarnos en el lugar del mismo y, consiguientemente, sustituir por el propio sujeto el objeto que se pretendía considerar (cosa que no ocurre en ninguna otra clase de investigación)».

Para poder enfrentar este tema hay que considerar a este sujeto en referencia a lo que le constituye, que, en esencia viene dado por aquello de lo que él mismo puede tener noticia cierta. Esta noticia nos viene dada esencialmente en dos ámbitos: el del conocimiento y el de la acción o, si se quiere, el de la razón y el de la voluntad.

Por una parte, el objeto-verdad de este sujeto, que constituye la facultad racional en su capacidad de conocer y establecer las condiciones de necesidad y universalidad del mundo de la experiencia. En esta parte contamos con el objeto-ante-el-sujeto y el sujeto al que se le muestra el objeto; o dicho en lenguaje fenomenológico, *lo vivido*, el objeto de la vivencia y *el que vive*, el sujeto de la vivencia.

Por otra parte, el objeto-acto del sujeto, que constituye la actividad de la conciencia y la producción de acciones que se desarrollan a partir la facultad de querer o voluntad. En este apartado, también tenemos el doble componente, más acusado aún, del acto del sujeto y el sujeto mismo que actúa.

En esta pequeña obra me voy a ocupar esencialmente del segundo ámbito, pero sin ignorar que es precisamente el trasvase continuo que se da entre uno y otro el que, en vez de enriquecerse mutuamente como debe corresponder a acciones de un mismo yo, genera confusiones a veces muy difíciles de extirpar por no tener bien claro cuál es el punto de referencia.

Para poder desarrollar una secuencia racional comprensible y no sujeta a vacilaciones imprevistas, es necesario establecer un punto claro de partida que no haya que modificar a cada paso haciendo, por ello, tambalearse el edificio construido cada vez que ponemos una nueva pieza.

La cuestión esencial sobre la que girará mi análisis será la de verificar la posibilidad de una experiencia de la libertad que se pueda captar a modo de dato sin tener que ser, por ello, deducida de otra realidad previa; y ello tras la pista de la condición singular que caracteriza la acción humana, como reflejo de una condición absoluta que late en su interior. Esta condición viene delatada por la misma actividad de la razón, que tiende insuperablemente a establecer metas que rebasan la posibilidad del conocimiento, y por la misma experiencia interior, surgida en el transcurso de la acción en la conciencia del hombre.

La constatación de la libertad es crucial, pues de ella surge la posibilidad de plantear otra cuestión, que es la que surge de la

búsqueda de la *naturaleza del principio de determinación de la voluntad* tal y como la plantea Kant al inicio de la *Crítica de la Razón Práctica*³, como la pieza sin la cual no es posible avanzar adelante en la comprensión de la vida moral del sujeto. Intentar aclarar este punto por todos los medios es clave para poder sostener el edificio ético de la humanidad entera, ya que la cuestión cambia radicalmente si la voluntad puede constituir una causa por sí misma o es ella misma una pieza más de la cadena necesaria que une el mundo de los fenómenos y de las representaciones. El fundamento último de su determinación es el que nos situará en una dirección u otra. Lo que está en juego es la propia libertad. Y sin libertad no hay moral, al menos una moral con carácter de imputabilidad real al sujeto de las acciones. No es que la moral sea la clave de comprensión de todo, pero sí es la clave de entendimiento de lo peculiar que late en la motivación última de la acción humana, cuyo origen puede no estar debido a condiciones meramente fácticas.

Sea cual sea el fundamento, material o formal, de la facultad volitiva, el hecho es que el querer está dado indudablemente como un dato de la vida del sujeto. Sea cual sea el tejido interno del que está constituido el acto volitivo, sean cuales sean las conexiones neuronales que lo configuran o las relaciones químicas que le sirven de base, la experiencia dada en la vivencia de ese acto tiene una entidad propia no reductible a las condiciones materiales sin cuyo sustento no podría producirse.

Considero de sumo interés que la ciencia pueda seguir avanzando en la explicación de las condiciones de base de los actos que vivimos en la experiencia, pues tales condiciones nos sitúan mejor en la pista de la cualidad que representan tales vivencias en relación con su fundamento material. Por eso, desde el inicio, es necesario dejar claro que rechazo de plano la actitud beligerante (que puede darse en muchas ocasiones en el ámbito filosófico) hacia el avance de la investigación técnica acerca de las condiciones materiales a través de las cuales se expresa la riqueza insondable de la producción de la actividad humana.

