

LA NATURALEZA DE LA RAZÓN Y LA RAZÓN EN LA NATURALEZA

LUIS NÚÑEZ LADEVEZE

From the plexus of conscience and reality as explained by Millán-Puelles, we understand the thesis –*pace* Descartes and Husserl– that ontology is possible only when it is understood as a description of the conditions of the natural being. To be by nature a rational being is to be by nature an existent thought. If thought is what results from the activity proper to reason due to its belonging to the world, then reason that thinks has no need of any certainty by way of reflection that it thinks.

"La conciencia de la subjetividad –dice Millán-Puelles– es la que está afectada por lo que se llama la independencia de la realidad. Hablar de esta es, en rigor, hablar de la conciencia, pero no en el sentido según el cual el idealismo lo entiende, porque a su vez la conciencia de que se habla es esencialmente relativa a la realidad y medida por ella. Precisamente porque la conciencia de la subjetividad es a la vez tautológica y heterológica, ocurre que esta conciencia y la realidad que la mide se comportan de una manera dialéctica entre sí. El vaivén, la oscilación conceptual de la realidad a la conciencia y viceversa viene, en resolución, del hecho de que en la subjetividad la conciencia es conciencia de sí misma como conciencia de la realidad, y recíprocamente"¹. Desde este plexo conciencia/realidad se comprende la tesis –que voy a mantener– de que sólo es posible una ontología si se concibe como descripción de las condiciones del ser natural. Ser naturalmente un ser racional es ser naturalmente un pensamiento existente. Si ocurriera que el pensar es lo que resulta que la razón hace como actividad propia por su pertenencia a un mundo, una razón que piensa no necesita asegurarse, por medio de la reflexión, de que piensa. Y si se vale de tal explicación para asegurarse de que piensa, entonces no emite un enunciado referente al mundo natural, sino un enunciado metalingüístico que no tiene relación con ese mundo al que intenta referirse. Ahora bien, si el acto reflexivo se concibe como una manifestación de una razón que piensa, entonces es que se presume que es el acto de un ser cuya actividad consiste en pensar, y eso significa que

¹ A. Millán-Puelles, *La estructura de la subjetividad*, Rialp, Madrid, 1967, 74.

el acto reflexivo no deduce, sino que presupone como algo previo la condición que pretende deducir.

La filosofía moderna se funda en el concepto de *autarquía subjetiva*. Esta idea, que se expresa con nitidez, por vez primera, en el *cogito* cartesiano, según la cual la certeza sobre las cosas que ocurren a nuestro alrededor tiene como punto de referencia incontrovertible la evidencia que el sujeto que piensa tiene de que es él quien elucida, su yo, y no un ente de ficción, una sombra de sí mismo, ni otro ser que pensara por él o a través suya, modifica completamente el conjunto de presuposiciones intelectuales en que se basaba el pensamiento precedente. Según estas presunciones de la que se puede llamar filosofía tradicional, la certeza del mundo se basa en la confianza que tenemos de que nuestro yo pertenece a un mundo, de que nuestro cuerpo es también nuestro yo y no algo distinto, de que es innecesario demostrar ante uno mismo la evidencia del yo para deducir después la existencia de un mundo que se presenta naturalmente a nuestros sentidos.

Quienes aceptan este antiguo modo de enfocar las cosas, que algunos denominaron "realismo ingenuo", arguyen que nadie, en su sano juicio, puede dudar de que existe en un mundo existente del que forma parte. Por eso, para una actitud que podríamos calificar de *sanamente natural*, o realista, dudar de la realidad del mundo no tiene objeto. En cierto modo, para este punto de vista antitético, que inspiró, fundamentó y alentó el conocimiento durante casi dos milenios, podría decirse que la actitud cartesiana es patológica porque duda de lo que ningún juzgador sensato puede permitirse dudar, desdoblado, de una manera artificiosa, lo que no puede pensarse más que de un modo simple: el yo reflexivo que piensa no es, según el punto de partida inaugurado por Descartes, el ser natural que aparece instalado en un mundo, sino un yo que se da cuenta de que el mundo en que aparece instalado como ser capaz de dudar de sí mismo es percibido por él. Pero, ¿tiene sentido este desdoblamiento entre el ser que piensa y el ser que habita en un mundo de cuya realidad comienza por dudar para poder afirmarse a sí mismo como evidencia primordial de la que deducir después que ese mundo del que duda es verdadero? ¿No es obviamente artificiosa esa disociación entre un yo que piensa y un mundo del que, por medio de la zozobra de la duda, el yo se percata para aparecer ante sí mismo como un ser que está instalado en el mundo cuya penumbra constituye el objeto de su dubitación?

