

El estado de la cuestión

La libertad humana: condición de interioridad

The inner life as a condition to human freedom

Lourdes Gordillo Álvarez-Valdés

Resumen

El artículo muestra la relevancia de la identidad personal como condición esencial de la libertad. No hay libertad si no hay configuración del núcleo personal de interioridad, propio de la condición humana. Sin embargo, la investigación neurológica sostiene que tanto la interioridad como la conciencia y la libertad están determinadas por el cerebro. Aunque la ética aristotélica y la filosofía moderna posibilitan diferentes aportaciones a la conformación de una interioridad adecuada al hombre actual. El contexto para promover la interioridad implica actuar desde uno mismo, con conocimiento de la realidad, y la libre elección, las cuales contribuyen a forjar las condiciones de la libertad humana. La reflexión accede a la interioridad para hacerse cargo de uno mismo y percibir la realidad a la que está intencionalmente requerida, la libertad compagina tanto la trascendencia como la inmanencia del hombre libre.

Abstract

This article shows the role of personal identity as an essential condition for freedom. There is no freedom if there is no configuration of a personal inward core (characteristic of human beings). Neurological research claims that the inner life, as well as consciousness and freedom are determined by the brain. Nonetheless, both Aristotelian ethics and modern philosophy make different contributions to the development of the inner life that are suitable to modern man. A context that fosters the inner life involves the opportunity to act autonomously, with knowledge of reality, and also freedom of choice, since both elements contribute to create the conditions for human freedom. Self-reflection provides access to one's inner life, so that it may take charge of itself and perceive the reality toward which it is intentionally directed. Freedom combines transcendence and immanence in the free individual.

Palabras clave: Libertad, interioridad, neurociencia, conocimiento, libre elección.
Keywords: Freedom, Inner life, Neuroscience, Knowledge, Free choice.

1. Introducción

En primer lugar, hay que destacar las condiciones de la libertad conforme a la vida humana; una de estas condiciones es el desarrollo de la subjetividad en el proceso de realización. El núcleo de la interioridad, donde se originan las acciones, es un requisito esencial de la actuación libre. Ser libre significa conocerse uno a sí mismo para llegar a la verdad de uno mismo y actuar desde uno mismo. La identidad, como condición de la persona, se origina en la autoconciencia reflexiva, emociones, valores, vivencias... que se expresan en el pensamiento y en las acciones. Por tanto, la experiencia de la vida es un aprendizaje en busca de la propia identidad, la tarea que el hombre necesita para comprender y actuar libremente. A su vez, el hombre es responsable de su realización personal, consciente de los actos y decisiones más correctos para conducir la propia existencia. La trascendencia de la libertad humana se dirige al desarrollo de las capacidades humanas a través de la inteligencia y de la voluntad, del saber y el decidir.

Pero el debate de la neurociencia, sobre la negación de la conciencia y la libertad frente al cerebro, desvela que la investigación científica necesita descubrir los fundamentos de los hechos y sus cimientos para demostrar la configuración de la conciencia y la libertad¹. No obstante, conocer el alcance de los hechos empíricos y los hechos cognitivos requiere del saber filosófico, que es ineludible reflejar en este coloquio. Son esclarecedoras las conocidas palabras de Einstein cuando responde a la pregunta de un periodista sobre la relación entre Ciencia y Filosofía, y contesta que «la Metafísica es el fundamento de la Ciencia»².

La neurociencia sostiene que tanto la libertad como la conciencia se convierten en un engaño de la realidad, y expone al hombre a protegerse en las normas sociales que dirigen la vida del individuo según la utilidad y la tecnificación del mundo moderno. Pero los argumentos de la neurociencia sobre los hechos empíricos y la negación

¹ Los conocidos investigadores Gerhard Roth y Wolfgang Singer se han acercado al conocimiento filosófico para analizar los datos de su investigación, aunque en estos debates no aparecen suficientes argumentos para avalar dichos datos.

² Las palabras que fueron expresadas por Einstein responden a un reportero del *New York Times* ante la pregunta sobre el tema de debate en los Estados Unidos, referente a las relaciones entre filosofía y ciencia. La respuesta de Einstein es afirmar que la metafísica es el núcleo central de la Filosofía y es el fundamento de los cimientos de la ciencia.

ción de la conciencia alejan al hombre de la realidad y de la libertad, en consecuencia, la falta de reflexión y la ausencia de responsabilidad acaban admitiendo el determinismo científico.

La privación de libertad supone asumir el vacío interior, no ser dueño de la propia existencia. Por tanto, cuando la cultura no promueve el cultivo de la reflexión, no es posible alcanzar la libertad y acceder a la realización personal. En consecuencia, la cultura actual se centra más en la enseñanza de las nuevas tecnologías, lo pragmático y productivo, que en la formación del pensamiento y la vida afectiva del hombre. Aunque la técnica o la utilidad son beneficiosas para la vida humana, no siempre disponen de las condiciones esenciales para resolver los problemas humanos³. Sin embargo, el saber humanista descubre, a través del asombro, que el hombre necesita indagar todo lo que afecta a la humanidad y al conocimiento propio, como expone Aristóteles en el libro I de la *Metafísica*: «todos los hombres desean por naturaleza saber».

Las preguntas que buscamos se centran en la libertad: ¿es cuestionable la intimidad?; ¿el reconocimiento de la conciencia y la libertad humana se ha transformado en una ilusión de la realidad? Las investigaciones científicas y la construcción social de la vida moderna apuntan hacia una nueva determinación de la existencia humana, esto es, un habitar entre la incertidumbre y la insatisfacción. Esta delimitación de la vida humana está encaminada a buscar la reflexión y la deliberación que conforman la interioridad⁴, ya que la reflexión es parte esencial del camino que conduce a ser libre. Heidegger afirma la necesidad del pensamiento y expone que «la mayoría de los hombres no saben pensar, porque el verdadero objeto del pensar rehúye de una mente superficial y banal que termina pensando algo que no merece la pena»⁵.

³ Aunque la sociedad prioriza la utilidad o la eficacia en la búsqueda de la técnica, el hombre olvida optar por la deliberación y la razón para actuar desde sí mismo, favoreciendo el vacío existencial. En estas situaciones, la carencia de reflexión sobre el sentido de la vida no prepara al hombre para acceder a las condiciones de la libertad.

⁴ Son relevantes las palabras de San Agustín sobre la importancia de la interioridad y la reflexión, raíz del autoconocimiento. La interioridad se orienta a la sabiduría y a la verdad. En las *Confesiones* VI, 5, 7 expone: «Cuantas verdades admitidas a diario sin haberlas comprobado», estas palabras expresan la falta de ponderación y la pérdida de la interioridad.

⁵ Cf. HEIDEGGER, Martin: *¿Qué significa pensar?* Traducción de Raúl Gabás. Trotta, Madrid, 2005.

Pocas veces se ha llegado a un punto tan esencial del problema humano como es entender que en cada situación práctica, en cada circunstancia vital en la que un sujeto se encuentra, hay una forma de realizar las capacidades humanas y conocer cada momento de la realidad. Aunque el ser humano, como ser limitado, debe entender que dirigir el proceso temporal y contingente afecta a su condición libre y a su finitud.

La búsqueda personal de la interioridad es condición necesaria de la acción libre que se vincula al compromiso de la comunicación con uno mismo y con los otros. Además, la disposición hacia la interioridad implica la apropiación de la realidad que precisa de la reflexión para llegar a uno mismo. Como afirma Agustín, «No vayas fuera, vuelve a ti mismo, en el interior del hombre habita la verdad. Y encuentras que tu naturaleza es mutable, trasciéndete a ti mismo»⁶. El desarrollo de la interioridad se corresponde con la reflexividad que vuelve sobre sí misma para actuar con autenticidad, con conocimiento de causa. Destacar la trascendencia de la interioridad supone señalar la intencionalidad de una conciencia referida al mundo, capaz de salir de sí misma para conocer la realidad, así se comprende cómo distinguir la condición esencial de la libertad y la autenticidad.

La finalidad es encontrar los límites de la libertad y analizar la conexión entre libertad e interioridad. Kierkegaard, según su pensamiento existencial, compagina la identidad con la experiencia de la libertad. Para Kierkegaard, tanto la angustia como el vacío interior del hombre moderno, privado del pensar y discernir sobre sí mismo, afrontan la posibilidad de alcanzar el ser o no ser libre. En consecuencia, querer recuperar la interioridad y la autenticidad del conocimiento de sí exige afirmar la condición esencial del hombre libre. Por ello, conocer las condiciones de la libertad implica asumir el conocimiento de la realidad y la reflexión sobre uno mismo, sin confundir la libertad con la ausencia de deliberación o con la frivolidad.

El artículo comienza situando la libertad trascendental, constitutiva de la condición humana, conforme al ser consciente de actos y decisiones para dirigir debidamente la propia vida. La Antropología moderna y las aportaciones aristotélicas revelan que la realización humana requiere del conocimiento de la realidad y la configuración de la subjetividad. Es importante destacar que tanto la filosofía moderna como la filosofía clásica contribuyen a promover la configuración de la identidad y la libertad del hombre actual. En suma, las

⁶ PIEPER, J.: *El descubrimiento de la realidad*. Rialp, Madrid, 1974, p. 18.

diversas formas de conformar la interioridad del sujeto humano se abordan desde diferentes perspectivas filosóficas.

2. Libertad trascendental: apropiación de la realidad

La libertad trascendental es constitutiva de la condición humana. La apertura a todos los entes constata que la libertad está orientada intencionalmente hacia lo otro, lo que está fuera de uno mismo. Así, la libertad asume la diversidad de situaciones que cualquier sujeto debe afrontar libremente. Esta posibilidad de acceder al mundo de modo personal supone, por una parte, la reflexión sobre uno mismo y, por otra, la posibilidad de relacionarse con los otros que forman parte del círculo vital.

El ser libre conjuga tanto la inmanencia como la trascendencia, que en este contexto significa compaginar la capacidad de apropiarse de uno mismo a través de hacer propio lo ajeno, lo que trasciende. Hacer inmanente lo trascendente conlleva hacerse cargo del mundo en el que se habita, apropiarse de la realidad que se corresponde con la existencia. En suma, el conocimiento de la realidad es condición necesaria del reconocimiento de uno como sí mismo y de la construcción del núcleo de la propia intimidad.

De este modo la libertad posibilita y hace patente la singularidad humana, ya que cualquier acto originario que procede de uno mismo, cuando se ha hecho propio, se dirige a través de acciones creativas y originales. Esta singularidad del sujeto humano se verifica en la relación con uno mismo y en la comunicación con los otros. La toma de conciencia de los propios actos, en las diversas situaciones de la vida, comporta tener conocimiento de la realidad; así la libertad se realiza desde uno mismo con conocimiento de causa. La capacidad de autenticidad del obrar humano necesita del saber uno sobre sí mismo, porque la identidad es el motor desde el que se actúa y revela la verdad de uno mismo. En consecuencia, la apertura del hombre al mundo descubre la intencionalidad de la libertad humana referida siempre a la realidad y a la situación.

La antropología moderna demuestra que la apertura del hombre al mundo, según su condición de no especialización, somete al hombre a enfrentarse con la realidad para mantenerse en la existencia y conocer el medio con el fin de actuar de la forma más adecuada. Max Scheler lo explica así: «El animal no se posee a sí mismo, ni es dueño de sí; y por ende, tampoco tiene conciencia de sí. El recogimiento, la conciencia de sí y la facultad y posibilidad de convertir en objeto

la primitiva resistencia al impulso, forman, pues, una sola estructura inquebrantable, que es exclusiva del hombre. Este tornarse consciente de sí, esta nueva reflexión y concentración de su existencia, hace posible el espíritu, queda dada a la vez la segunda nota esencial del hombre: el hombre no sólo puede elevar el “medio” a la dimensión de “mundo” y hacer de las “resistencias” “objetos”, sino que puede también, y esto es lo más admirable, convertir en objetiva su propia constitución fisiológica y psíquica y cada una de sus vivencias psíquicas. Sólo, por esto, puede también modelar libremente su vida»⁷. El ser humano tiene la capacidad de ser consciente de su existencia y de su realización para acceder a la libertad.

El poder de autorreflexión posibilita la apropiación de la realidad y disponer de la autoconciencia para reconocerse a sí mismo. Ahora bien, la capacidad que tiene el hombre de convertir las sensaciones, los impulsos, en estructuras objetivas, favorece el hacerse cargo de la realidad. Por ejemplo, el hombre puede volver sobre sí mismo, sobre su propio cuerpo y vivenciarlo como algo personal que ayuda a reconocer la interioridad. Como indica Scheler, esta capacidad de objetivación y de autoconciencia pretende distinguir el objeto para reconocerse como sujeto, es lo que Scheler llama *espíritu*.