³ «Con el uso práctico de la razón ocurre ya algo distinto. En éste, ocúpase la razón con fundamentos de determinación de la voluntad que es una facultad, o de producir objetos que corresponden a las representaciones, o por lo menos de determinarse a sí misma a la realización de esos objetos (sea o no suficiente para ello la facultad física), es decir, de determinar su causalidad».

Sin embargo, celebrar y apoyar cualquier avance en este campo no quiere decir aceptar igualmente cualquiera de las interpretaciones que, sobre estos hallazgos, se realizan de la manera más gratuita, sin fundamento y sin elemento alguno de reflexión rigurosa. Por eso distinguiré siempre con cuidado en las referencias lo que alude a un progreso dado en campo de la ciencia, de las conclusiones que sobre ese supuesto avance se pretendan extraer.

La órbita del conocimiento y la obra del entendimiento. La referencia, en el orden del conocimiento científico, que Kant tenía ante sí cuando escribió sus obras la constituía esencialmente el paradigma originado por la obra de Newton. Esto suscitaba, como es sabido, la razonable cuestión acerca de la universalidad de las leyes y la posibilidad misma del conocimiento. Si se admitía íntegramente la crítica de Hume a la posibilidad de encontrar unas reglas universales que expliquen de manera necesaria las conexiones de los fenómenos de la percepción, no serían posibles las leyes de Newton, o al menos éstas serían una mera ilusión. Ya que lo único necesario se puede encontrar en un tipo de regla o conocimiento analítico pero nunca sintético, es decir, proveniente del caótico mundo de sensaciones dadas por la representación de los sentidos externos. Pero el caso no era ese: las leyes están ahí y tienen un carácter de legislación, universal y necesario.

Buscar, pues, la condición de la posibilidad de la validez de estas leyes era una tarea irrenunciable. Puesto que parece que el conocimiento universal es posible, busquemos el fundamento que lo constituye. Y dado que en la percepción misma, aceptando siempre la crítica de Hume a este respecto, no puedo encontrar su razón de ser, y menos en la materia que me suministra la percepción, debo buscarlo en la facultad misma de entender.

En aquella época, esta universalidad de la ley científica sólo se daba con respecto a los fenómenos de la naturaleza puramente física⁴. Pero si nos adelantamos a las primeras décadas del siglo XX, entre la obra de Kant y la de autores como Bergson, Scheler, Blondel, Marcel, y más adelante, Jean Nabert, suceden acontecimientos

⁴ Aunque hoy en día se pretenda tener más acotada la estructura mecánica referida a otros ámbitos (como pueda ser el psicológico), no deja de ser significativo el que, por un lado, haya casi reducir sus relaciones hasta los componentes más elementales de tipo físico y, por otro, que la propia ciencia física no se ponga del todo de acuerdo sobre los fundamentos últimos de las leyes que la constituyen.

científicos e intelectuales que cambian por completo el punto de referencia que se tiene ante los ojos. El desarrollo del positivismo, la aparición de la teoría darwinista, el avance imparable de la técnica y, sobre todo, el intento de aplicar todo ese aluvión de leyes mecánicas a la propia actividad humana a través de la psicología experimental (empresa nada nueva que ya existía en la época de Kant, pero que aún no había encontrado la gran eclosión que la caracterizó a lo largo de todo el siglo XIX y, sobre todo, del XX), hacen que el marco de referencia, sin haber variado en cuanto a la cuestión última de fondo, sí lo haya hecho en cuanto a las innumerables respuestas que se tratan de dar a la misma.

Las dos principales referencias del intento por constituir una ciencia psicológica que tiene Kant ante sí la constituyen, por un lado, la psicología racional, enmarcada toda ella en el ámbito del dogmatismo del que luego se intentará hacer la crítica más completa, y por otro, la psicología empírica, que es la que deriva del idealismo empírico propio de la escuela filosófica inglesa. Nada más diferente a lo que después se consagra como intento de reducir toda la esfera psíquica humana, incluida la tradicional noción de alma, a su base de conexión mecánica y material, empresa en la que muchos adalides de la actual neurociencia andan embarcados con denuedo.