Disponemos así de dos principios antagónicos que, cada uno por su lado, resultan distintamente aceptables. Por un lado, que la máxima certeza procede de la evidencia que surge de la consideración de que, si hay un sujeto que piensa, el que piensa es un sujeto, y eso no puede ser

motivo de conjetura o de duda. Por otro lado, no tiene sentido dudar de que existimos en un mundo del que formamos parte; por ello no hay motivo para que, a través de un acto de ficticia lucubración, hagamos como si dudamos de lo que, con sentido práctico, no podemos permitirnos dudar. La duda, como acto mediante el que se manifiesta la razón reflexiva o crítica, es una decisión *artificial*, diría y dice un realista aristotélico. Aceptar el mundo tal y como se nos manifiesta es adoptar un ingenuo realismo *natural*, diría, con no menos razón, un reflexivo cartesiano. La razón teórica o es eminentemente reflexiva o no es teórica, diría este último. La razón es un principio natural de orden práctico que no necesita reflexionar artificiosamente para confirmarse a sí misma, replicaría un aristotélico.

Como se ve, hay en la contraposición, un distinto y subyacente planteamiento de fondo sobre qué es la razón. Para un criterio, la razón es ante todo reflexión que toma conciencia de ella misma, y, a partir de la cual, puede juzgar del mundo como de algo distinto y contrapuesto a ella. Cuando juzga, teoriza sobre sí misma, distinguiendo entre lo que parece ser naturalmente su yo y lo que, a partir de su pensamiento, resulta ser para sí mismo. Para el otro, es un asunto práctico, algo así como el resultado de la adaptación de un ser vivo a un medio ambiente en el que se tiene que desarrollar como en su entorno natural porque en él tiene que sobrevivir. Cuando juzga sobre el mundo no lo hace sobre un objeto segregable de sí, sino que, como razón natural, es, en parte, al menos, identificable con el objeto sobre el que juzga. Siendo simultáneamente sujeto reflexivo y objeto de la reflexión, el acto de toma de conciencia de uno mismo a partir de la duda no puede dejar de ser un reflejo circular, a menos que se conciba como contenido proposicional sobre un objeto cuya duda sólo puede mantenerse en el estrato de un metalenguaje teórico elaborado *ad hoc* para hacer patente que se duda de lo que, en el nivel del lenguaje-objeto, o lenguaje práctico, no es posible dudar.

Analizando, pues, el *cogito*, provistos de alguna herramienta lógica asimilable a una jerarquía ruseleana de tipos o alguna otra especie de jerarquía lógica formal, puede decirse que el argumento cartesiano es especioso por aplicar al lenguaje-objeto práctico una conclusión que sólo puede mantenerse en el plano del metalenguaje teórico. En suma, el *cogito* sólo puede tener valor metodológico como enunciado de un metalenguaje teórico, pero no puede aspirar a tener valor ontológico alguno ya que una conclusión en el nivel del metalenguaje no puede proyectarse sobre el lenguaje-objeto. Pero tal y como se presenta la deducción cartesiana del sujeto resulta obvio que se obtienen conclusiones ontológicas de lo que sólo puede tener un valor metodológico.

Adelantamos que las *Meditaciones cartesianas* de Husserl tienden a poder situar definitivamente la experiencia noética del *cogito* en un plano meramente metodológico. Husserl no es explícito en consignarlo porque tampoco es del todo consciente de que ese es el límite con que es posible aceptar su investigación. Pero eso es lo que puede deducirse del resultado de su, en parte, frustrado proyecto de radicalizar, llevando a sus últimas consecuencias, la experiencia cartesiana del *cogito*. En todo caso, establecemos para toda la discusión que se desarrolla posteriormente, que ese es el valor, no otro, que se le supone en este texto. Gran parte de las referencias que hagamos a las últimas obras de Husserl tienen como función contribuir a delimitar con claridad el nivel metalingüístico en que puede tener sentido la experiencia del *cogito*, no como manifestación espontánea de un ser que naturalmente está capacitado para razonar sino como actitud derivada de esa capacidad natural que le faculta para desdoblarse su saber razonar de modo natural o espontáneo en objeto de experiencia reflexiva o teórica. No sabríamos asegurar si Husserl fue siempre plenamente consciente de que la fenomenología, en tanto implica un lenguaje teórico específico, sólo puede concebirse como tarea metódica y metalingüística respecto de un lenguaje-objeto que siempre se da por supuesto.