No obstante, hay que tener en cuenta que el término espíritu mencionado por Scheler no es del todo suficiente, porque el hombre no es sólo alma, espíritu, sino también cuerpo. Así lo aprecia Tomás de Aquino cuando considera que el hombre «evidentemente no solo es el alma, sino un compuesto de alma y cuerpo»⁸.

En consecuencia, experimentar los impulsos como algo propio no es una capacidad del animal, el cual necesitaría de la autoconciencia para ser dueño de sus vivencias, porque el animal vive en un círculo cerrado donde el organismo y el medio conforman una unidad. El animal responde a los estímulos, a los que su organismo puede acceder, de forma mecánica, aunque posea la sensibilidad propia de sus afectos. Para Scheler la diferencia entre el animal y el hombre es irrebasable, así lo muestra al escribir que «El animal no vive sus impulsos como suyos, sino como movimientos y repulsiones que parten

⁷ SCHELER, M.: *El puesto del hombre en el cosmos*. Losada, Buenos Aires, 1945, p. 59.

⁸ TOMÁS DE AQUINO: *Suma Teológica* I, 75, 4. «El alma unida con el cuerpo es más semejante a Dios que la separada del cuerpo, porque aquella posee su naturaleza de una forma más perfecta», dice también en *De Potentia* 5, 10 ad 5.

de las cosas mismas, del medio»⁹. Por el contrario, el hombre puede estar por encima de sus impulsos y deseos porque la conciencia de sí mismo le permite mantener su identidad más allá de las vicisitudes de la vida orgánica.

Por consiguiente, las «cosas inorgánicas carecen de todo ser íntimo y propio; carecen, por lo mismo, de todo centro que les pertenezca de un modo ontológico»¹⁰. El animal, ante la imposibilidad de asumir una interioridad, al no poder apropiarse de la realidad en la que habita, no consigue acceder al mundo de un modo propio y singular.

Esta referencia nos muestra que el hombre está abierto naturalmente hacia lo otro, lo que no es él, y que su plenitud humana consiste en hacer propio lo ajeno, instaurar la propia intimidad. Conocer y vivenciar el mundo externo forma parte del *bagaje común*, compartido, que establece la pertenencia de uno mismo con los otros. El hombre necesita de lo ajeno, de lo que está fuera de él, para ser él mismo, para conocerse y realizarse como hombre.

Ahora bien, según Aristóteles, la situación del hombre en el mundo se reconoce cuando destaca que «el hombre en lugar de patas y pies delanteros, tiene brazos y las llamadas manos, pues es el único de los animales que camina erguido porque su naturaleza y su esencia son divinas, y la función del ser más divino es pensar y tener entendimiento»¹¹. El lugar que ocupa el hombre en su situación le determina a poseer, de modo natural, tanto la razón como las manos, que son órganos e instrumentos de infinitos efectos y posibilidades. Toda herramienta tiene una finalidad y se entiende que el hombre tenga manos porque es el más inteligente y sabe utilizar la herramienta más útil que es la mano¹².

En conformidad con Aristóteles, el hombre no es el más imperfecto de los animales porque el hombre, como ser racional, tiene muchos medios de defensa y puede adquirir muchas técnicas. Por eso, una de las características que subraya Aristóteles del hombre

⁹ SCHELER, M.: op. cit., p. 59. El antropólogo Uexküll ha mostrado que el circuito del animal no responde al esquema rígido de estímulo-respuesta (E-R), sin embargo, hay una determinación heredada en los instintos animales que impide ir más allá del comportamiento instintivo. Son relevantes las investigaciones que se han hecho con simios para valorar su capacidad, aunque nunca han traspasado el umbral de sus necesidades orgánicas.

¹⁰ SCHELER, M.: op. cit., p. 60. Este centro o núcleo ontológico requiere de la razón.

¹¹ ARISTÓTELES: *De partibus animalium* IV, 10, 686a 24ss. Traducción de E. Jimenéz Sánchez-Escariche y A. Alonso Miguel.

¹² Cf. ARISTÓTELES: ibídem.

es definirle como «animal político» que vive en la ciudad de forma natural, posee la palabra, porque la condición del hombre es por naturaleza social. «La palabra es para manifestar lo conveniente y lo dañoso, lo justo y lo injusto, y es exclusivo del hombre, frente a los demás animales, el tener, él sólo, el sentido del bien y del mal, de lo justo y de lo injusto... y la comunidad de estas cosas es lo que constituye la casa y la ciudad»¹³.

Aristóteles demuestra que la limitación que tiene el hombre frente a los animales es positiva, ya que la apertura de la actividad humana, según sus necesidades naturales, evidencia, en razón de su inteligencia, las facilidades que tiene el hombre para apropiarse de la realidad y transformarla. Por ello es esencial la sociabilidad común del hombre que forma parte de su condición.

Ambas posiciones, tanto la antropología moderna como la exposición aristotélica, desvelan y añaden sentido a la condición humana. Esta aportación al conocimiento del hombre contribuye también al desarrollo de la antropología actual. En consecuencia, se demuestra que la sociabilidad natural del hombre, como propiedad consustancial, define también la libertad, porque no es posible entender la libertad sin la comunicación humana.

El conocimiento exige la comprensión de la realidad, el conocer y entender el mundo que nos circunda. Por eso, el hombre, con su inteligencia racional conoce la verdad de la realidad, aunque referirse a la verdad práctica es asumir la libertad y la realidad en las diversas situaciones contingentes de la vida, que no siempre desvelan la autenticidad de acciones y pensamientos. En la actuación de la vida práctica se revela la autenticidad de las acciones y del conocimiento que dependen de la buena deliberación.

No obstante, no puede haber confusión entre la razón teórica y la razón práctica, aunque ambas son necesarias para conocer la realidad. El objeto de la razón teórica es lo verdadero en el conocimiento y el objeto de la razón práctica es lo verdadero como medida del obrar.

Así lo entiende Tomás de Aquino: «En lo objetivo y realmente existente fuera del alma hay algo por lo que puede ser llamado verdadero»¹⁴. El objeto propio de la razón teórica es lo verdadero en las cosas, la razón práctica tiene como objeto «lo verdadero que se extiende

¹³ Cf. ARISTÓTELES: *Política I*, 2, 1253a 7ss.

¹⁴ TOMÁS DE AQUINO: *Quaestiones disputatae de veritate*, 1, 5 ad 2.

a lo bueno»¹⁵. Como seres reflexivos, ante la toma de decisiones se requiere del saber para dirigir las acciones y deliberar según las decisiones, se trata de alcanzar el fin bueno al que se quiere acceder.

En consecuencia, es importante mantener la receptividad y la percepción constante hacia el mundo real, la apertura hacia lo otro para llegar a conocerse uno a sí mismo, porque es específico de la razón el tener la capacidad de conocer el mundo y hacerlo propio. Así, la esencia del pensamiento humano se dirige a lo ajeno a uno mismo, lo que forma parte de la realidad. Conocer la realidad, estar abierto al mundo, implica incrementar la capacidad de pensar y de sentir. Pero, la propia singularidad no se puede convertir en el único centro de referencia, porque el hombre necesita salir fuera de sí mismo para reconocerse a sí mismo y a los otros que se proyectan sobre lo ajeno y potencian la libertad.

3. Neurociencia y negación de la interioridad

En este debate de la neurociencia sobre la conciencia y la libertad no se discuten la validez ni los resultados científicos de la ciencia, y especialmente de la neurología. La investigación neurológica ha aportado resultados muy positivos sobre la salud y las afecciones complejas que debe afrontar el hombre. Además, las investigaciones sobre el cerebro humano y el envejecimiento han sido relevantes en la medicina. Por consiguiente, no se duda del progreso de la ciencia, que ha mejorado sustancialmente la vida humana. Sin embargo, hay que reconocer que los datos científicos requieren de un conocimiento más profundo para avanzar en la investigación y acceder al saber de la ciencia metafísica, que cuestiona el fundamento de los hechos objetivos. La neurociencia requiere de una explicación más completa, en lo que se refiere a la mente humana, ya que los procesos y funciones del cerebro no originan lo más específico del ser humano, como es la conciencia.

La investigación científica y los avances de la neurociencia han afirmado que la libertad humana es una ilusión de la realidad. Aunque cabe preguntarse si la ficción de la conciencia y la libertad pueden acceder a la temporalidad humana del presente, pasado y futuro, teniendo en cuenta que la autobiografía del hombre actúa según la continuidad de las vivencias y percepciones de la conciencia. La carencia de sensibilidad sobre los datos empíricos pone de manifiesto

¹⁵ PIEPER, J.: *El descubrimiento de la realidad*. Rialp, Madrid, 1974, p. 50.

la complejidad para explicar la conciencia y la construcción de la mismidad, ya que la neurociencia afirma que las decisiones del hombre están determinadas por los procesos del cerebro. Por otra parte, la neurociencia no confirma la dimensión trascendental de la conciencia, que no se puede transformar en nada que no sea ella misma.

Ahora bien, el problema que plantea la neurociencia es afirmar que la conciencia es reemplazada por el cerebro. Sin embargo, la conciencia, la reflexión, la decisión, el pensamiento... son acciones cognitivas de la mente humana que no se pueden objetivar como hechos materiales, porque no es posible que la investigación empírica pueda constatar la realidad de la subsistencia de la conciencia humana. Por tanto, cuando se determina que la libertad no es real se confirma la negación de la interioridad, porque la raíz de la libertad es la propia identidad. Por ello es relevante garantizar la existencia de la conciencia y la configuración de la interioridad desde la propia conciencia.

El disentir de estas cuestiones nos conduce a destacar en tres etapas la conexión de la neurociencia con la conciencia y la libertad. La primera cuestión es demostrar el fenómeno de la evolución del hombre en relación con los animales y sus consecuencias. La segunda dimensión se refiere a cómo confirmar la veracidad de la conciencia y la autoconciencia para comprender la conexión entre conciencia humana y cerebro. Por último, se trata de acceder a la metafísica como ciencia capaz de esclarecer el carácter cognitivo de la mente humana, ya que la ciencia metafísica es competente para explicar la intelección, la razón, el pensamiento, la conciencia... el origen de los hechos que investiga la neurociencia.

El científico Wolf Singer afirma que «lo fascinante de estas diferentes áreas de la corteza cerebral es que muestran casi la misma estructura en el homo sapiens y en otros animales vertebrados. Esto implica que están ensamblados según los mismos principios y con ello aplican los mismos algoritmos de elaboración»¹⁶.

Ante la estructura de la inteligencia animal debemos hacernos las siguientes preguntas: ¿existe algo más que una diferencia de grado entre el hombre y el animal? ¿Existe una diferencia esencial? ¿Hay en el hombre algo completamente distinto de los grados esenciales en

¹⁶ SINGER, W.: p. 75, cit. en ÁLVAREZ GÓMEZ, M.: *El problema de la libertad ante la nueva escisión de la cultura*. Real Academia de Ciencias Morales y Políticas, Madrid, 2007. Estos conocidos investigadores de la neurociencia, Wolf Singer y Gerhard Roth, defienden sus tesis en las conversaciones sobre la *libertad de voluntad, investigación sobre el cerebro*, en Christian Geyer, ed., Frankfurt, 2004.

la evolución y superior, algo específico que la inteligencia y la elección no proponen? Aunque algunos evolucionistas de la escuela de Darwin y de Lamarck niegan que haya una última diferencia entre el hombre y el animal, algunos científicos y estudiosos del tema, consideran que la evolución sigue siendo problemática respecto a la aparición del hombre sobre la Tierra. Hay que resaltar el salto de la evolución de animal al emerger del hombre, porque no es una continuidad evolutiva, más bien se refiere a un hiato que separa ambas especies. La actividad inteligente, analizada por Scheler, se corresponde con la capacidad del hombre para conocer los objetos en cuanto objetos y distinguirse como sujeto que los contempla. El hombre está abierto al mundo porque tiene la posibilidad de acceder cognoscitivamente a la totalidad de los objetos que componen la realidad. De ahí que solo el hombre es propiamente sujeto, porque solo él puede elevar los impulsos a la categoría de objetos¹⁷. Esta capacidad de objetivación y de autoconciencia, que nos permite distinguir el objeto y reconocernos como sujetos, es lo que se llama espíritu. Sólo el espíritu es capaz de autorreflexión. Por eso, para el hombre hay mundo y, en consecuencia, puede dirigir libremente su vida en el mundo.

El hombre no es solamente un animal evolucionado, su singularidad cognitiva supone una ruptura con la evolución animal y una novedad. El ser humano, como ser único, se diferencia del resto de los demás seres vivos porque no es un cerebro evolucionado capaz de mostrar las capacidades cognitivas y la conciencia humana. Como afirma el profesor Arana, «La conciencia humana no aparece sin más en un entorno hostil, surge en el momento y lugar preciso para que sus virtualidades naturales confluyan con los dispositivos naturales y entre ambos den lugar a la criatura más sabia y poderosa de la que haya noticia»¹⁸.