El otro polo de comprensión viene dado por el desarrollo, extensión y práctica implantación en Europa de los sistemas idealistas surgidos sobre todo de Fichte y de Hegel. No se trata aquí de elaborar un desarrollo de estos sistemas ni de cómo penetraron en la vida filosófica. Lo que interesa es constatar cómo se polariza el hacer filosófico, a veces casi a la defensiva, en la vida del yo y de la conciencia, como contraposición al furibundo ataque que constituye el intento de reducir toda expresión de espíritu y conciencia a sus condiciones materiales o a las leyes que rigen el mecanismo reinante en la materia.

La reacción de la filosofía es, en cierto modo, comprensible. Sin embargo, el miedo nunca es lazarillo aconsejable para emprender el rumbo hacia la verdad. Y en muchas de las posiciones filosóficas mantenidas con ardor pasional se esconde un temor a ser abolido por un rival al que se teme más de lo que se reconoce, lo que puede conducir al final a producir el mismo reduccionismo, pero de orden inverso. Hacer derivar de una u otra manera toda la

realidad a partir del yo constituye un punto de alejamiento de la experiencia real que hará surgir también encendidas oposiciones en el propio campo de la filosofía.

A la vez que el idealismo se extendía por Europa, especialmente desde Alemania, se desarrolla una filosofía que se encuadra dentro de un movimiento denominado espiritualismo o filosofía del espíritu. No se trata de un sistema filosófico, porque no se pretende desarrollar una explicación omnicomprendiva de toda la realidad a partir de un solo principio. Es una manera de situarse ante la especificidad de lo humano y, desde ella, tratar de evidenciar lo propio y lo extraño. Se trata de partir de elementos internos verificables que no nieguen necesariamente los que vienen *dados*, sino que cuenten con ellos como pieza esencial de dilucidación de la conciencia que los vive. Giran en torno al hecho de la reflexión, y aunque comparten con el idealismo la centralidad del yo, no lo sitúan como una gran premisa mayor de la que se deduce toda la realidad. En definitiva, ponen un acento, acento marcado, en la peculiaridad del espíritu humano y en la actividad que lo caracteriza, pero ligándola esencialmente al ámbito psico-físico en el que dicha actividad se desenvuelve. Son diversas las modalidades de este hacer filosófico. Se desarrolla en diversos países y en todos y cada uno de ellos la tónica común es el intento de justificación racional de la vida del espíritu. Si esta filosofía se distancia considerablemente del idealismo no es solo por no pretender fundar un sistema global partiendo del yo puro o del espíritu absoluto. También encontramos un «saber convivir» con las posiciones reinantes en el campo del mecanicismo y del determinismo⁵. Esta característica no es algo común a todos los filósofos espiritualistas, pero sí la encontramos desarrollada en varios de ellos a lo largo de países como Alemania o Italia.

Pero donde más eco tuvo y con más fuerza se desarrolló esta corriente fue en Francia. Su raíz proviene de una curiosa fusión entre autores de marcado carácter empirista y sensualista, como Etienne Bonot de Condillac o Charles Bonnet con autores de un racionalismo de la talla de Malebranche, sin olvidar al propio Descartes.

⁵ Cfr. Reale, Giovanni. Historia del pensamiento filosófico y científico. T. III. Parte undécima: espiritualismo, personalismo, nuevas teologías y neo escolástica.

Quizá el punto de confluencia de las dos tendencias sea Maine de Biran, autor al que injustamente se ha dejado un tanto escorado en la historia de la filosofía, tal vez, como dice un comentarista, por haber sido incluido en la corriente espiritualista, desarrollada más bien por autores que han sido el foco de atención y le han hecho de pantalla⁶. En Francia destacan también los nombres de autores como Charles Renouvier, Jules Lachelier y, sobre todo, Jean Nabet y su discípulo Paul Ricoeur.

Esta corriente filosófica, si se la puede llamar corriente, tiene tantas variables como autores hay en ella; y es el descubrimiento de parte de sus obras, en contraste con la producción originaria de Descartes y Malebranche por un lado, y de Kant por otro, el que ha posibilitado el surgimiento de una gran fecundidad en mi propia reflexión acerca del problema que planteo: hasta aquí había llegado al segundo de los ámbitos, que se centra en la condición particular que caracteriza al sujeto de la acción, es decir, la facultad de la voluntad. Pero para referirme adecuadamente a ello es inevitable hacerlo en un entorno epistemológico definido, y ese entorno, irremisiblemente nos vuelve a enviar la cuestión al primer ámbito, el del sujeto del conocimiento.