El argumento más elemental del que depende la fortuna o el infortunio de este comentario se basa en la idea de que toda teoría constituye un metalenguaje que presupone su objeto. Lo mismo ocurre con la reflexión y con la crítica. En tanto que recursos metódicos, puede decirse que consisten en poner entre paréntesis el modo natural de mirar y vivir en el mundo, el modo natural del existir pensando, sin necesidad de convertir en objeto de nuestra reflexión el hecho de que pensamos existiendo y de que existimos pensando, del mismo modo que razonamos hablando sin necesidad de tener que reflexionar sobre los procesos que aplicamos para hablar mientras, espontáneamente, lo hacemos. No hay acto reflexivo que no presuponga como lenguaje-objeto el contenido de la reflexión. Algunos de los juicios que realizaré a propósito de la obra husserliana se encaminarán a especificar con más detalle en qué sentido un concepto como el de "*Lebenswelt*" sólo puede entenderse plenamente si se interpreta que la experiencia de la "*epoché* trascendental" se funda en la decisión de situarse en un metalenguaje teórico reflexivo que presupone un mundo y un lenguaje previos como objetos propios de la reflexión, los cuales, en su existencia, se dan por supuestos.

Aquí intentaremos no empeñarnos en elegir una u otra respuesta, sino que trataremos de detectar qué puede aceptarse de cada una como carencia *de* o ventaja *sobre* la otra. Una cosa, además, es la aceptación

del aspecto fundamental de un punto de vista, y otra la aceptación del modo cómo una aplicación concreta de ese punto de vista fundamental, organiza los datos y qué datos organiza. Dicho de otra manera: si aceptamos el aspecto general de la concepción aristotélica de que la razón es un asunto práctico, el fruto de la religación de un organismo natural con su medio ambiente natural, eso no nos obliga a aceptar íntegramente ni la física, ni la metafísica, ni la política de Aristóteles, porque muy bien podría ocurrir que Aristóteles, como hijo de su tiempo, se equivocara, con relación a los datos de que hoy disponemos, al enjuiciar cómo se concreta esa interrelación. Y, por el contrario, podemos aceptar el punto de vista cartesiano, incluso aunque sólo fuera porque, en el caso de que consignáramos como válido el aristotélico, pudiera servir de contrapunto metódico para distinguir los excesos que hoy podríamos considerar como fruto de una errónea, por inadecuada en su aplicación, respuesta aristotélica de cómo es esa relación natural entre un organismo y su medio ambiente, sin que, por ello, suscribamos todas las consecuencias o implicaciones que Descartes y sus sucesores consideraron por la adopción de su punto de vista.

Para el realismo aristotélico, como el mundo es real y no podemos dudar de su patente realidad, no era necesario buscar un fundamento para considerar que percibimos un mundo cuya natural manifestación pudiera inquietarnos al extremo de suscitar algún motivo de duda sobre su realidad. En rigor, el mundo es percibido, parcialmente percibido en la circunstancia de cada uno, porque estamos instalados en el mundo. Y ese estar instalado es condición previa de toda percepción y de toda reflexión que hagamos sobre la duda de su realidad.