Ahora bien, hay que identificar la conciencia como un hecho inusitado y misterioso que se manifiesta en el ser humano. La novedad de la evolución es el salto cualitativo que diferencia al hombre del resto de los seres vivos. Además, el principio de la evolución cultural se dirige a conformar el yo consciente. La conciencia hace patente la condición humana autoconsciente. Por eso, explicar este acontecimiento a través de los datos empíricos no es el camino más acorde para entender la cuestión más relevante que es la aparición del hom-

¹⁷ Cf. SCHELER, M.: *El puesto del hombre en el cosmos*, op. cit., p. 25.

¹⁸ ARANA, J.: *La conciencia inexplicada, ensayo sobre los límites de la comprensión naturalista de la mente*. Biblioteca Nueva, Madrid, 2015, p. 203.

bre. El hecho de ser consciente tiene una evidencia real que procede de la misma conciencia y de la propia experiencia.

Así lo entiende Álvarez Munárriz, ante las discusiones entre los científicos sobre qué tipo de homo se considera hombre, se pone de manifiesto el modo de definir al hombre frente a los demás seres vivos y resolver así la complejidad humana. Sin embargo, el problema de la metodología empírica, de datos y fenómenos naturales, no pueden reconocer los hechos cualitativos propios del hombre, que revelan la aparición de la conciencia, el lenguaje y el pensamiento. El hombre es capaz de actuar de manera reflexiva y consciente, aunque siga siendo un enigma el salto cualitativo del hombre, no se puede entender la continuidad evolutiva solo con una diferencia de grado. Desde esta perspectiva, se explica el tema central de la conciencia que descubre el razonamiento y la capacidad de reflexión que no es propio de los animales¹⁹.

La conciencia, facultad exclusiva y específica de los seres humanos, pertenece al salto cualitativo y no cuantitativo. Por tanto, se requiere investigar sobre el origen de los hechos que no son simplemente biológicos, sino cognitivos. Se entiende que el lenguaje, la capacidad de abstracción, pensar, querer, obrar... no pueden ser planificados por la evolución, porque sería reducir la mente humana al sustrato del método científico-natural. Aunque el científico Eric Kandel lo expresa así: «Todos los procesos mentales, incluso los procesos psicológicos más complejos, proceden de operaciones (actividades) en el cerebro. El núcleo central de esta visión es que lo que nosotros habitualmente llamamos mente es una variedad de funciones llevadas a cabo por el cerebro. Las acciones del cerebro están en la base no sólo de conductas motoras relativamente simples, como andar o comer, sino también de todas las acciones cognitivas complejas, conscientes e inconscientes que asociemos con la conducta específicamente humana, tales como pensar, hablar y crear obras de

¹⁹ Cf. ÁLVAREZ MUNÁRRIZ, L.: «El modelo Neurobiológico de la conciencia», en *Revista de Antropología Iberoamericana* 9/1 (2014), pp. 9-34. Alrededor de los años 60 algunos científicos realizaron experimentos con gorilas y orangutanes para desarrollar su capacidad de comprensión de la realidad y la comunicación. Estos experimentos se elaboraron con ordenadores para confirmar si los simios eran capaces de responder a las preguntas de los cuidadores, aunque el resultado constata que, tanto el lenguaje animal como la comunicación, no alcanzan el conocimiento semántico.

literatura o de arte»²⁰. Además, este proceso de naturalización de la conciencia se dirige por el cerebro que decide por el hombre.

La neurociencia considera que la iniciación de cualquier acto de elección, por parte del cerebro se produce antes que el sujeto sea consciente de la toma de decisión. Pero si aceptamos que el cerebro inicia inconscientemente el acto voluntario debemos concluir que no podemos ser libres, porque estamos determinados por la ejecución mecánica e inconsciente del cerebro. Igualmente, tanto la responsabilidad como la culpabilidad del hombre, si se justifican desde el cerebro eso implica que el hombre deja de ser responsable y dueño de sí mismo. El conocimiento que uno tiene de sí mismo presupone deliberación, conocimiento de la realidad y relación, porque negarlo significa ignorar que el cerebro no conoce, ni tiene lenguaje, ni capacidad de decidir para actuar desde una decisión inconsciente.

Ahora bien, cuando la neurociencia expone sus conocimientos desde la conciencia no se comprende, por una parte, que se niegue la conciencia; pero, por otra, que la conciencia humana de los investigadores sea la que justifique y desvele la explicación y el conocimiento de los hechos de la neurociencia. Afirmar que el yo procede de los procesos neuronales inconscientes y que sus acciones son determinadas por el cerebro concluye transformando el yo en una ficción de la realidad. En consecuencia, el yo está determinado por el cerebro y no es consciente de sí mismo, ni de la libertad. Pero, ¿cómo se entiende que desde el cerebro inconsciente se produzcan acciones reales? El movimiento mecánico de la acción que depende del cerebro sería el programa que ejecuta las acciones humanas. Sin embargo, es más razonable considerar que la conciencia, como acto gnoseológico, no material, es inútil buscarla en la materia, aunque esté altamente organizada. La conciencia, siendo incorpórea, es una cualidad de la acción humana y es, en primer lugar, conciencia de sí misma.

El problema de la conciencia lo presenta Wolfgang Prinz, caracterizándola como un instrumento apto para acceder a la determinación del hombre cuando expone: «El yo no es en modo alguno un órgano natural del alma, sino un concepto que se desarrolla solo bajo determinadas condiciones... Todos los procesos mentales no son datos

²⁰ Cf. KANDEL, Eric R.: «A new intellectual framework for Psychiatry», en *The American Journal of Psychiatry* 4 (1998) pp. 457-469. Este artículo recoge la conferencia del neurocientífico Kandel en la Universidad de Columbia en Nueva York.

naturales, sino resultado de una construcción social»²¹. De esta manera, Wolfgang Prinz reconoce que son los procesos mentales los que desvelan la instrumentalización del hombre y su determinación por someterse a lo que manifiesta la sociedad. Así admite la no existencia de la conciencia y la negación de la interioridad que dificulta la libertad, ya que es la sociedad la que conforma a los individuos en una mismidad ficticia. En suma, la interioridad del individuo queda diseñada por las normas sociales. Para Prinz, la sociedad es la que revela que tanto la libertad como la autoconciencia son producto de la presión social y de la imaginación. El individuo se siente coaccionado por un proceso social que no controla, porque el ámbito social es el que determina los modos de ser y pensar de una sociedad tecnificada, el individuo afronta actuar en función de la educación y las formas de la sociedad. Pero la neurociencia quiere demostrar que la presión de la sociedad sobre el individuo es la que confirma la existencia de una libertad ilusoria, el hombre no es libre y la libertad es un engaño que no se quiere aceptar. Estas cuestiones evidencian lo que constata la neurociencia, que la libertad es imaginaria y que la sociedad es la que descubre esta privación.

En consecuencia, Gerhard Roth sostiene que «vivimos en un mundo imaginado. Pero es el único mundo que podemos vivir», «El acto de la voluntad aparece después de que el cerebro ha decidido y el movimiento que va a realizar»²². La ciencia descubre la libertad como

²¹ Tomado de GEYER, Ch. (ed.): *Hirnforschung und Willensfreiheit. Zur Deutung der neuesten Experimente*. Suhrkamp, Fráncfort, 2004, p. 24, cit. en ÁLVAREZ GÓMEZ, M.: «La lucha de la conciencia por el reconocimiento de la propia dignidad», en *Cuadernos Salmantinos de Filosofía* Extra 42 (2015). Este debate sobre el engaño de la libertad como ilusión ha creado muchas dudas en la sociedad alemana. Así lo plantea el profesor Álvarez Gómez en su conferencia sobre la neurociencia, revela la preocupación por la defensa de la individualidad y sus consecuencias en las sociedades modernas, así desvela que los cambios sociales están promoviendo la ausencia de identidad e individualidad.

²² Citas tomadas de ROTH, Gerhard: *Aus Sicht des Gehirns*. Suhrkamp, Fráncfort, 2003, p. 48 y ROTH, Gerhard: *Fühlen, Denken, Handeln. Wie das Gehirn unser Verhalten steuert*. Suhrkamp, Fráncfort, 2003, p. 523. Cit. en ÁLVAREZ GÓMEZ, M.: *El problema de la libertad ante la nueva escisión de la cultura*. Real Academia de Ciencias Morales y Políticas, Madrid, 2007, p. 92. Gerhard Roth y Wolf Singer se han adentrado en la ciencia del espíritu o ciencia filosófica, pero sin garantizar los argumentos sobre el fundamento de los hechos empíricos. Las palabras de estos prestigiosos científicos, en el campo de investigación, hacen patente el desconocimiento de las cuestiones filosóficas en el ámbito científico. De ahí la importancia de la conexión entre ciencia y filosofía que precisa reconocer la relación y el diálogo entre ambas ciencias.

una ilusión que ayuda a liberarnos del engaño en el que vivimos, no existe la libertad porque el hombre está determinado por los procesos objetivos que dirigen la mente humana. Ahora bien, notemos que el cerebro no puede prefiar el comportamiento humano ni predeterminar la acción humana, porque decidir implica conocimiento de lo real y de uno mismo, la conciencia y la actuación libre muestran que el determinismo y la negación de la realidad no son consecuentes con la libertad.

Por otra parte, hay que volver a la ciencia metafísica, como afirmaba Einstein: «La forma en que las matemáticas parecen mapear la estructura racional intrínseca del mundo físico es propuesta por la ciencia y no puede explicarse científicamente. Parece ser un hecho metafísico, y la explicación, si es que existe alguna, debe de surgir más allá de la ciencia»²³. La metafísica en su dimensión trascendental sobrepasa toda filosofía de distinta relevancia, lo que lleva a preguntarnos: ¿hay alguna ciencia capaz de descubrir los fundamentos de la ciencia empírica? La metafísica descubre los cimientos de los hechos y su fundamento, requiere de la sabiduría y se sobrepone al saber empírico.

Para Aristóteles, la metafísica es la ciencia de las primeras causas y los primeros principios, del ente divino primero y superior. Así lo expone el profesor Reale al referirse a Aristóteles, cuando afirma que si no existiera una substancia suprasensible, no existiría tampoco la metafísica, «si no subsistiesen más sustancias que las sensibles, la física sería la ciencia primera»²⁴. Las ciencias teóricas son superiores a las prácticas y a las productivas y, a su vez, la metafísica es superior a las otras ciencias teóricas. Por esta razón Aristóteles puede decir: «Todas las demás ciencias serán más útiles para los hombres, pero superior a ella (la metafísica) no hay ninguna»²⁵. El que conoce las causas y los primeros principios, según Aristóteles, debe necesariamente encontrarse con Dios, porque Dios es la causa y el principio que nos indica que existe un ser suprasensible (ser teológico). Se entiende que la metafísica se fundamente en su condición de sabiduría (racionalidad, conocimiento y teleología).

Siguiendo a Aristóteles, la metafísica, como búsqueda de las causas primeras nos conduce a preguntarnos: ¿cómo se ha originado el

²³ Cit. en NEUMAN, María del Rosario: *Metafísica de la inteligibilidad y la autoconciencia en Tomás de Aquino*. Eunsa, Pamplona, 2014, p. 284.

²⁴ REALE, G.: *Introducción a Aristóteles*. Herder, Barcelona, 2007. En referencia a *Metaph.* E 1, 1026a 27-29.

²⁵ Cf. ARISTÓTELES: *Metafísica*, A 2, 983a, 10-11.

mundo en el que vivimos?, ¿quién lo crea y lo dirige? La inteligencia divina es la que posee el conocimiento del principio de la realidad. Por eso, el estudio de la metafísica hace que el hombre se aproxime a Dios, no solo porque lo conoce, sino porque hace lo que realiza el mismo Dios, que es puro conocimiento.

En suma, la libertad, atribuida a lo suprasensible, conecta el campo teórico con el práctico, ya que la razón es fundamento de la libertad. Por consiguiente, la autoconciencia es el yo que se descubre como sujeto, el yo que sobrepasa el nivel de lo objetivo, porque el yo conduce a la reflexión y es contrario a identificarse con el cerebro. Igualmente, la conciencia no es producto accidental de otros procesos naturales, ni siquiera depende del tamaño del cerebro, porque la conciencia es un salto cualitativo, desde lo natural a lo espiritual, accediendo a la reflexión y al conocimiento. Otro factor relevante para la interioridad es la causa de la individualidad que tiene que hacerse cargo de su propio conocimiento, de su existencia, para profundizar en su condición y responsabilidad.