Para no hacer retroceder la cuestión hasta el fundamento primero de toda experiencia, partiré de la aceptación *inicial* de las condiciones del conocimiento tal y como las estableció Kant. No tendría sentido, para el desarrollo de este estudio, poner en cuestión también esto, volviendo a tener que hacer frente a las objeciones de Hume y a todas las dificultades que se presentan a la hora de dar cuenta de la universalidad del conocimiento humano.

⁶ Juan Ignacio Morera de Guíjarro: «Problemática del yo en Maine de Biran». En *Anales del seminario de metafísica, XXII*, 1987-88. Ed. Universidad Complutense. Madrid.

«Ese es uno de los elementos justificativos de su marginación, puesto que el movimiento poderoso de los años siguientes a su muerte será el positivismo. Ciertamente, la difusión de sus concepciones cayeron en el desprestigio con el auge positivista, y en especial por las críticas llevadas a cabo por Taine. Junto a esto, el espiritualismo de autores como Cousin, Jouffroy, Renouvier, Ravaisson, Lachelier y Bergson le reconoce como guía y apoyo. Pero, este reconocimiento no fue suficiente, siendo en ocasiones un claro obstáculo que dificultaba su estudio, pues si un autor como Cousin desarrollaba con más claridad lo que estaba en Maine de Biran no hacía falta leer a este autor de forma directa, a menos que se tuviera un interés histórico por ciertos precedentes» (Páginas 185-186)

Soy plenamente consciente de que para salvar la aparentemente definitiva crítica de Hume a todo el edificio de la causalidad no basta con situarse en la respuesta kantiana; podría tratar de situarme en posiciones que privilegian de nuevo la estructura misma de lo que se me da en la experiencia, rescatando con presupuestos modernos la base sobre la que se asentaban las filosofías clásicas, especialmente la aristotélica. Pero no avanzaría y me quedaría enredado en un problema que, con ser crucial, no es el objeto de este estudio.

Procedo, pues, según el modelo de la hipótesis, aunque ésta no esté plenamente verificada, como proceso necesario para desarrollar un razonamiento. El proceso causal, sea fruto de la razón, sea dado en la propia naturaleza, reviste un carácter de necesidad y de universalidad que no se puede obviar sin más. La falibilidad de las leyes no se debe tanto a la *no causalidad* como al erróneo planteamiento de las mismas, dado que es sabido que nunca se puede ceñir un efecto a una sola causa. En el momento en que la red se hace más compleja el discernimiento adecuado de las causas se torna cada vez más turbio, pues puede perderse incluso la referencia temporal, dando al traste con la secuencialidad que se pretende evidenciar.

Tal vez sea una muleta que haya que desecharse en seguida, pues la función categorial que Kant plantea como necesaria para cualquier acción racional con sentido se revelará pronto insuficiente para abordar con plena profundidad la propia acción que teóricamente las posibilita, tal como reclama Maine de Biran en su brillante *Nota sobre la existencia*.

Quisiera, pues, plantear esta obra como un gran diálogo entre estas corrientes y obras, que mantienen entre sí tangencias muy significativas y a las que, sin embargo, se comprende como contrarias o, al menos, divergentes sin posibilidad de confluencia. Son ellas las fuentes que han alimentado mi propia reflexión, y se sitúan esencialmente en varias tradiciones filosóficas: la filosofía surgida de la reflexión desde la fe, como San Agustín o Santo Tomás, la tradición cartesiana, el criticismo kantiano, el idealismo alemán, tomando como referencia la obra de Fichte, la filosofía de la reflexión (también conocida en alguno de sus autores como filosofía del espíritu) especialmente representada en Maine de Biran, la fenomenología, especialmente atendiendo a la versión que

de ella realizó Max Scheler y, en fin, autores clásicos que permanecen siempre como telón de fondo, especialmente la tradición agustiniana.

El subsuelo del que parto está en la filosofía del Cogito, pero sobre todo, y más especialmente, en la síntesis kantiana. La filosofía del Cogito nos remite a todas las demás. El despliegue de esta filosofía en la tradición francesa, combinando la variante del sensualismo de Condillac y Bonnet, y el racionalismo de Malebranche, sobre todo a través de la síntesis particular de un autor de la talla de Maine de Biran (del que cada vez se ve más evidente lo injusto de su olvido en la historia de la filosofía) y sus sucesores (Cousin, Lachelier, Renouvier, etc.) es una de las grandes fuentes de inspiración. Es evidente que esta fuente estaría desprovista de fundamento si no estuviera profundamente arraigada en la obra de San Agustín y, en última instancia en el mismo Platón, dejando en otro lugar preferente la filosofía socrática, de cuya savia bebe en definitiva toda la aspiración de verdad que nutre esta gran corriente.