Sin embargo, en la época precartesiana ocurren muchas cosas que contribuyen a que esa seguridad sobre el modo de ser de lo sensible haya de cuestionarse. De repente, cunde la duda sobre la imagen sensorial que nos hacemos del cielo que vemos y de la tierra que palpamos. Copérnico acaba con la idea geocéntrica, tan bien fundada, aparentemente, en nuestro modo de ver la *bóveda celeste* y las *estrellas fijas* en el firmamento. Colón llega al Nuevo Mundo probando que la sensación de que la tierra es plana es sólo el producto ilusorio de una visión tan limitada que no es capaz de percibir las más inmediatas contraevidencias. No es posible confiar en nuestros sentidos naturales. Una complejísima organización de las cosas, basada en los datos recogidos a través de la vista, que es el modo natural de percibir las, repentinamente se manifiesta inconsistente. Lo que vemos, lo que oímos, lo que percibimos resulta ser más ilusión que verdad, más fantasmagórico que real. No sólo hay motivos para dudar sino que ni siquiera sabemos si es posible encontrar algún fundamento desde el cual co-

menzar de nuevo a pensar de manera que podamos salir de dudas. Y, en ese ambiente en el que se difunde por doquier la desazón *quod nihil scitur*, germina la solución cartesiana. Es indudable que vemos, aunque lo que veamos sea dudoso, declara contundentemente Descartes, porque es indudable que si dudo de que lo que veo es como me parece que es, no puedo dudar de que soy un ser consciente de mi duda. Pero es la conciencia de la duda, no la seguridad de que las cosas son como las veo, la que me da seguridad de que el mundo existe y de que mi yo lo percibe.

La desconfianza en la percepción se convierte en desconfianza sobre el modo cómo la persona acepta el mundo en que aparece instalada. Las cosas no tienen por qué ser como veo, siento y creo que son. Es más, tengo que desconfiar de ese modo en que se me presentan, de esa manera de encontrarme inserto entre ellas como si yo mismo fuera una más, tan natural, como me parece natural ese mundo que me circunda y cuya organización acepto por el mero hecho de aparecer como un elemento suyo. El yo no es un dato del mundo. Puede serlo mi cuerpo, manajo de sensaciones equívocas y engañosas, pero no mi yo. Al menos, no puede serlo para mí, que si veo el mundo puedo dudar de lo que veo o de que lo que veo sea tal como se me presenta, pero no puedo dudar de que yo veo aunque pueda dudar de esa representación que se me hace natural a mi modo de ver. El mundo está poblado de puntos de vista diferentes, de perspectivas distintas tan naturales como la mía, de representaciones diversas, tan aparentemente adecuadas para cada subjetividad como a mí me parece adecuada la mía, de formas específicas de presentación de las cosas a la conciencia, porque hay innumerables subjetividades y cada una tiene su modo de contacto, una relación diferente con el mundo que la circunda. No puedo presuponer que mi modo de ver sea universal, siendo, como es, el modo mío, es decir, el modo de un particular que mira. Lo único que puedo establecer como valor universal es que quien mira es un yo, una subjetividad provista de una facultad independiente de cualquier otra. Si soy yo quien miro no es un otro el que mira por mí ni a través mío.

Esa cartesiana desconfianza hacia la aceptación del mundo que veo y que siento, puedo ampliarla, por el mismo motivo, a aquellas manifestaciones del mundo que no veo y no siento como productos u objetos sensibles, sino que identifico más bien como obligaciones y deberes, como intangibles criterios de valor normativo, cultural o espiritual. Aristóteles nos enseñó que el mundo es un todo complejo, en el que cada una de las partes tiene sentido porque participa del sentido del conjunto. Participar en ese sentido global es la función que corresponde a cada parte. De esta manera, *la función* que cumple cada una como elemento

de organización del todo *es la obligación* que corresponde realizar a cada elemento para que el ordenado equilibrio del todo se mantenga. Pertenecer a un conjunto orgánicamente ordenado implica obedecer las normas que regulan el orden del conjunto al que se pertenece. De aquí que la función que cada parte realiza sea a la vez la obligación que le corresponde ejercer como elemento de un organismo telúrico cuyo dinamismo interior se manifiesta en su movimiento exterior. Si hay movimiento hay dirección, un fin y un objetivo al que tiende el dinamismo del conjunto, un *telos*. Pero no puede haber dirección, fin y objetivo si no hay también un *principio* de organización operativa que haga inteligible el movimiento del conjunto hacia su *telos*. Esa correlación entre principio y fin en el conjunto, entre la causa eficiente y la causa final, diseña el sentido global de la armonía entre las partes, un sentido en el que la función del movimiento de cada una consiste en cooperar con el mantenimiento de la armonía de ese todo en cuyo movimiento global participa a través de su propio movimiento.