4. La experiencia de la libertad y el proceso de identidad

La filosofía moderna hace especial referencia a la conexión entre libertad e identidad, así describe Kierkegaard el itinerario de este proceso para encontrarse a uno a sí mismo. Esta configuración de la singularidad humana requiere de la actuación libre, la relación con los otros y la apropiación de la realidad.

Por consiguiente, la libertad humana busca alcanzar el proyecto de realización y configuración de la propia identidad. El propósito de Kierkegaard es lograr que el proceso del espíritu humano se realice en la consecución de la verdad: «¿Qué relación tiene el espíritu consigo mismo y con su condición? El espíritu tiene angustia de sí mismo. El espíritu no puede librarse de sí mismo; tampoco puede comprenderse a sí mismo, mientras se tiene a sí mismo fuera de sí mismo; ni tampoco puede hundirse el hombre en lo vegetativo, puesto que está determinado como espíritu; de la angustia no puede huir, porque la ama; amarla no puede propiamente, pues que la huye»²⁶.

²⁶ KIERKEGAARD, S.: *El concepto de angustia*. Espasa-Calpe, Madrid, 1982, p. 62. En esta obra Kierkegaard revela los obstáculos y las posibilidades de la libertad, la temporalidad y la finitud, propias de la condición humana. Para Kierkegaard es precisamente la inadecuación entre lo espiritual y lo corpóreo lo que produce en el hombre ese sentimiento de ansiedad y de angustia. En consecuencia, la búsqueda

Estas palabras de Kierkegaard revelan que el único saber está en el espíritu, pues todo conocimiento implica espíritu. Ahora bien, al comienzo de la vida, el conocimiento que el hombre tiene de sí mismo es mínimo, es un conocimiento que está fuera de sí y que el hombre desea alcanzar sucesivamente, según la actuación en el tiempo. Sin embargo, el vacío existencial y la ausencia del propio conocimiento produce angustia. El espíritu quisiera comprenderse pero no puede, porque no se conoce a sí mismo. Por consiguiente, el espíritu quiere huir de este proceso que, como espíritu, necesita desarrollarse en el devenir temporal.

Kierkegaard patentiza cómo la angustia surge ante la experiencia de la libertad, la angustia de la libertad que enfrenta al hombre ante la posibilidad de ser libre, de llegar a ser él mismo o no conseguirlo. La angustia que propone Kierkegaard es la posibilidad abstracta e inicial de algo, la conveniencia del lograr ser alguien y depender de uno mismo. La angustia no se identifica solo con el pesimismo, se entiende también como conciencia de finitud.

De esta manera, la conciencia reflexiva requiere avanzar de manera sucesiva para lograr el propio conocimiento. La reflexión y la deliberación necesitan acceder al sí mismo de uno, conocer el mundo en el que se habita y reconocer la capacidad de intelección en relación con la realidad. El hombre, ante la oportunidad de conocer y realizar el desarrollo de su capacidad intelectual, aprende a percibir la realidad. En los primeros años el sujeto todavía no identifica su identidad personal, aunque elige llegar a ser él mismo. La confirmación de la propia identidad, condición necesaria de la libertad, desea revelar la identidad a través de la decisión personal. El hombre reflexiona sobre la condición humana con la intención de configurar su interioridad y, ante la posibilidad de no conseguirlo, busca el camino que conduce

del hombre para conseguir esta síntesis entre alma y cuerpo le incapacita para llegar a la absoluta identidad y le aboca, según Kierkegaard, a la desesperación, la enfermedad mortal y la discordia consigo mismo. Aunque, para no llegar a ese estado de desesperación, el hombre debe tomar conciencia de lo que es. El ser él mismo, el volver a la conciencia, es un progreso para huir de la desesperación. El salto a la salvación de esta desesperación es para Kierkegaard el salto a la fe, porque solo allí el hombre acepta su verdadera condición de dependencia. Para algunos autores el problema de Kierkegaard es no conseguir salir del individualismo para dar paso a la alteridad. Son interesantes las aportaciones del pensamiento dialógico, sobre la trascendencia de la relaciones humanas, en autores como F. Rosenzweig, F. Ebner, M. Buber, E. Levinas, y en el personalismo de G. Marcel, E. Mounier, N. Nedoncelle, P. Ricoeur, etc.

a evitar el fracaso del proyecto para no convertirlo en una mera capacidad vacía.

Se entiende que alcanzar la interioridad es un largo proceso para el hombre, que no siempre es capaz de hacerse cargo de la propia realidad. Por eso el hombre, ante la posibilidad de conocerse a sí mismo, descubre cómo lograr la meta para encontrarse a sí mismo o equivocarse; así escoge el camino que le conduce a la identidad. Aunque esta oportunidad depende del sujeto, más en concreto de sus decisiones.

Por consiguiente, penetrar en el conocimiento propio implica actuar conforme a la realidad y percibir la experiencia como privativa del ser humano, porque la experiencia es una condición inherente a la conformación de la identidad. Aristóteles lo expone así: «Pero el género humano dispone del arte y del razonamiento. Y del recuerdo nace para los hombres la experiencia, pues muchos recuerdos de la misma cosa llegan a constituir una experiencia. Y la experiencia parece, en cierto modo, semejante a la ciencia y el arte llega a los hombres a través de la experiencia»²⁷. Esta continuidad, esta inmanencia o esta impronta que dejan las acciones en un sujeto es lo que permanece en el interior de la persona, que accede a la experiencia capaz de formar un núcleo íntimo y personal necesario para actuar libremente. Además, las experiencias pasadas, ya sean positivas o negativas, otorgan un modo propio de percibir el mundo y conducir la realidad.

No obstante, la experiencia depende de las decisiones y descubre el temor de no poder conseguir el proyecto de la libre realización, que Kierkegaard designa como angustia. Lógicamente se trata de una experiencia íntima que no tienen todos los hombres, sólo aquel que plantea la vida con cierta profundidad admite la vivencia personal de poder alcanzar este proyecto humano de ser él mismo que conduce a la libertad. Cuando el sujeto no proyecta la reflexión sobre la propia vida se evade de sí mismo, comienza a percibir el miedo ante la posibilidad de no llegar a la meta que se propone. Este temor se manifiesta de diversas formas y termina en la vivencia del vacío existencial, no logra alcanzar la experiencia originaria de encontrarse uno a sí mismo.

Ahora bien, la experiencia originaria es también la expresión de la soledad que el sujeto descubre. Esta soledad aparece ante el miedo

²⁷ ARISTÓTELES: *Metafísica*, I, 980b, 25. Traducción de Tomás Calvo. Gredos, Madrid, 1994, pp. 70-71.

en la toma de decisiones, porque el sujeto sabe que depende de sí mismo, de su decisión; surge así el temor de errar el camino. No obstante, la experiencia de la propia subjetividad y la reflexión personal desvelan la riqueza de acceder libremente a un proyecto de vida que es la propia realización humana.

Por consiguiente, la angustia ante la libertad se percibe como la vivencia de la propia ignorancia, el vacío interior, la falta de conocimiento sobre uno mismo que afronta el reto de alcanzar la nada. Para Kierkegaard «es ignorancia, pero no una brutalidad anormal, sino una ignorancia determinada por el espíritu, la angustia aparece precisamente porque es una ignorancia de la nada»²⁸. La ignorancia comienza cuando el hombre se evade de sí mismo y de su situación, no busca el conocimiento propio para actuar desde sí mismo, aunque al no impulsar las capacidades personales se dificulta la realización personal y la libertad.

El conocimiento de uno mismo requiere salir del vacío interior para enfrentarse a las posibilidades que se transforman en proyecto. La conexión entre discernimiento y modo de vida comprometen al hombre a explorar la auténtica realización personal. Esta opción fundamental de alcanzar conscientemente un proyecto de vida incluye también una reflexión de los límites humanos. De esta forma, la deliberación sobre la condición humana descubre que la libertad debe aceptar la verdad de la condición finita del hombre. Las diversas oportunidades que el hombre tiene para encontrarse a sí mismo, de forma absoluta e inicial, revelan que el hallazgo de la finitud humana es también condición de libertad.

Kierkegaard advierte que vivir libremente frente a la adversidad que acecha a cualquier ser humano, como es el caso de la angustia, consiste en no carecer de espíritu, en el sentido de reflexión²⁹. La manera de acceder a la libertad es reflexionar y deliberar sobre las propias decisiones.

Por tanto, la falta de afección personal en la relación y la reflexión, el actuar con un comportamiento social frivolizado, desvincula al hombre de la libertad. Para Kierkegaard, «la libertad es continuamen-

²⁸ KIERKEGAARD, S.: op. cit., p. 62. Considera la ignorancia como un vacío existencial, una nada, ya que el individuo no ha comenzado a actuar desde sí mismo. Según Kierkegaard, la tarea del hombre es constituir un yo que realice la síntesis de la autoconciencia con la autorrealización. Sobre la realización del sí mismo es interesante el estudio de RICOEUR, Paul: *Sí mismo como otro*. Siglo XXI, México, 1996.

²⁹ Cf. KIERKEGAARD, S.: op. cit., p. 140.

te comunicativa; pero la esclavitud tórnase más y más reservada y no quiere la comunicación»³⁰. En consecuencia, hay que distinguir entre lo que es un acto liberador, creador de libertad o, por el contrario, cuando la ausencia de comunicación humana impide alcanzar la libertad. La carencia de relaciones auténticas con los otros, manifiesta la incapacidad del hombre para hacerse cargo de la situación y de sí mismo.

La reserva, la interrupción de la comunicación, es vista así por Kierkegaard: «Cabría pensar que la reserva tiene una extraordinaria continuidad y, sin embargo, es justamente lo contrario, aunque tenga una apariencia de continuidad, comparada con el insulso y flojo salir fuera de sí, que se agota siempre en la impresión que causa. Con lo que mejor puede compararse la continuidad de la reserva es con el vértigo que puede tener una peonza, gira continuamente sobre sí misma apoyada en su punta. Si la reserva lleva, pues, a la completa locura... »³¹. El individuo que no es capaz de salir fuera de sí mismo para desvelar y proyectar todo lo que envuelve al sí mismo, se incapacita para la comunicación con los demás porque todo lo refleja en ese sí mismo. No es el caso de la libertad que actúa desde uno mismo, haciéndose cargo de lo ajeno para hacerlo propio.

Ciertamente, la falta de comunicación, tanto con uno mismo como con los otros, impide la libertad. El sujeto, vuelto sobre sí mismo, no es capaz de asumir la información que recibe, porque al compararla consigo mismo, elige lo más cercano a sí mismo. Cuando la capacidad de reflexión y de diálogo escoge lo más afín a uno mismo se convierte en una ficción de la realidad, no hay comunicación real, todo responde al mundo imaginario que el hombre ha creado para evitar que otros le dominen y accedan a su interioridad. Una de las razones de esta carencia de comunicación Kierkegaard la encuentra en la reflexión: «Suele partirse de la inmediación, oponérsele la reflexión (la intimidad) y hacer entrar luego la síntesis (la sustancialidad, subjetividad, identidad, llámese a esta identidad razón, o idea o espíritu). En la realidad no sucede así. En ella es la inmediación de la intimidad. La falta de intimidad sólo sobreviene, por tanto, con la reflexión»³².

³⁰ Ibid., p. 149.

³¹ KIERKEGAARD, S.: op. cit., p. 155.

³² KIERKEGAARD, S.: op. cit., p. 167. Es interesante la crítica de Kierkegaard a Hegel en contra del abstraccionismo de la persona. Kierkegaard confirma la importancia del hombre individual, aunque su *individualismo pesimista* muestra al hombre en soledad y angustia, sin acceder a la redención.

Lo mismo ocurre cuando la subjetividad (intimidad) se quiere interpretar de modo abstracto. Cuando se habla de la subjetividad *in abstracto* se transforma en algo grandioso, pero carente de contenido, que excluye la intimidad. Por tanto, para Kierkegaard la subjetividad abstracta es incierta porque carece de intimidad, es una subjetividad que ha roto su comunicación con el mundo exterior y vive dentro de su *propio mundo*. Al mismo tiempo emplea su sagacidad para entender lo que quiere entender. De modo que el contenido más concreto que la conciencia puede tener es la conciencia de sí misma³³.

Ahora bien, interpretar la subjetividad abstracta, según Kierkegaard, presupone encerrarse en uno mismo, que es la forma de falsear la subjetividad en una abstracción objetiva. Pero cuando la conciencia del yo es algo concreto que se manifiesta en el acto singular y desvela la subjetividad, descubre lo propio de la comunicación. En cambio, cuando el acto de conciencia del yo está vacío no responde a la interioridad del individuo, que se encuentra falto de comunicación, no puede expresar su intimidad, ya que carece de ella. El individuo quiere suplir de esta carencia conduciéndose de modo enteramente *intelectual*, abstracto, porque quiere comportarse de otro modo y pretende ir más allá del yo empírico situado, histórico y finito. Sin embargo, no puede hacerlo porque ha perdido toda capacidad de relación, no es capaz de salir de una libertad autosuficiente, porque la intimidad precisa de la libre comunicación.