Respecto a la tradición racionalista, cuyos referentes serán en esta obra principalmente Spinoza y Leibniz, es importante la discusión sobre la originalidad del yo, para diferenciarlo de la sustancia infinita en que Spinoza encierra todo accidente posible (el yo como uno más de ellos). Por otro lado he tenido que contar con la visión de este hecho que realiza el empirismo inglés, pues la relación de lo *dado* con la representación es clave para entender el problema que lleva a Kant a elaborar su crítica. Precisamente es Kant uno de sus pilares, si no *el* pilar sobre el que se asienta su obra.

No sería justo si no reconociera el papel que, sobre todos ellos, ha ejercido Jean Nabert, cuya obra ha supuesto para mí un redescubrimiento de la obra de los anteriores, pero con un prisma que los ha resituado y que me ha permitido realizar también mi propia síntesis, que trato de presentar aquí. El hilo conductor de muchos de los temas se lo debo a él.

Pero una cosa es hablar de influencias y de corrientes con las que uno dialoga o entra en contacto, a las que tiene en cuenta o simplemente saluda con interés, y otra muy distinta buscar la fuente, dentro de sus grandes líneas de pensamiento, de una síntesis propia que pueda presentar alguna respuesta a los grandes interrogantes de los que nunca podremos desembarazarnos. Tal vez

habría que acudir a muchos más lugares para fundamentar las posiciones que desarrollaré, pero sólo puedo ceñirme a aquellos cuya estela me parece digna de ser seguida, en la conciencia de que mi desconocimiento de otros muchos podría ser un menoscabo de lo razonado. Pero esto, lejos de entenderlo como un signo de pobreza, propio de quien concibe el pensamiento como un saco que hay que engordar con el máximo número de aportaciones, espero poder vivirlo como muestra de profundidad y riqueza. La erudición y la sabiduría pueden hacer buena pareja si aquella está sometida a ésta, y lo hace con gusto, pues la fecundidad de la productividad del espíritu humano está más supeditado a la guía que procede del fondo de su conciencia que a la amalgama que se encuentra frente a sí por más unidad que pretenda arrojar en ella.

Me quiero detener un poco en esta necesidad de encontrar el vector, porque es ahí donde reside la clave de interpretación de la confluencia de los autores que remarco. La tendencia inevitable a sobrepasar los límites que la realidad nos impone, que Kant atiende a la hora de justificar la entrada en escena de este orden práctico en el que un mundo inteligible marca la meta a seguir, está guiada por una pura idea de la razón, y puede conducirnos hasta la afirmación cierta del espíritu humano, la libertad y Dios mismo.

Estamos ante una inevitable referencia a lo absoluto que se encuentra inserta en la tendencia humana. La verificación se produce en el orden práctico, donde se encuentra este *hecho* de la razón que no es posible hallar en ningún rincón de la naturaleza, que es un *deber ser* expresado en la ley moral. Pues bien, esto está en la base de todas las filosofías que afirmarán como punto esencial y verdaderamente primero de todo saber la condición práctica del espíritu humano, su acción y su *poner* desde sí lo que se configura como real. Esto está a la base del origen posterior de todas las filosofías de la existencia, y de la reivindicación de lo peculiar del actuar humano, de la primacía de la existencia sobre la esencia, etc.

Hay como una reacción en cascada que se desprende de esta puerta que Kant abre, por la que se reconoce una dimensión propia de la persona que la constituye como la única finalidad en sí, nunca susceptible de ser convertida en medio. Y esto por ser la persona aquella de la que procede esta afirmación esencial que conduce a la realización de la meta a la que conduce la idea final de la razón (siguiendo con la terminología kantiana). Pero Kant es muy deudor

de su propia concepción y demasiado dependiente de la labor del entendimiento así como de la búsqueda necesaria de objetividad racional en todo el ámbito que trate de justificar; si su obra abre la puerta él mismo no la atraviesa. Pero otros lo hacen con una decisión bien consolidada, dando pie a grandes interpretaciones y también a grandes exageraciones, que han llevado a inflar hasta cotas insospechadas las ínfulas y pretensiones de la razón, ocasionando con ello la más que lógica reacción de quienes afirman el poder absoluto de la voluntad, o simplemente del instinto más básico de poder, hasta la irracionalidad completa; todo tiene su raíz en la misma pretensión. Y en el fondo descubrimos que sólo podemos estar seguros de que algo muy irresistible nos empuja a perseguir metas que nos son imposibles.