De este modo, la teleología aristotélica del todo es dinámica en su fundamento. Es un flujo continuo de movimientos, de operaciones, de actividades que tiene también, en el armonioso fin del conjunto, su fundamento como principio eficiente. La naturaleza, en su conjunto, es un principio de operaciones, cuyo fin o *telos* coexiste con la condición natural de su movimiento, con el impulso genético que inspira el flujo operativo de cada una de las partes que cooperan para mantener el equilibrado dinamismo del todo. Pertenecer a la naturaleza consiste en participar de su armonía contribuyendo a mantener, a través del movimiento, el equilibrio activo de los movimientos que se manifiestan como principios naturales operativos.

El hombre es, en ese sentido, un ser natural, que forma parte de un conjunto natural al que denominamos naturaleza. Y la naturaleza del hombre, de cada hombre, consiste en ajustarse al plan de la naturaleza en que participa y de la que es una manifestación peculiar y característica, pero también una emanación, una proyección o una manifestación. El hombre, como ser natural, forma parte del plan natural, de ese vasto y regulado orden dinámico, y su función consiste en cooperar con el sentido del todo adaptando su vida a la organización en la que participa. Si la función del hombre, como partícipe del orden natural, consiste en contribuir con la armonía del conjunto en la medida en que el orden del conjunto necesita la cooperación del hombre para mantenerse, entonces esa función es, a la vez, una obligación. Si hay funciones naturales, o que se realizan por naturaleza, hay también deberes u obligaciones naturales, que hay que realizar para contribuir a mantener el orden de la naturaleza en que nos integramos. Afianzar ese

orden realizando una vida ordenada de modo que nuestros actos sean conformes con las reglas que dan sentido al conjunto armonioso de la naturaleza de que forma parte cada hombre, es la obligación fundamental de cada hombre en tanto que es una parte de un conjunto de funciones prescriptivas de naturaleza moral². Según este modo de concebir la relación entre el hombre y el mundo, ser libre, racionalmente hablando, es serlo también cosmológicamente, pues se es tanto más plenamente libre cuanto más íntegramente se cumple con la obligación de cooperar con el orden del cosmos.

El cartesianismo implica, pues, la desconfianza hacia esa actitud, que calificó de ingenua, que nos incita a aceptar como algo real el modo como se nos presenta el mundo en que aparecemos instalados y el modo de enjuiciarlo a través de las representaciones sensibles que nos hacemos de ese mundo mediante nuestros sentidos. Una desconfianza hacia un realismo que no sólo confió en los datos de los sentidos, sino también en las funciones de las normas culturales en tanto que eran pensadas como integrantes de un plan natural, congruente en su conjunto y, en sí mismo, ordenado. Hasta dónde podemos proyectar esa desconfianza con respecto a la aceptación natural del mundo es algo que el cartesianismo no llegó a plantearse, porque supuso que la desconfianza de la razón reflexiva hacia la aceptación inmediata, que calificó de realismo ingenuo, del mundo natural, habría de ser radical e ilimitada. Participando de esa desconfianza se comprende que Hobbes convirtiera el supuesto aristotélico de que la libertad se alcanza mediante la ascesis, a través del cumplimiento de normas y de obligaciones morales, en su contrario: libertad es carencia de normas. Las normas son constricciones externas que impiden la realización autónoma de una subjetividad autárquica. Lo que no comprendió Hobbes es lo que Hume sí comprendió: que tal autarquía es imaginaria porque "sólo reuniéndose en sociedad (el hombre) es capaz de suplir sus defectos y llegar a ser igual a las demás criaturas, y aún de adquirir superioridad sobre ellas. Mediante la sociedad, todas sus debilidades se ven compensadas"³.

Pero, como la que podría hacerse en nombre de Aristóteles, la crítica de Hume es externa al supuesto cartesiano. Solamente a partir de Husserl y de algunos de sus seguidores puede atisbarse con claridad cómo una actitud cartesiana que sea consecuente con su propio planteamiento inicial, acaba tropezando, en su autogénesis discursiva, con el

² A. Millán-Puelles, *La libre afirmación de nuestro ser*, Rialp, Madrid, 1994, 179-195.