Por eso, Kierkegaard señala que todo individuo que pierde la intimidad puede decir: «desde ahora ya no hay gravedad en la vida, todo es frivolidad»³⁴. Aunque pueda darse la apariencia de una «intelectualidad fría y objetiva», en realidad se está escondiendo la falta de intimidad que dificulta establecer relaciones personales. Tampoco hay autenticidad, más bien una ficción de la realidad que obstaculiza la relación con uno mismo y con los demás.

La frivolidad acapara la existencia de un individuo ante cualquier exteriorización que carezca de intimidad, es la expresión de la falsedad, del no ser capaz de enfrentarse con la verdad de uno mismo y de las cosas. Además, la pérdida de la singularidad, propia de la intimidad, fomenta en el hombre la ausencia de comunicación. Esta falta de relación, esta frivolidad de la que habla Kierkegaard, demuestra que el hombre vive fuera de la realidad, no puede relacionarse con los otros, porque ha hecho de la libertad una ficción de la realidad.

³³ Cf. KIERKEGAARD, S.: op. cit., pp. 168-169.

³⁴ KIERKEGAARD, S.: op. cit., p. 172.

La angustia, admitida por Kierkegaard, es la verdad esencial del espíritu. No hay verdad sin espíritu, la verdad solo puede estar en el espíritu que es la posibilidad absoluta. Esta posibilidad revela los caminos que debe seguir el hombre, que son la capacidad de comunicación y de diálogo. Así se logra acceder a la propia interioridad para llegar a ser uno mismo, frente al miedo de no ser capaz de conseguirlo.

Hay que reconocer en Kierkegaard su aportación a la defensa de la interioridad, porque el vacío existencial del hombre moderno pone en evidencia la importancia del conocimiento de uno mismo para acceder a la libertad. Era consciente, en su tiempo, de que el individuo terminaría naufragando ante tanta suficiencia de conocimiento sobre el progreso indefinido. Advirtió que frente al enaltecimiento de la ciencia peligraba el sentido de la vida, y la falta de sensibilidad respecto de lo que estaba ocurriendo. Buscaba la solución en la búsqueda de una interioridad absoluta³⁵.

En consecuencia, la libertad es apertura, comunicación, reflexión, aunque negar la interioridad es aceptar la limitación que uno se impone a sí mismo. Cuando el individuo se encierra en un círculo de incertidumbre, centrado solo en sí mismo, pretende evadirse de su propia interioridad, busca escapar de todo lo ajeno a sí mismo para no enfrentarse consigo mismo. Se trata de una opción, no del todo consciente, al no aceptar ser uno mismo libre y responsable de los actos.

5. Libertad y configuración de la interioridad

La libertad no solo afirma la existencia de la subjetividad, ya que la libertad se configura tanto en la inmanencia como en la trascendencia de la condición humana. El hombre busca su núcleo personal, lo que requiere del conocimiento de la realidad, la cual está abocado a conocer para identificar la interioridad y hacerse cargo de sí mismo. Así, las acciones y experiencias de la vida van forjando la intimidad y expresan el modo de ser y actuar del hombre libre.

Sin embargo, no se corresponde la libertad con falta de configuración de la interioridad, porque el «disponer de interioridad» comporta la capacidad de establecer relaciones desde uno mismo, en referencia

³⁵ Cf. LARRAÑETA, Rafael: *La interioridad apasionada. Verdad y amor en Kierkegaard*. Prólogo de Mariano Álvarez Gómez. San Esteban, Salamanca, 1990, p. 13.

al centro dinámico del que emana toda acción. El hombre interior es una «unidad» relacionada consigo misma, y cuando un ser es «uno», la interioridad implica una potenciación de la unidad. Por eso, cuanto más elevada es la unicidad de la interioridad, mayor es el poder de relación.

La libertad, en cuanto capacidad racional, muestra todo tipo de posibilidades, presentes y futuras. «Sólo el porvenir –escribió Unamuno– es reino de la libertad; pues así algo se vierte al tiempo, a su ceñidor queda sujeto. Ni lo pasado puede ser más que como fue, ni cabe que lo presente sea más que como es; el puede ser es siempre futuro»³⁶. Esta proyección de futuro, de la que habla Unamuno, revela la necesidad del conocimiento y el asumir un proyecto vinculado con la libertad. Desde un punto de vista cognoscitivo, las posibilidades futuras no están determinadas en el presente, pero sí condicionadas por las acciones anteriores que han conformado al sujeto. El futuro depende del pasado, que a través de las acciones configura una forma de ser y decidir sobre los actos, ya que existe la oportunidad de corregir las propias acciones para alcanzar el fin deseado.

Por consiguiente, la libertad, como apertura al mundo, capacita para la apropiación de la realidad ajena, así como para la existencia compartida con los otros que conforma la vida en común, porque la libertad configura la singular identidad de cada uno. En consecuencia, la libertad constata la correlación con uno mismo y con los otros. Así lo afirma Jaspers: «la necesidad de la comunicación existencial sólo es necesidad de la libertad [...] Querer sustraerse a la verdadera comunicación significa renunciar a mi ser-mí mismo; si me sustraigo a ella me traiciono a mí mismo juntamente con el otro»³⁷. Siento en mi seno más hondo un «impulso a la comunicación» y sólo mediante ésta llega a *crearse* la libertad como ella misma.

Desde un punto de vista esencial, la manera de existir es compartir la comunicación en el convivir y en la forma singular de encontrarse con los otros. Por ello, la pérdida de comunicación afecta a la existencia del hombre, las relaciones humanas no son algo accidental, más bien son inherentes a cualquier ser humano. «Toda pérdida y fallo en la comunicación –dirá Jaspers– es propiamente una pérdida del ser»³⁸.

³⁶ UNAMUNO, M. de: *Ensayos III*, en *Obras completas*. Scelicer, Madrid, 1968, pp. 189-190.

³⁷ JASPERS, K.: *Filosofía I*. Revista de Occidente, Madrid, 1958, p. 459.

³⁸ *Ibid.*

De todo esto se deriva que no se puede acceder a la libertad sin la configuración de la interioridad. La libertad pertenece a la condición del ser humano, la razón que confirma la propia identidad. Estas consideraciones garantizan el objetivo humano de aspirar a ser libre³⁹. Ser un hombre libre, actuar libremente, implica tener convicción racional y asumir íntegramente la condición humana. De esta forma el conocimiento de la diversidad de situaciones, los sentimientos, las vivencias...⁴⁰ se encaminan a la elección correcta. Aristóteles pone el ejemplo del hombre que es justo no solo en algunas ocasiones, sino en todos los ámbitos de la vida. Nos muestra que para buscar la justicia en todas las elecciones hace falta la buena disposición del hombre justo que busca la virtud, que es lo propio del hombre que actúa rectamente. Se entiende que para Aristóteles la sabiduría práctica es saber apreciar lo que es el bien para uno y para los demás. La sabiduría práctica deriva de la inteligencia, por ello no es suficiente el ser honesto, se necesita además ser inteligente, porque el saber práctico tiene que acceder a las decisiones y al conocimiento del bien⁴¹.

En consecuencia, no se actúa libremente cuando se toma una buena decisión en unas circunstancias y no se la toma en otras, porque la virtud se ejercita en la toma de decisiones para lograr una buena dis-

³⁹ Es importante destacar que el hombre, por su condición de ser racional, desde que nace es persona. Aunque el ser persona conduce a las relaciones con uno mismo y con los otros, sin embargo, las relaciones personales no constituyen a la persona. La persona es anterior a toda relación, porque todo ser racional, por el hecho de serlo, es persona, la condición de persona se fundamenta en el existir como ser racional. Hay que destacar esta condición de persona en todos los ámbitos de la vida del hombre, ya que algunos intelectuales afirman que es la relación la que hace a la persona.

⁴⁰ La educación de los sentimientos y las emociones es un tema relevante para el conocimiento de uno mismo y la conformación de la interioridad. Sabemos que los sentimientos son de carácter racional, tienen siempre una razón de ser, una causa. Además está la posibilidad de rectificar las acciones que se realizan cuando se es consciente de los actos. No hay que confundir los sentimientos con los afectos, que son de carácter somático y difíciles de determinar.

⁴¹ El profesor Enrico Berti, un reconocido experto en Aristóteles, en su artículo sobre la *Sabiduría*, afirma que la sabiduría no consiste en argumentar, como se hace con las cuestiones prácticas, sino que se define por la deliberación. Aunque, en la vida corriente, se busca la argumentación para demostrar la validez de las opiniones. Aristóteles habla de los «éndoxa» que son las opiniones de la mayoría o de los expertos que se acercan a la verdad, porque es difícil acercarse a la verdad en la realidad práctica. Por eso, la deliberación o el discernimiento supone un avance importante para acceder a la verdad práctica. Cf. BERTI, E.: «¿Sabiduría o filosofía práctica?», en *Disputatio. Philosophical Research Bulletin* 4/5 (2015), pp. 155-173.

posición en el actuar, tratando de alcanzar lo justo que es lo propio del hombre libre. La virtud, siguiendo a Aristóteles, busca la medida (la *mésotes*), el término medio entre el exceso y el defecto propio de la prudencia⁴², el equilibrio necesario para el comportamiento humano. La virtud es «un hábito (*héxis*) selectivo que consiste en un término medio relativo a nosotros, determinado por la razón y por aquella regla por la cual decidiría el hombre prudente»⁴³. Por eso, para elegir el justo medio y evitar el exceso se requiere de la prudencia.

Se revela así la *recta ratio*, la razón correcta, acorde a la prudencia con el objetivo de ser corregida y alcanzar las sucesivas modificaciones que van configurando el sentido de la conciencia moral. «Según la recta razón, y es recta la que esta de acuerdo con la prudencia (...) Está claro que no es posible ser bueno en sentido estricto sin prudencia, ni prudente sin virtud moral»⁴⁴. No obstante, el solo conocimiento de la virtud no nos hace virtuosos, porque lo correcto es lo que debe descubrir cada uno a través de la sabiduría práctica. Por consiguiente, educar los afectos y las pasiones supone escuchar a la razón para alcanzar el anhelo de la felicidad.

Al comienzo de la *Ética a Nicómaco*⁴⁵, Aristóteles propone la conexión entre la ética y la política para mostrar cuál es el bien del individuo y el de la ciudad, porque ambos reclaman la educación en las virtudes. Aristóteles atribuye a la comunidad un cometido educativo cuyo punto de referencia es la virtud, porque la sociabilidad natural del hombre dirige el comportamiento hacia una felicidad que es irrealizable al margen de la polis.

Ahora bien, la exigencia de forjar el carácter va también unida a la idea de felicidad, ya que ésta satisface el criterio de identidad⁴⁶. Buscar la acción correcta desde uno mismo, la formación del carácter, el conocimiento propio, es el modo más adecuado de conseguir una buena disposición que conduzca a la felicidad. «Llamamos perfecto a lo que siempre se elige por sí mismo y nunca por otra cosa. Tal parece ser, sobre todo, la felicidad»⁴⁷. La felicidad es un concepto amplio, porque puede admitir diferentes apreciaciones; sin embargo, uno de los contenidos que Aristóteles otorga a la felicidad es conseguir virtud, razón, placer... que son las excelencias del carácter y del intelecto.

⁴² Cf. ARISTÓTELES: *Ethica Nichomachea*, II, 1106a, 22-35.

⁴³ Cf. *Ibid.*, II 1106b, 36.

⁴⁴ Cf. *Ibid.*, VI, 1144b, 21-23 y 32-33.

⁴⁵ Cf. *Ibid.*, I, 1094a, 18 y ss.

⁴⁶ Cf. *Ibid.*, I, 1097b, 7.

⁴⁷ Cf. *Ibid.*, I, 1097b, 1.

to⁴⁸. La virtud es el camino a la felicidad, porque vivir y actuar bien nos acercan a lo bueno, a lo agradable, a lo que contribuye a ser feliz. «Investigamos no para saber qué es la virtud, sino para ser buenos»⁴⁹. La felicidad cumple la función del ser humano acorde con la virtud.

Las propuestas éticas de Aristóteles expresan la proyección de la condición humana, la necesidad de reflexión y deliberación para acceder al propio conocimiento. La buena disposición de la virtud, como hábito racional y formación del carácter, conduce a la configuración de la propia interioridad que surge del encuentro con uno mismo. Cada individuo debe descubrir la sabiduría práctica para lograr el bien o el fin propio. El hombre aprende a actuar rectamente cuando sabe rectificar las decisiones y alcanzar los fines conforme a su condición.