Más seguro de la afirmación de mi propio yo estoy de que ese yo no corresponde con el que *deseo* ser. Porque la conciencia misma de mi yo es ya una denuncia de que solo lo es por limitación. Y en ese sentido Fichte viene a representar la perfecta transición entre el racionalismo kantiano y los movimientos de impulso más vitalista, por paradójico que pueda resultar, refiriéndose a uno de los adalides del idealismo más absoluto de la Alemania del siglo XIX. Sin embargo hay en Fichte una esencial diferencia con relación a los demás, que reside en esta afirmación, neta, de una *tendencia absoluta al absoluto*. Pero es un absoluto inalcanzable, una meta que urge perseguirla e impulsa inevitablemente el anhelo del ser humano, pero que lo trasciende por desbordamiento esencial. En la segunda parte de la Fundamentación de la Doctrina de la Ciencia, Fichte desborda el marco lógico en el que mueve todas sus proposiciones dialécticas para entrar en la más pura tendencia íntima del yo absoluto, absoluto por referencia más que por esencia. En el acto de posición absoluta se pone de manifiesto aquello a lo que está referido más que aquello que *es*; el yo no es, sino que se *tiende a*. Y de este modo consagra la primacía absoluta de este *deber ser* kantiano que está presente indudablemente en la conciencia humana desbordando el marco de lo *dado* más allá de lo que presenta la experiencia externa (y según los parámetros kantianos, también la interna). La forma del tiempo no entra aquí en juego más que para testificar un presente absoluto en el que la conciencia testifica, desde sí misma, una permanencia completa en el fluir más radical.

Es esta línea de mirada continua a lo que ha de ser en contraposición a lo que se es en la experiencia concreta la que da a luz la tensión y la puesta en juego de elementos que contribuyen a posibilitar la llegada al ser de lo que se persigue. El surgimiento de los valores, la creatividad del espíritu humano, el mismo arte, la aspiración más elevada al supremo Bien encuentran su fuente y su raíz en esta profunda aspiración, como pondrá de relieve de modo magistral Jean Nabert en sus *Éléments pour une éthique*. En definitiva, la constatación de la tendencia, de la dialéctica de la aspiración, del deseo, expresión de la inevitable transgresión de la barrera que nos pone lo fáctico, expresión también de una profunda inadecuación, de una escisión fundamental, nos sitúa en la pista de la verdadera productividad del espíritu humano.

Todas estas dificultades volverán una y otra vez, y habremos de vernos con cada una de ellas en el momento en que se nos vayan presentando. Pero para poder arrancar, al menos contamos con un punto inicial de apoyo sin el que estaríamos condenados a vagar como un espectro.

Por tanto, cada vez que aparezca la alusión a la necesidad que rige en el mundo natural, o se mencionen las series causales que unen de manera determinista los fenómenos, se está presuponiendo una base sobre el que tales afirmaciones adquieren validez, pues de lo contrario habría que mostrar a cada paso el fundamento de lo que se afirma, lo que significaría, en definitiva, no avanzar ni uno solo. Y esta base viene dada por un doble componente: la circunscripción de toda la realidad material al ámbito de lo mecánico, propia de la separación tajante de las dos sustancias llevada a cabo por Descartes; y la explicación que de este mecanismo lleva a cabo Kant en su intento por salvarlo de la demoledora crítica de las categorías (especialmente la de causalidad) que lleva a cabo Hume.

Este supuesto es importante de cara al desarrollo de la obra, ya que en numerosas ocasiones me referiré a la causalidad, a la sustancia y a otras categorías que no entran en discusión como tales. Lo mismo sucede cuando se habla de categorías de la libertad o de cualquier otra concepción categorial, y en su momento será necesario aclarar el sentido que reciben estas categorías en uno u otro orden.

A partir de estos presupuestos fundamentales puedo proceder a realizar la pregunta acerca de si la voluntad es causa por sí misma.