³ L, III, 2, s. II, 483.

reconocimiento de que la propia actividad reflexiva es tan limitada que ni siquiera puede preservar de la duda la afirmación de la evidencia de sí misma porque no puede llevar su desconfianza al límite que el *cogito* le obligó a llevar⁴.

Se puede observar que se trata de una paradoja. Si aceptamos radicalmente el empeño que pone Descartes en enfatizar su desconfianza, no podríamos siquiera confiar en lo que supuso que era el principio apodíctico fundamental. Mas esta desautorización de la autoevidencia cartesiana del *cogito* indica a la vez el límite con que tropieza su planteamiento: como la duda metódica es un acto reflexivo no tiene validez ontológica. Pero que ni siquiera pueda servir para sacarnos de dudas, no es una incitación más para entregarnos al escepticismo sino un indicio de que su valor metodológico es limitado y que, desde el punto de vista práctico, es una actitud tan artificial que sólo puede tener valor para quien esté dispuesto a aceptar las artificiosas reglas de juego que impone la radicalización de la duda cartesiana.

La *radicalización*, por parte de Husserl, del punto de vista cartesiano, a través del método de la *epojé*, conduce, paradójicamente, a poner en evidencia las limitaciones internas del *cogito*, que, en esencia, no son otras que la de no haber comprendido que su adscripción metalingüística o teórica incluye siempre la presuposición de su objeto. Aunque no fuera ese el propósito de Husserl, sino más bien el de fundar sobre el *cogito* una ciencia apodíctica deductiva, que denominó *fenomenología*, esa es la conclusión que se obtiene de sus *Meditaciones*. Así, pues, lo que la fenomenología husserliana, en el despliegue de sí misma y en la pugna por resolver las paradojas en que incurre el *cogito*, acaba desvelando es que, se quiera o no se quiera, el recurso a la autoconciencia del acto noético se basa en presuponer condiciones naturales sin cuya presuposición el *cogito* no sería posible porque no sería expresable.

Lo que se discute, pues, es el estatuto de lo que podemos llamar razón reflexiva en confrontación con el estatuto de lo que podemos llamar una aceptación natural de la razón como fenómeno que pertenece a un orden previo o de la naturaleza. El exceso cartesiano consiste, pues, en tratar un acto artificial (reflexivo, metalingüístico, no espontáneo) como si fuera un acto natural (el ejercicio espontáneo de una facultad que, en su religación existencial con el mundo de la vida, no necesita reflexionar sobre sí misma para afirmarse como ser existente). Pero antes de comprobar que no es posible concebir un acto *cogitante* puro (reflexivo), o sea, liberado de presuposiciones a través de la *epojé* en el

⁴ A. Millán-Puelles, *Teoría del objeto puro*, Rialp, Madrid, 1990, 53-65.

acto de autoafirmarse a sí mismo con plena evidencia, hemos de ver qué implica sobre sí mismo la creencia de que el *cogito* no se basa en presuposición alguna. Para servirnos de una expresión de Husserl, la afirmación del *cogito* supone que ser hombre es concebirse como una especie de ser que "es libre en sus posibilidades de configurarse a sí mismo en forma racional y de conformar no menos naturalmente su entorno". Y esto es realmente lo que se discute, si "ser hombre" y "ser libre" significa eso que Husserl dice que significa.

Puesto que el único punto de apoyo en el que basar nuestra confianza es el sujeto que duda y piensa, esa certeza generada por la reflexión sobre las causas de nuestra duda conduce a pensar el sujeto cognoscente como un individuo hobbesiano o espinosiano, noéticamente autosuficiente que, en tanto cognoscente, es autárquico y que, en tanto independiente del mundo de normas culturales en que aparece instalado y del que también desconfía, es, también, moralmente autónomo. La autonomía moral del sujeto se identifica con su autarquía noética.