Hay que tener en cuenta que ni la virtud ni el carácter son hábitos mecánicos, forjados por la inercia de la costumbre. Más bien se vinculan a la reflexión en las actuaciones y decisiones que indican la dirección del comportamiento para lograr su finalidad. Así, la buena disposición busca siempre lo correcto en todas las elecciones para dirigirse al camino apropiado⁵⁰. La búsqueda de lo correcto, junto a la reflexión y la formación del carácter, muestran que la identidad se corresponde con las decisiones éticas que impulsan al hombre a actuar con libertad desde el conocimiento de sí mismo. Por consiguiente, las virtudes conforman una segunda naturaleza, un modo de ser y actuar, elegido por cada persona.

La sugerente apreciación de Aristóteles nos recuerda que «Para saber lo que tenemos que hacer hay que hacer lo que queremos saber»⁵¹. Sólo haciendo, solo actuando, se puede percibir lo que tenemos que hacer. Conviene advertir que el esfuerzo continuo para actuar y orientar el comportamiento hacia un punto medio, una *recta ratio*, afecta al modo de ser. Todas las acciones que realiza un sujeto repercuten sobre su manera de actuar y percibir la realidad. Por ello no se debe errar con las malas elecciones, porque se dificulta

⁴⁸ Cf. *Ibid.*, I, 1102a, 13.

⁴⁹ Cf. *Ibid.*, I, 1103b, 26-29.

⁵⁰ La buena disposición no busca hacer actos buenos solo en algunas situaciones, sino que los actos indican el camino más apropiado para saber cómo elegir lo correcto y alcanzar lo justo. Se trata de enseñar al hombre el deber de actuar y reflexionar para conseguir lo más conveniente en cada momento. La buena disposición, forjada por el carácter y la virtud, se hace cargo de las buenas elecciones que se dirigen a la adquisición de la felicidad.

⁵¹ Cf. ARISTÓTELES: *Ethica Nichomachea*, II, 1103a, 32-33.

la conformación del carácter y la configuración de la interioridad. El modo de verificar un proceder adecuado a la situación implica cultivar la razón, que señala el camino a seguir lo que Aristóteles llama una praxis lograda, la verdad práctica realizada y elaborada para el propio provecho.

No obstante, la sociabilidad natural del hombre, propia de la condición humana, se hace presente tanto en las relaciones humanas como en el carácter de propiedad, porque se requiere la capacidad de decidir desde uno mismo. Zubiri distingue la condición del ser persona y la condición de propiedad a través de sus actos. Así lo expone: «El ser realidad en propiedad, he ahí el primer modo de respuesta a la cuestión de en qué consiste ser persona. La diferencia radical que separa a la realidad humana de cualquier otra forma de realidad es justamente el carácter de propiedad. Es decir, no se trata únicamente de que uno tenga dominio, que sea dueño de sus actos, según el sentido de tener derecho, libertad o plenitud moral para hacer efectivamente de mi o mis actos lo que quiera dentro de las posibilidades que posea. Se trata de una propiedad en sentido constitutivo. Yo soy mi propia realidad, sea o no dueño de ella. Y precisamente por serlo, y en la medida en que lo soy, tengo capacidad de decidir»⁵².

La apropiación de la realidad se dirige a la reflexión y a las experiencias vividas que facilitan la interiorización del pensamiento y las acciones. Esta propiedad constitutiva del hombre es su propia realidad que reclama lo ajeno para hacerlo propio y hacerse cargo del origen de los actos.

Se hace patente que, tanto la intimidad como la libertad, se fundan en su *propiedad*⁵³. Este carácter constitutivo de la propiedad evidencia la realidad de ser uno mismo y alcanzar la propia identidad. Además, para adueñarse de la realidad es preciso avanzar en el conocimiento de uno mismo y en la relación con los otros. Sin embargo, cuando el hombre no identifica su propia realidad, no logra acceder a la identidad, se experimenta el desgarramiento, la ruptura, el vacío interior que convierte al uno mismo en un extraño ante sí mismo. Del mismo modo, la autoconciencia de la propia identidad revela la vivencia que el sujeto tiene de sí, un volver desde sí mismo, frente a la experiencia del mundo y la realidad con la que convive.

⁵² ZUBIRI, X.: *Sobre el hombre*. Alianza, Madrid, 1986, p. 111.

⁵³ Así lo expresa Millán Puelles al hablar del *sí propio*, vid. MILLÁN PUELLES, A.: *La estructura de la subjetividad*. Rialp, Madrid, 1967.

La existencia es individual y relacional, singular y plural. Los individuos dirigen de manera unitaria su vida, su diversidad, en virtud de la relación que establecen con los otros, según sus vivencias y conocimientos. Esta diversidad que trata de hacerse propia y única, desvela que la singular intimidad de un sujeto se ha constituido a partir de la relación con los otros y la percepción que tiene de la realidad, porque la llamada a la relación comporta asumir y expresar la propia intimidad.

Consolidar la actuación libre es configurar la identidad personal, distinguir la propia unicidad y singularidad en la búsqueda de la realización humana, ser uno mismo es actuar de modo libre y originario desde uno mismo. La interioridad se conforma en la relación y en las situaciones particulares que afectan al sujeto de modo singular.

Es interesante la apreciación que hace Tomás de Aquino sobre la libertad ante la pregunta acerca de si es deber de cada hombre el querer lo que Dios quiere. Tomás responde que no, porque esa Voluntad no la conocemos hasta que sucede. Cada hombre debe querer lo que Dios quiere que él (hombre) quiera. Cada hombre debe decidir por sí mismo, acorde con su conciencia, lo que cree que debe hacer en cada momento. Esta interioridad del hombre desvela que la libertad forma parte de la condición del ser humano y que Dios le hizo libre para vivir libremente⁵⁴.

Ahora bien, la interioridad, la singularidad de cada individuo, manifiesta el asombro ante las cuestiones prácticas que la tradición clásica supo aportar al hombre actual. Se trata de la mayéutica socrática que demuestra la relevancia del conocimiento de uno mismo. El descubrimiento de Sócrates es una invitación al saber personal, comprender que los intereses prioritarios del hombre no deben estar en las cosas exteriores, sino en forjar la propia interioridad. Explorar la libertad interior, mediante las prácticas de autorreflexión y estimación crítica, son modos de apropiarse de la interioridad sin eludir el aislamiento.

Hadot lo expone así: «¡Cómo! Querido amigo, eres ateniense, ciudadano de una ciudad más grande, más célebre que otras por su ciencia y pujanza, y no te avergüenzas de cuidarte sólo de tu fortuna, de acrecentarla lo máximo posible, así como tu reputación y tu honor; pero en lo que se refiere a tu pensamiento (*phrónesis*), tu verdad (*alétheia*) o tu alma (*psyché*), a mejorarlos, ¿no los cuidas en

⁵⁴ Cf. TOMÁS DE AQUINO: *Summa contra Gentiles*, II, c. 68.

absoluto, ni se te ha ocurrido siquiera!»⁵⁵. Esta falta de percepción, de no volver sobre uno mismo, revela la importancia que el hombre otorga a la exterioridad. Como afirma el texto, se preocupa más de cuidar las cosas externas que del propio conocimiento o la pérdida de sí mismo; así se ignora un rasgo fundamental del hombre como es el actuar consciente y libremente. De este fragmento se deduce que tanto la conducta del hombre actual como la del hombre de la cultura clásica, se dirigen a lo exterior, a lo superficial, lo que desvela el desconocimiento del hombre sobre la propia interioridad y el olvido de comunicar o deliberar ante uno mismo.

El *conócete a ti mismo* indica que todo hombre que ha seguido la mayéutica socrática pone su atención en sí mismo y en la reflexión para acceder al conocimiento de sí. Sócrates, en la *Apología*, sugiere que nuestro ser radica en la cualidad de no ser un individuo, sino un yo que se determina como tal en el proceso de diálogo⁵⁶.

El conocimiento de uno mismo tiene múltiples facetas que hay que distinguir, ya que el hombre puede engañarse según el modo de percibir la interioridad. Sócrates lo describe con acierto cuando afirma: «Hemos hecho mal, cuando hemos convenido en que hay gentes, que no conociéndose a sí mismos, conocen sin embargo lo que está en ellos, porque ni aún las cosas que pertenecen a lo que está en ellos conocen. Estos tres conocimientos: conocerse a sí mismo, conocer lo que está en nosotros, y conocer las cosas que pertenecen a lo que está en nosotros, están ligados entre sí; son en efecto de un solo y mismo arte»⁵⁷.

Aunque el conocimiento de uno mismo es un requisito necesario de la libertad, porque no se trata solo de conocer lo que está en nosotros, sino en saber distinguir las acciones y decisiones en la libre actuación. La pregunta socrática muestra al hombre el deber de preguntarse y distinguir las acciones prioritarias para saber cómo actuar conforme a lo conveniente en cada momento. La interioridad y la reflexividad son correlativas, ya que la reflexión es la raíz de la autoconciencia. La interioridad demanda la reflexividad y se dirige a la sabiduría y a la verdad. Por eso, cuando el hombre no reflexiona sobre su vida se evade de la propia realidad, vive en un mundo ar-

⁵⁵ HADOT, P.: *Ejercicios espirituales y filosofía antigua*. Siruela, Madrid, 2006, p. 34.

⁵⁶ Cf. PLATÓN: *Apología de Sócrates*. Gredos, Madrid, 2003.

⁵⁷ Cf. PLATÓN: *Alcibiades I*, 133 d-e. Traducción similar en PLATÓN: *Diálogos VII. Dudosos, Apócrifos, Cartas*. Gredos, Madrid, 1992, p. 82.

tificial, así no encuentra el camino que otorga sentido a la vida y al libre conocimiento de sí mismo.

Kierkegaard refleja su admiración por Sócrates y el pensamiento griego por su modo de entender la interioridad de la condición humana, aunque reprocha que la filosofía moderna olvida reconocer la cultura griega y la autenticidad del pensamiento clásico y el acceso a la realidad. Por ello, el hombre requiere de la reflexión y la conciencia de la propia identidad ante las experiencias interiorizadas. El pensamiento y las acciones constituyen la singularidad del sujeto que, junto a la comunicación, establece las relaciones humanas y se corresponde con lo específico del hombre, el hacer propio lo ajeno. Este es el camino que conduce a la realización humana, sin eludir la sabiduría práctica vinculada a la virtud que forja el carácter de la buena actuación y la buena disposición.

6. Libertad: voluntad y elección

La toma de conciencia del ser libre se constata en las decisiones que se asumen diariamente y confirman que, en la práctica, la decisión se ha convertido en un hecho indubitable. Además, la acción humana, a través de las decisiones libres, accede a la interioridad personal, porque la libertad de opción constata que es el hombre, ante la razón y la decisión, el que debe orientar la libre elección.

El hombre es consciente de su responsabilidad y de conducir las decisiones que emprende a lo largo de la vida corriente, si no desea que otros lo hagan en su lugar. Por tanto, el hábito de la toma de decisiones conforma el proceder del hombre, desde las cosas más triviales hasta los asuntos más importantes. La acción libre se desarrolla en la libre actuación.

No obstante, la libertad implica, por una parte, a la razón teórica cuando se aplica a la realidad que se presenta y, por otra parte, a la razón práctica en cuanto a su actuación. «La razón práctica conoce la verdad como especulativa, pero ordenando la verdad conocida a la acción»⁵⁸. Esta relación entre razón teórica y práctica revela que no son facultades distintas del alma, ni modos de obrar opuestos, porque cuando se aplica el conocimiento y el querer en el obrar, la razón teórica se hace práctica. Significa que lo teórico penetra totalmente en lo práctico, y lo anterior a la práctica es la abstracción de lo real, ya que a través del conocimiento se llega al ámbito de la

⁵⁸ Cf. TOMÁS DE AQUINO: *Suma Teológica*, I, q. 79, 11 ad 2.

acción. El entendimiento conoce intuitivamente y también conoce proyectivamente, consigue que lo real se refiera, de un modo, al entendimiento práctico y, de otro, al especulativo.

Tomás de Aquino lo muestra afirmando que «El objeto de la inteligencia es más simple y absoluto que el de la voluntad, toda vez que el objeto del entendimiento es la razón misma del bien apetecible, cuyo concepto se encuentra en el entendimiento. Ahora bien, cuando una cosa es más simple y abstracta, tanto más noble y elevada es en sí misma. Por lo tanto, el objeto del entendimiento es más excelente que el de la voluntad. Y como la naturaleza de una potencia depende de la ordenación a su objeto, se sigue que la inteligencia de suyo y en absoluto es más excelente y más noble que la voluntad»⁵⁹.