Por ello mantendré desde el principio la estructura de diferenciación ya señalada, entre el sujeto-conocimiento y el sujeto-acción que derivan respectivamente en la necesidad de elaborar por separado las dos críticas de la razón.

Nos encontramos así esta doble concepción del «objeto del sujeto⁷» que funda la ética, en cuanto a su relación con la verdad a través del conocimiento y en cuanto a su relación con el propio acto del que procede. Es en esta segunda relación donde se establece el problema. ¿De qué modo se relaciona el sujeto con su propio acto? Es más ¿es posible que se perciba a sí mismo en su acto? Problema, por otra parte, inseparable del campo del conocimiento en el que, de otra manera, también el sujeto realiza un acto.

Esto así, aunque nuestro requerimiento inicial se dirige hacia la ética, hay que presentar a este «objeto» tan particular como el que funda también el conocimiento. No es ahora momento de plantear si es el conocimiento el que sustenta también la actividad o es ésta la que fundamenta aquél.

¿Qué es del sujeto en tanto que sujeto del conocimiento y de la acción libre? ¿Qué condiciones se dan para establecerlo como pieza fundamental de todo el edificio del saber? ¿Es la acción un segundo momento supeditado totalmente al primer eslabón que constituye la evidencia del yo? ¿Es el yo realmente transparente para sí mismo? ¿Hasta qué punto es verdaderamente libre el sujeto? Porque si el fundamento del conocimiento viene dado por representaciones que yo no he generado sino que me son dadas al margen de mi voluntad; si las categorías por las que el entendimiento establece la ciencia y el conocimiento como universal y necesario son las que son, también necesariamente; y si la representación de mi acción a la hora de obrar por la voluntad está ya teñida de esta trascendencia, entonces la libertad es una pura ficción. Y sin libertad no hay acción responsable ni ética.

⁷ La principal concreción de matiz de la expresión «objeto del sujeto» se encuentra en este caso referida a la libertad. Aunque pueda ser una expresión forzada, con ella trato de señalar que la referencia básica se encuentra en el mismo sujeto, aunque deba verificarse en las relaciones objetuales en que está envuelto. La libertad es propiedad netamente subjetiva pero a la vez es objeto de estudio, y por tanto, su consideración debe obrarse necesariamente desde una cierta «cosificación» si se quiere decir algo de ella.

Pues para que el conocimiento sea tal no es necesaria la libertad, al menos en cuanto al objeto mismo del conocimiento y el hecho en sí. La aplicación de las categorías del entendimiento a todo lo que me es suministrado por la sensibilidad para constituir una experiencia es algo que no entra en el campo de la deliberación sino que viene dado con necesidad. En este ámbito, la razón no delibera ni decide; únicamente establece normas. La percepción bajo la forma de causalidad está establecida con necesidad por la naturaleza misma del entendimiento que conoce (lo mismo sucedería en el caso en que se afirme que la categoría es una estructura dada en lo real; al fin y al cabo, al margen de una decisión de libertad).

¿Pero sucede lo mismo con la acción del sujeto? ¿Existe una necesidad similar dada en cualquier operación que se produzca en la conciencia? ¿Son aplicables los parámetros que rigen para el campo del conocimiento a la acción de la voluntad?

Antes de tratar de responder es necesario aún plantear un tema más. Nos hemos preguntado si se es realmente libre. ¿Pero qué tipo de objeto es este de la libertad? Para conocer algo hay que tener ante sí el objeto de ese conocimiento. El objeto-libertad es algo, pues, que también hay que delimitar si se quiere requerir su condición, y dado el caso, su realidad. No podemos tratar de establecer la condición de la posibilidad de algo sin saber de qué algo se trata.

Me sitúo como punto de partida en esta pregunta por ser el *quid* de la cuestión, donde reside su posibilidad o imposibilidad. En esencia se trata de saber qué tipo de *objeto* es este de la libertad, porque en función de su planteamiento el estudio deberá tomar un derrotero u otro, o simplemente detenerse desde el comienzo, si se ve que tal estudio no lleva a ningún puerto cierto. No hay más percepción de este objeto que la que se da en el propio ejercicio del mismo, es decir, en su *darse* a nosotros, como sucede, por otra parte, con cualquier objeto que traigamos a la consideración de nuestro estudio. Pero este darse de la libertad reviste ciertos problemas que no encontramos en otra clase de objetos, pues se trata en este caso de responder a la pregunta de *si la causalidad de la conciencia es libertad*.