Se arguye, además, y con razón difícilmente objetable, que para la propia evidencia reflexiva, cada individuo es dueño de sí mismo, ya que si es responsable y agente de sus actos, en algún modo hay que convenir que es soberano de ellos. En efecto, del mismo modo que puedo asegurar que si soy yo quien miro no es un otro el que mira por mí ni a través mío, también puedo asegurar que si soy yo quien obra moralmente no es otro el que obra a través de mí, luego soy el soberano responsable de mi acto: soy su dueño. Desde algún punto de vista esta conclusión es irreprochable. Enuncia el principio que he denominado de «responsabilidad moral», que se basa en la autonomía óntica de la persona. Sin embargo, si se la interpreta literalmente en el sentido husserliano que hemos reproducido antes obliga a plantearse qué significa que una persona es dueña de sus actos y qué quiere decir ser libre de actuar de un modo o de otro en un mundo poblado por personas.

Porque si se interpreta de ese modo literal, habría que concluir que el sujeto noético y el sujeto moral son autárquicos en su individualidad, o en su racionalidad comunicativa (que es la tesis de Habermas), aserción que, aplicada a los individuos particulares, no resiste el más mínimo examen y, aplicada a la comunidad de seres racionales que se comunican, tampoco lo resiste (como se tratará de mostrar). Pero si los individuos no son autárquicos (ni en su individualidad ni en su comunidad) entonces es inútil decir que el hombre es libre para hacer lo que está incapacitado para hacer: "configurarse a sí mismo en forma racional y conformar no menos naturalmente su entorno". Es decir, antes de asegurar que el hombre "es libre para configurarse a sí mismo

y conformar su entorno" hay que dilucidar hasta qué punto está capacitado para "configurarse a sí mismo" y qué implica "conformar naturalmente su entorno".

El pensamiento moderno sociomoral contrasta decisivamente en este punto con el aristotélico, la forma más sublimada de racionalidad que ha generado el hombre hasta la irrupción de la ciencia moderna. ¿En qué consiste, por tanto, el aspecto más profundo de la diferencia entre idealismo y realismo? Ateniéndonos a la *Política* y a la *Metafísica* de Aristóteles, la diferencia radica en que para el Estagirita el hombre, en tanto individuo, no es *autárquico*, mientras que, para parte de la Modernidad, lo es. En lo que sigue trataremos de discutir si la noción aristotélica y positivista de dependencia (social) y la noción de autarquía (noética) que usa el espiritualismo ilustrado, a veces disfrazado de materialismo, son congruentes con las descripciones y consecuencias que habrían de explicarse mediante la coherente aplicación del principio que contienen, y, en el caso de que no superen el examen, cuál es más congruente o en qué medida habrán de rectificarse para que lo sean. Adelantamos que la distribución que se hace de ambas nociones en las tradiciones discursivas que las desarrollan, no satisface plenamente las descripciones que habrían de hacerse mediante su aplicación y que, siendo en algún punto incompatibles entre sí, pero teniendo cada una un fundamento del que la otra carece, habría que encontrar una síntesis entre ambas que depurara los excesos pero completara los defectos de cada una. Adelantamos que la adscripción de la autarquía subjetiva al plano del metalenguaje y la de dependencia ontológica al del lenguaje-objeto contiene, de acuerdo con la tesis que aquí se tratará de argumentar, un principio que puede suministrar un criterio teórico y práctico de armonización entre ambas tradiciones.

Toda teoría crítica presupone una ontología descriptiva aceptada como referencia práctica de una razón cuya naturaleza consiste en existir pensando en un mundo con el que coexiste como objeto de pensamiento siendo a la vez el sujeto del razonamiento, porque el razonar es la manifestación específica de su actividad natural dentro de un mundo presupuesto como lo naturalmente dado. Un mundo que, en sí mismo, o sea, en su naturaleza, no es deducible a partir de la reflexión, sino meramente descriptible en sus condiciones naturales aceptadas como presupuestas por el acto reflexivo. De esta manera, situamos el pensamiento en el plano de una correspondencia natural entre el existir de un ser naturalmente pensante y el existir en una naturaleza en la que la actividad propia del ser que piensa consiste en adaptarse a ella pensando. Y esta asunción vale tanto para el sujeto en su individualidad

como para la comunidad de sujetos racionales que se intercomunican. Tesis que se sitúa en la misma línea de la sostenida por Millán-Puelles.