La libre voluntad es el obrar desde uno mismo, sabiendo lo que se hace de forma voluntaria. La acción voluntaria, como principio de acción, depende del hombre que identifica, junto a la reflexión y la deliberación, la facultad de decisión para actuar desde sí mismo y elegir correctamente. Además, el dominio de sí, la interioridad, descubre el fin más conveniente cuando está acompañado por la virtud y el carácter, que son causa de la acción recta.

La libertad de opción es potestad activa de la autodeterminación de la voluntad, según la facultad del conocimiento y la facultad de la apetencia. La elección volitiva tiene la capacidad de deliberar y ejecutar la decisión. Sin embargo, cuando la voluntad no se dirige por la reflexión, cuando se deja llevar por los impulsos, no actúa libremente. Pero una voluntad que carece de reflexión genera el voluntarismo, que es la causa de una voluntad arbitraria que solo se busca a sí misma y afirma o niega la realidad según la percepción arbitraria del sujeto⁶⁰.

La razón conoce y delibera, determina la libre elección de los actos correctos. Así lo afirma Tomás de Aquino: «para ser voluntario un acto ha de proceder de un principio intrínseco con algún conoci-

⁵⁹ Cf. TOMÁS DE AQUINO: *Suma Teológica*, I, q. 16, a. 3.

⁶⁰ Considerar la arbitrariedad de una voluntad cuya potestad es afirmar o negar la realidad de forma caprichosa es definir la voluntad autoritaria que solo se busca a sí misma, sin racionalidad, es decir, una voluntad egoísta que se mueve por lo deseable. Esta voluntad es la base de las ideologías que pretenden sustituir el pensamiento racional con opiniones que carecen de argumentación y reflexión. En último término se busca aumentar el poder arbitrario sobre uno mismo. Cf. GORDILLO, L.: «Ideología y ética de la voluntad», en *Cuadernos de Bioética* XXVI (2015).

miento del fin»⁶¹. La voluntad tiende naturalmente a lo que supone el perfeccionamiento del hombre, la realización humana.

Lo propio de la voluntad es la búsqueda del bien, porque la elección volitiva determina la decisión. «El bien, antes pertenece a la razón en cuanto verdadero que a la voluntad en cuanto deseable; porque nada puede ser apetecido si antes no es conocido por la razón»⁶². Se entiende que la elección volitiva sea un deseo razonado, conveniente y deliberado, junto a la decisión y la exclusión de otras posibilidades. En suma, el objeto de la voluntad es buscar el bien para el hombre que escoge lo agradable y huye del mal. Querer el bien es el camino para aprender y enseñar a practicar lo bueno, aunque para encontrar el bien hay que emprender la senda de la virtud.

No obstante, lo específico de la voluntad es buscar el bien conocido por la inteligencia, porque el mal nunca es deseado por sí mismo, más bien es rechazado por la voluntad como apetito racional y no como apetito natural. En consecuencia, la razón precede a los actos volitivos y se extiende al deseo razonado para dirigir el mandato de la voluntad. «A todo conocimiento de la decisión es necesario que le preceda un conocimiento. Pero no a la inversa, no a todo conocimiento precede una moción voluntaria»⁶³. La voluntad explora cómo alcanzar el fin, el bien conocido que debe ser deliberado y deseado, según el objeto al que se dirige. De esta forma, la razón conoce lo bueno para el hombre que se realiza en la praxis.

Ahora bien, para Aristóteles el hombre bueno «actúa mediante la parte racional de sí mismo, que parece constituir a cada uno de nosotros»⁶⁴. Por ello, no se entiende la voluntad sin la razón y sin deliberación, porque el hombre debe dirigir correctamente la vida, sabiendo reflexionar sobre lo que es bueno o malo para decidir acerca de los fines. El conocimiento de las cosas, desde las más sencillas hasta las más elevadas, requiere de la correcta percepción y reflexión en la toma de decisiones.

El hombre persigue acceder a la felicidad como bien realizable que precisa del cultivo de la razón y de la acción libre. Por tanto, descubrir y disponer de la felicidad supone fomentar la virtud que ayuda a la actividad de la razón, según avanza el conocimiento que muestra la realidad exterior de uno mismo.

⁶¹ Cf. TOMÁS DE AQUINO: *Suma Teológica*, I-II, q. 6, a. 1.

⁶² Cf. TOMÁS DE AQUINO: *Suma Teológica*, I-II, q. 26, a. 1.

⁶³ Cf. TOMÁS DE AQUINO: *Suma Teológica*, I, q. 82, a. 4 ad. 3.

⁶⁴ Cf. ARISTÓTELES: *Ethica Nichomachea*, IX, 1169, 2.

La virtud es un bien posible: «Si es así, entonces el bien propio del hombre es la actividad del alma según la virtud, y si son múltiples las virtudes según la mejor y la más perfecta. Esto mismo puede decirse también de toda vida completa»⁶⁵. Para Aristóteles la felicidad es una actividad, no un estado conforme a la virtud, pero sin virtud tampoco se accede a la felicidad. La virtud hace mejor al hombre y le prepara a la buena disposición que favorece lo agradable, lo bueno. Se precisa también de la prudencia que revela lo más conveniente en la consecución de los fines. Por eso, la deliberación busca los medios apropiados para encontrar el fin.

Sin embargo, cuando el objeto que busca la voluntad aparece como un bien adecuado para el hombre virtuoso, se establece la situación idónea para que la libre actuación pueda obrar de forma correcta. Así se demuestra la necesidad de la virtud y de la libertad para mostrar la realidad del bien y el modo de forjar el carácter. Además, la virtud necesita, según la condición voluntaria, que el fin demandado por la elección sea bueno. Por eso, se juzga el carácter y la bondad de los hombres por los actos que realizan, porque el actuar rectamente desvela el bien que se pretende y el motivo de la voluntad, acompañado por la deliberación y la elección. Por tanto, la voluntad y el deseo, son para Aristóteles condiciones necesarias para la libre elección.

Comprender la ética aristotélica implica acceder a la prudencia y al saber práctico que señalan el camino que el hombre debe seguir para alcanzar la propia realización. Conformar al hombre a través de la virtud y la libre decisión voluntaria supone también fomentar la singularidad del carácter. Estos son los elementos esenciales que presenta el hombre reflexivo, dueño de sus actos, que accede a la meta de encontrarse a sí mismo. Se deduce que las aportaciones de la ética de Aristóteles descubren el camino para actuar desde la interioridad del saber reflexivo como origen de los actos. Por consiguiente, la ética aristotélica y el sentido profundo del *conócete a ti mismo*, contribuyen a descubrir el conocimiento personal y desvelan el problema del hombre actual que se enfrenta al vacío de la interioridad. Pero, de este modo, no se alcanza la buena disposición para encontrarse a uno mismo y encauzar la vida del hombre.

La capacidad volitiva del hombre presupone tanto la razón como la deliberación, que es determinante en la elección del fin. Así lo explica Aristóteles al afirmar que la razón conduce a la deliberación

⁶⁵ Cf. ARISTÓTELES: *Ethica Nichomachea*, I, 1098a, 12-20.

para lograr el fin: «El objeto de la deliberación y de la elección son la misma cosa, excepto el hecho de que lo que se elige ha sido ya determinado. En realidad es objeto de la elección lo que se ha juzgado ya con la deliberación. Todo el mundo deja de indagar cómo deberá actuar, una vez a recurrido a sí mismo al principio de la acción, y lo ha situado en la parte que manda: ésta es la que decide en realidad»⁶⁶. Por tanto, la elección como apetito o deseo deliberado, no es solo deseo ni tampoco solo razón, porque Aristóteles no identifica la voluntad con la elección. La voluntad racional valora y delibera sobre los fines, mientras que la elección se refiere a los medios que delimitan el fin apropiado. En consecuencia, hay que saber reconocer los fines buenos, aunque el hombre para encontrar lo bueno necesita ser responsable de las propias acciones.

Aristóteles en la libre elección distingue entre el deseo racional o razonado y el deseo irracional. Esto indica que hay un deseo razonado y un deseo irracional que se origina en el apetito y en el impulso, porque la búsqueda de la verdad y del bien es posible a partir del deseo. «Todo deseo tiene también un fin, y el objeto deseado es el punto de partida del intelecto práctico, y el último paso del intelecto práctico es el comienzo de la acción»⁶⁷. Se demuestra que hay una unidad entre facultad cognitiva y desiderativa. La voluntad y el deseo no siempre coinciden, ya que el deseo puede obrar de forma irracional cuando no reconoce la diferencia entre el bien verdadero y el bien aparente. Sin embargo, el hombre supera al deseo irracional escuchando a la razón y establece así sus propios fines, porque no es sólo un ser natural, sino que se dirige a sus fines a través de los deseos racionales.

Es conveniente subrayar que los deseos son intenciones reflexivas sobre los medios, proceden del juicio aceptado por la voluntad y la deliberación, ya que en la decisión se manifiesta la intención. Se entiende que la voluntad aristotélica tenga como objeto tanto la meta como la intención, que indican cómo escoger los medios que conducen al fin. Por consiguiente, el deseo se dirige al objeto en cuanto intención reflexiva que señala los medios, porque el deseo voluntario racional es una deliberación acerca de los medios que conducen al objeto⁶⁸. De este modo, la elección volitiva del deseo, como intención reflexiva, señala la decisión de un fin elegido.

⁶⁶ Cf. ARISTÓTELES: *Ethica Nichomachea*, I, 1113a, 2-7.

⁶⁷ Cf. ARISTÓTELES: *Acerca del alma*, III, 10, 433a, 15-18.

⁶⁸ Cf. ARISTÓTELES: *Ethica Nichomachea*, III, cap. 3.

Ahora bien, la ética aristotélica apunta a una voluntad reflexiva y deliberativa que dispone de la capacidad de elegir el modo de vida, el carácter y el poder de decisión para ser dueño de los actos, para saber optar por lo más conveniente. Pero el dominio de sí requiere también de la virtud, ya que razón y virtud son causa de la elección correcta. La virtud hace posible que la intención, que propone el fin, sea buena. Por consiguiente, la voluntad reflexiva y deliberativa refuerzan el sentido de la interioridad que se corresponde con la singularidad y el proceder de un sujeto libre.

La elección hace que el hombre sea dueño y responsable de sí mismo para conseguir los fines buenos, aunque bueno es solo el fin del hombre bueno, porque para elegir lo bueno el hombre tiene también que ser bueno o disponerse a ello. Esto indica que acceder a la interioridad implica estar capacitado para penetrar en el centro dinámico del que emana toda acción. De igual forma, la virtud y el carácter conforman la realización humana, ya que forjar el carácter o el modo de ser del hombre implica actuar desde uno mismo.

La libertad participa de la autenticidad que supone el conocerse a uno mismo y a los otros, en el ejercicio de la libre decisión. Del mismo modo, la reflexividad propia de la interioridad, impulsa al hombre a obrar de forma virtuosa y libre, así el hombre aprende a deliberar sobre las cuestiones propias y ajenas, en la libre comunicación.

No obstante, tanto la libertad como la singularidad, proyectan la realización humana y el actuar libre en las diversas circunstancias, aunque la libertad precisa del conocimiento de la realidad para aprender a decidir correctamente, conforme a las condiciones y las situaciones en las que se encuentra. Se entiende que la deliberación reflexiva muestre la actividad cognoscitiva de la propia interioridad. Aunque el conocer supone penetrar en la configuración de la realidad, según el entendimiento, sin embargo, la apetencia es un salir fuera de sí mismo hacía la cosa apetecida. Por consiguiente, el conocimiento como la apetencia, requieren de la interioridad reflexiva que precede a la voluntad, porque no podemos querer algo si antes no lo hemos conocido, por ello, la falta de conocimiento y de reflexión impiden actuar acorde a la libre voluntad.

El poder de la voluntad y el desarrollo de las capacidades humanas se apoyan en las tendencias naturales que descubren la amplitud de posibilidades a elegir. Cuanto más progresan las capacidades del sujeto, que se sustenta en las tendencias, más se acrecienta el poder de la voluntad que muestra su dominio para actuar según la propia condición. Discernimiento y decisión revelan el modo de ser y actuar

de cada hombre, se comprende así que la felicidad se corresponda con la plena realización de las capacidades humanas.

Pero olvidar cómo orientar el buen camino de la elección, ante la apertura de la diversidad de opciones, dificulta el elegir lo más justo. El conocimiento indica el camino a escoger ante la variedad de decisiones, ya que la elección repercute en la percepción de la realidad y en la consolidación del carácter. La búsqueda del bien y la felicidad, se ha forjado en el buen carácter, es decir, la buena disposición que se dirige siempre a lo justo frente a las circunstancias para alcanzar el objetivo de obrar bien y actuar adecuadamente. Se demuestra que la buena disposición no trata solo de hacer actos buenos en algunas situaciones, sino que los actos se dirigen a elegir siempre lo correcto, lo bueno. «Las virtudes no se producen, ni por naturaleza, ni contra naturaleza, sino por tener aptitud natural para recibirlas y perfeccionarlas mediante la costumbre»⁶⁹.