Se han planteado varios problemas a la vez.

En primer lugar se ha introducido una causalidad de la conciencia sin haberla justificado; en segundo lugar se ha dado por suelta esta causalidad aplicada a otra realidad que es la conciencia,

sin haberla tampoco presentado. Por último, nos hemos preguntado si esas dos realidades combinadas entre sí pueden ser la libertad.

Para terminar esta introducción debo establecer algunas precisiones, tanto terminológicas como de método. Hay que comenzar precisando que se parte de *la conciencia* como pieza fundamental del edificio. No me detendré a desarrollar todo lo contenido en esta sola palabra porque sería objeto de un estudio aparte. Hasta aquí se la ha distinguido ya de la facultad racional determinada por las reglas del conocimiento, y caracterizado como elemento de lucidez en orden a una actividad del sujeto que obra sobre sí mismo y sobre lo que le es dado. Como tales, conciencia y razón deben ir vinculadas, pues una sin otra no tienen sentido de ser; pero tan necesaria es su vinculación como su discernimiento y discriminación adecuada de ámbitos.

Sobre esta conciencia, vinculada directamente a la actividad del yo (yo que actúa, por tanto, desde instancias que conllevan lucidez respecto al fundamento de la misma acción⁸), se afirma que es principio de causa, es decir, que tiene la capacidad de iniciar una serie de conexiones revestidas de necesidad por medio de su actividad propia y no como consecuencia de una causa dada previamente. Éste es otro aspecto que también requiere una vista más en detalle.

Es entonces cuando nos preguntamos si esta causalidad de la conciencia puede ser considerada libertad. Por lo tanto, el objeto-libertad, planteado así, es la propia conciencia del yo en su actividad. Siendo esto así, nos tenemos que plantear todas las condiciones de posibilidad de que sea así, es decir, del hecho de que la conciencia sea productora de actividad y que esta actividad pueda ser considerada como causalidad, y que esta causalidad de la conciencia pueda ser denominada libertad. Y en caso de que esto sea así, en qué dirección se determina esta libertad y con qué fin, si es que no viene dado necesariamente por la naturaleza. Y será el

⁸ A la conciencia se le suele oponer la naturaleza del inconsciente, sobre todo a partir de la obra de Freud, con objeto de explicar el determinismo de nuestras acciones desde instancias de las que, precisamente por ser desconocidas, no podemos hacer el fundamento de determinación libre de nuestra voluntad. La conciencia vendría a añadirse solamente después, como un momento de lucidez que permite no vivir en una completa ceguera sobre la naturaleza de nuestras acciones.

estudio de lo que la conciencia encierra en sí misma lo que dará la pista de la dirección última que persigue la acción del sujeto en la afirmación de sí mismo. El horizonte último que puede garantizar esta libertad tendrá que ser algo completamente liberado de las cadenas de la facticidad y de la necesidad de las leyes naturales; un horizonte que desborda por completo el marco en el que la misma experiencia está dada: un horizonte de absoluto. Por completo y en esencia, libertad y absoluto se implican mutuamente, o la primera corre el riesgo de disolverse en el ámbito en el que se verifica, que es el de la existencia concreta, temporal y contingente. Disolverse es tanto como no haber sido.

A tanto me enfrento en esta obrita, con la confianza de hacerlo de la mano muchos otros que, antes que yo, se interrogaron sobre esta condición tan extraña del ser humano, que, siendo parte del mundo de los objetos, es también parte de otro ámbito que le lleva a interrogarse y a cuestionar lo que él mismo es; realidad mixta, entre dos mundos, siempre incompleto y siempre en camino. *Homo viator* que nunca se encuentra del todo pleno pero que siempre aspira a estarlo.

Con la vinculación de la libertad con el absoluto al que tendemos irremediablemente se cierra el círculo de estudio acerca de este crucial tema para la vida de las personas. Crucial, pues sin la afirmación de la libertad y lo que ella significa de cara al sujeto que la vive, queda expedito el campo a la interpretación de la existencia humana como un conjunto de sensaciones inconexas entre sí a las que se puede dar la dirección que se quiera, pues tan pronto nos constituimos en artífices completos de lo que somos (destruyendo la marca necesaria de la naturaleza que nos constituye) como nos reconocemos una pieza más de un engranaje sobre el que no tenemos la más mínima opción.