Cualquier planteamiento reflexivo tendrá un valor delimitado por su adscripción como metalenguaje respecto de un mundo-objeto que se da por presupuesto. Por ello, de un acto reflexivo no pueden deducirse enunciados sobre un objeto con el que (porque se presupone, aunque no se lo reconozca, que es *naturalmente ontológico*) no se conseguirá nunca conectar mediante enunciados que se refieren a otro nivel distinto de aquél en que es posible que una ontología tenga el sentido que se pretende que tenga, es decir, el sentido de una ontología que ha de referirse a indagar lo natural del ser o el modo en que el ser es natural: un ser que naturalmente piensa, siente y percibe en un entorno natural.

Esto significa que no es posible admitir, sin más, la idea de Husserl de que el hombre es un "ser que es libre en sus posibilidades de configurarse a sí mismo de forma racional y de configurar no menos racionalmente su entorno". Porque "configurar racionalmente su entorno" significa quedar limitado en sus posibilidades de configuración del entorno a las resistencias que oponga el entorno para ser configurado. No toda configuración es posible ni siquiera deseable. Porque si el "ser racional" no puede desdoblarse de su entorno en tanto que forma parte de lo que ha de configurar, entonces deja de ser "libre en sus posibilidades de configurarse a sí mismo", ya que esas posibilidades están condicionadas o limitadas por la resistencia del entorno y por la resistencia de sí mismo en cuanto que también es entorno configurable que se resiste a la configuración. Entonces, la libertad del hombre como ser capaz de configurarse a sí mismo en algún grado y de configurar también en algún grado el entorno del que forma parte, no pueden ser concebidos como actos reflexivos sobre el entorno —de modo que el entorno fuera el objeto de su configuración— sino como actos *cooperativos* o comunicativos con el entorno, en tanto que es aceptado como aquello con lo que ha de religarse para poder configurarlo.

Si sustituimos la palabra husserliana "entorno" por la palabra aristotélica "naturaleza", entonces lo que queda es que el hombre como "ser libre" ha de vencer la resistencia que opone la naturaleza para ser configurada de acuerdo con las necesidades del hombre *cooperando* con la actividad de la naturaleza de la que forma parte y no concibiéndola como mero objeto de configuración. O sea, una comunidad de seres racionales en sentido habermasiano (o rawlsiano) no es autárquica respecto del entorno, y la comunicación racional no puede concebirse haciendo abstracción de que el entorno forma parte activa en la comunicación. El hombre como ser que pertenece a un mundo en el que se halla instalado ha de saber comunicarse con ese mundo.

Dicho de otra manera: la naturaleza del mundo no es un hecho si por hecho entendemos el objeto de un acto del conocimiento, como ha interpretado toda la filosofía positivista. Más bien, habría que entender que la razón es un hecho entre otros hechos y entonces el hecho de la razón es su razonar entre los hechos que acaecen, el hecho de que razona. Así, pues, el desdoblamiento humeano entre razón y hecho no tiene valor más que como adscripción de niveles lingüísticos en los cuales los hechos se configuran a partir de una razón que los configura como hechos en un nivel en que también ella se manifiesta como hecho. Este es el nivel primordial u ontológico en el cual no es lícito distinguir entre hecho y razón o entre objeto y sujeto, porque la razón es entonces tanto hecho como objeto, el hecho de que es una razón pensante y el objeto consistente en su propio razonar⁵. Y, a la inversa, la razón no puede concebirse como "lo que por sí mismo da sentido al mundo que es", ni "el mundo en cuanto lo que es por la razón y a partir de ella", pues eso supone la aceptación del punto de vista que se rechaza cuando se dice, con razón, que "el positivismo decapita, por así decirlo, la filosofía" o que "meras ciencias de hechos hacen meros hombres de hechos", como dice Husserl. Sitúase, por tanto, esta reflexión en el entorno de las dificultades con que tropieza el proyecto husserliano de fundar una fenomenología como ciencia apodíctica del ser.

Luis Núñez Ladeveze
Catedrático de Crítica Literaria
Facultad de Ciencias de la Información
Universidad Complutense
Madrid

⁵ Dicho con palabras de Millán-Puelles: "La subjetividad es todo lo contrario de un verdadero absoluto. Envuelta por la realidad y sostenida por ella, se percibe a sí misma como un ser esencialmente condicionado por el hecho de que «posee» conciencia y no la «es». Su condición reiforme no es más que una manifestación y un modo de este hecho". *La estructura*, 76.