En consecuencia, la sociabilidad natural del hombre, que viene dada por la propia naturaleza, es la tendencia a la conservación del propio ser y de la felicidad, el encuentro con la verdad y la convivencia. Se entiende que Zubiri afirme que la libertad se monta sobre las tendencias⁷⁰, porque las tendencias naturales orientan nuestra vida, dirigen nuestra acción, aunque su fin sea inconcluso. Por tanto, el hombre movido por las tendencias busca conseguir un fin bueno, ya que las tendencias encuentran su finalidad en la diversidad de acciones en las que el hombre se realiza.

7. A modo de conclusión

Para finalizar, hay que advertir sobre la proyección de una libertad que se define por sus carencias y muestra la evidencia de su finitud, ante los límites de la libertad, según la posición del hombre en el mundo. Aunque algunos hombres entienden la libertad como la aspiración de la libre actuación sin asumir los límites de la condición humana. Sin embargo, la vulnerabilidad humana con sus limitaciones revela que el hombre necesita desarrollar sus capacidades para apropiarse de sí mismo y conformar la singularidad.

Cuando el hombre se vuelve sobre sí mismo y percibe su limitación, el hombre se reconoce como es: algo finito, indigente, que aspira a lo infinito. Unamuno concibe así la conciencia de la propia

⁶⁹ Cf. ARISTÓTELES: *Ethica Nichomachea*, I, 1103a, 24-26.

⁷⁰ Cf. ZUBIRI, X.: *Sobre el hombre*. Alianza, Madrid, 1986.

condición: «Según te adentres en ti mismo y en ti mismo ahondas, vas descubriendo tu propia inanidad, que no eres todo lo que no eres, que no eres lo que quisieras ser, que no eres, en fin, más que nonada. Y al tocar tu propia nadería, al no sentir tu fondo permanente, al no llegar ni a tu propia infinitud, ni menos a tu propia eternidad, te compadesces de todo corazón de ti propio, y te enciendes en doloroso amor a ti mismo»⁷¹. El verdadero sentido de la libertad se comprende cuando se aceptan los límites humanos.

No obstante, la investigación de la neurociencia desvela que la conciencia humana es una ficción de la realidad, ausente de interioridad, descubre que el hombre no es el autor de sus pensamientos, incapaz de conocer la historia de sus vivencias y percepciones. Estas tesis demuestran que la conciencia humana no puede asumir su propia negación para convertirse en la función del cerebro, porque no se analizan los hechos cognitivos de la mente humana. Sin embargo, es evidente que los hechos científicos de la investigación neurológica no conectan con los actos cognitivos de la conciencia y la libertad. Los argumentos de la neurociencia sobre los hechos empíricos no consiguen relacionar lo sensible con lo suprasensible, lo material con lo cognitivo, por ello es necesario volver sobre el conocimiento de la mente humana, inmaterial pero real. Por consiguiente, este debate exige un saber más esencial sobre la mente humana y los actos cognitivos que se corresponden con la ciencia filosófica, especialmente la metafísica que investiga el fundamento de los hechos que se presentan.

Por otra parte, la negación de la libertad descubre el problema de la deshumanización del individuo que se dirige por una sociedad pragmática, privada de identidad, que aleja al hombre de su condición humana. Cuando la sociedad transforma el modelo social y fomenta la integración o generalización del individuo, confirma la ausencia de identidad y de conocimiento, en consecuencia, genera el globalismo social y el olvido de conformar la individualidad personal en la actuación libre⁷².

⁷¹ UNAMUNO, M. de: *Del sentimiento trágico de la vida*. Espasa, Madrid, 1967, cap. VII, p. 11.

⁷² La globalización del individuo es una amenaza para el desarrollo de la individualidad y de la libertad frente al determinismo arbitrario. La búsqueda de la universalidad hace que el individuo se mueva más por el deseo de ser aceptado en la sociedad que por el acceder a la comunidad y proyectar así la realización personal, el encontrar la identidad de sí mismo en las relaciones humanas. Además, en la relación con los otros se configura el conocimiento de uno mismo y la actuación libre que reafirma el valor de las relaciones humanas,

Por consiguiente, es conveniente aceptar los mensajes esenciales de la ética de Aristóteles que revela, en su catálogo de virtudes, cómo lograr la conexión teórica-práctica del obrar libre para expresar la configuración de la identidad personal. Las virtudes recuperan el esquema formal aristotélico y se trasladan a situaciones concretas que se corresponden con las condiciones de cualquier sujeto. Por ello, las virtudes abren el camino de la realización humana, aunque el contenido de cada una de las virtudes se ajusta al modo de proceder propio del hombre actual y aporta la buena disposición para aprender a cultivar la reflexión. Retomando a Sócrates que afirma, siguiendo su método de diálogo y la mayéutica, su deseo de transmitir que la verdad no debe ser enseñada sino encontrada por cada uno, no se trata de disputar sobre opiniones, sino de ir modestamente a oír lo que las cosas dicen al ser humano⁷³. De este modo, se pretende buscar la propia reflexión y no la mera repetición de las cosas aprendidas. La libertad, en cuanto libertad interior, se dirige a las relaciones humanas y a la relación con el mundo que nos circunda.

Por tanto, se deduce que la libertad no es una libertad absoluta, como pensaba Sartre, la libertad pertenece a la condición humana finita. Aunque para Sartre los fines no existen, porque sólo los puede poner la conciencia como pauta de los valores. No hay quehaceres dados ni tareas preexistentes esperándonos, no existen imperativos inscritos⁷⁴. El hombre es lo que él hace de sí mismo. Por tanto, para el hombre solo existe el presente, el hombre es un ser arrojado a la vida que debe modelar el mundo, porque todo está por hacer y esa es la gran tarea del hombre. Sartre afirma: «Ningún estado de hecho

como es el caso de la amistad. Tanto Aristóteles como Cicerón, han reflejan con claridad las condiciones y el valor de la relación de amistad. Las aportaciones de estos autores sobre el tema de la amistad conducen a promover la importancia de las auténticas relaciones humanas que configuran la vida del hombre.

⁷³ Cf. Platón: *Apología de Sócrates*, 41e.

⁷⁴ Cf. SARTRE, J.P.: *El ser y la nada*. Losada, Buenos Aires, 1943 (trad. Juan Valmar, vid. cap. IV) Para Sartre, el sujeto en vez de realizarse en la relación con los demás fracasa, porque la mirada o el encuentro con el otro, lejos de lograr la plenitud del hombre le objetiva, por lo que el otro, al final se convierte en un infierno y no en el necesario complemento de plenitud como persona. Entender así la libertad es privarla de la relación con los otros y con uno mismo. Se comprende la crítica que Marcel hace a Sartre en su conocida obra *Ser y Tener*. Sin embargo, Sartre, en *La Puerta cerrada*, escenifica vertiginosamente la situación de estar condenado a convivir con los otros. Si la libertad requiere de la relación con el mundo y con los otros para llegar a ser uno mismo, no es razonable que las relaciones con los otros se conviertan en un suplicio.

es susceptible de motivar por sí mismo ningún acto. El para-sí (la conciencia) debe otorgarle antes su significado. Esto implica que la conciencia ante la posibilidad permanente de efectuar una ruptura con su propio pasado, se arranca de él para poder conferirle la significación que tiene»⁷⁵.

En suma, cada hombre se encuentra situado en un lugar y en un tiempo determinado, la situación es una categoría ontológica, una situación socio-histórica que condiciona al hombre. Sin embargo, las circunstancias en las que subsiste el hombre no siempre obligan, sólo condicionan. Por esta razón, debemos hablar de una libertad limitada, finita, pero no concluyente. Son también relevantes las explicaciones de Heródoto, cuando expone: «El más acerbo dolor entre los hombres es el de aspirar mucho y no poder nada»⁷⁶. Por ello, la condición de la libertad es reconocer con claridad los límites de la capacidad humana y la proyección de los deseos, pues no es solo la condición finita la causa de la insatisfacción.

Bibliografía

- ÁLVAREZ GÓMEZ, M.: *El problema de la libertad ante la nueva escisión de la cultura*. Real Academia de Ciencias Morales y Políticas, Madrid, 2007.
- ÁLVAREZ GÓMEZ, M.: «La lucha de la conciencia por el reconocimiento de la propia dignidad», en *Cuadernos Salmantinos de Filosofía* 42 (2015), pp. 145-163.
- ÁLVAREZ MUNÁRRIZ, L.: «El modelo Neurobiológico de la conciencia», en *Revista de Antropología Iberoamericana* 9/1 (2014), pp. 9-34.
- ARANA, J.: *La conciencia inexplicada, ensayo sobre los límites de la comprensión naturalista de la mente*. Biblioteca Nueva, Madrid, 2015.
- ARISTÓTELES: *Moral a Nicómaco*. Traducción de Julio Pallí Bonet. Gredos, Madrid, 2014.
- ARISTÓTELES: *Ética Nicomáquea, Ética Eudemia*. Gredos, Madrid, 1985.
- ARISTÓTELES: *Metafísica*. Traducción de Tomás Calvo. Gredos, Madrid, 1994.
- ARISTÓTELES: *Acerca del alma*. Traducción de Tomás Calvo. Gredos, Madrid, 1978.

⁷⁵ SARTRE, J.P.: *El ser y la nada*. Losada, Buenos Aires, 1943, p. 540.
Vid. GORDILLO, L.: *Sartre, camino de la libertad absoluta*. Isabor/AVK Verlag, Alguazas (Murcia)/Marburgo, 2006.

⁷⁶ HERÓDOTO: *Lib. IX*, cap. 16.

- BERTI, E.: *Aristóteles*. Traducción de Helena Aguilá Ruzola. Gredos, Madrid, 2012.
- BERTI, E.: «¿Sabiduría o filosofía práctica?», en *Disputatio Philosophical Research Bulletin* 4 (2015), pp. 155-173.
- CONILL, J.: «¿Tiene arraigo en el cerebro la libertad?», en *Pensamiento* 276 (2017), pp. 493-514.
- GARCÍA MARQUÉS, A.: «Aristóteles: la construcción de la episteme, una propuesta metodológica para la ciencia de hoy», en *Daimon, Revista Internacional de Filosofía*, suplemento 4 (2011), pp. 241-254.
- HADOT, P.: *Ejercicios espirituales y filosofía antigua*. Siruela, Madrid, 2006, pp. 384.
- INCIARTE ARMIÑAN, F.: *El reto del positivismo lógico*. Rialp, Madrid, 1974.
- JASPERS, K.: *Filosofía I*. Revista de Occidente, Madrid, 1958.
- KIERKEGAARD, S.: *El concepto de angustia*. Espasa Calpe, Madrid, 1982.
- LARRAÑETA, R.: *La interioridad apasionada. Verdad y amor en Kierkegaard*. Universidad Pontificia de Salamanca, Salamanca, 2010.
- MILLÁN PUELLES, A.: *La estructura de la subjetividad*. Rialp, Madrid, 1967.
- NEUMAN, R.: *Metafísica de la inteligibilidad y la autoconciencia en Tomás de Aquino*. Eunsa, Pamplona, 2014.
- PLATÓN: *Apología de Sócrates*. Gredos, Madrid, 2003.
- PLATÓN: *Alcibiades I, Diálogos VII*. Gredos, Madrid, 1992.
- PIEPER, J.: *El descubrimiento de la realidad*. Rialp, Madrid, 1974.
- REALE, G.: *Introducción a Aristóteles*. Herder, Barcelona, 2007.
- REALE, G.: *Guía de lectura de la Metafísica de Aristóteles*. Traducción de J. López de Castro. Herder, Barcelona, 1999.
- SCHELER, M.: *El puesto del hombre en el cosmos*. Losada, Buenos Aires, 1945.
- SARTRE, J. P.: *El ser y la nada*, Losada, Buenos Aires, 1943.
- TOMÁS DE AQUINO: *Quaestiones disputatae de veritate*. Eunsa, Pamplona, 2016.
- TOMÁS DE AQUINO: *Summa contra Gentiles*. Gredos, Madrid, 2015.
- TOMÁS DE AQUINO: *Suma Teológica*. Gredos, Madrid, 2015.
- UNAMUNO, M. de: *Ensayos III*. Obras completas. Scelicer, Madrid, 1968.
- UNAMUNO, M. de: *El sentimiento trágico de la vida*. Espasa, Madrid, 1967.
- ZUBIRI, X.: *Sobre el hombre*. Alianza, Madrid, 1986.

*Recibido el 23 de noviembre de 2020
Aprobado el 22 de febrero de 2021*

Lourdes Gordillo Álvarez
Universidad de Murcia
gordillo@um.es