

# ORIGEN Y NEGATIVIDAD

Rafael Alvira. Universidad de Navarra

## 1. Planteamiento

Pretendo, en este trabajo, sostener la tesis de que la insuficiencia de la razón nos empuja a afirmar la primacía del ser, pero que, a su vez, el ser no es suficiente tampoco.

En el *principio* hay *origen*, *logos* y *voluntad*, o, si se quiere, el *principio* puede ser considerado -para expresarlo con términos de la metafísica tradicional- como *actus essendi*, *logos* y *existencia*; las tres cosas y no sólo una.

Con muchos matices -algunos de los cuales se muestran luego- y a pesar de que la solución realista me parece la mejor, quizá es posible decir que *realismo*, *idealismo* y *voluntarismo* en su presentación histórica han sido tres planteamientos unilaterales. El principal problema que queda por resolver siempre es el del estatuto ontológico de la negatividad.

La crisis de la filosofía contemporánea es, en buena medida, la consecuencia de esta situación.

A mi entender la cuestión está, al menos implícitamente, resuelta en los grandes autores de la tradición mística.

## 2. La razón paradójica

Si la razón se da cuenta de su propia debilidad es porque la tiene. Pero *darse cuenta* es ya estar por encima de ella. Así pues, si la razón conoce su debilidad conoce también su fortaleza o superioridad.

A mi juicio, resulta tan contradictorio sostener la *finitud radical* de la razón como su *infinitud absoluta*. No tenemos experiencia ni de lo uno ni de lo otro. De lo único que tenemos experiencia, pues, es del carácter paradójico de la razón. Para iniciar un discurso verdadero acerca de esta cuestión hace falta, entonces, *aceptar* la paradoja. Continuar el discurso consiste en *interpretar* la paradoja.

Una razón absolutamente absoluta debería poder explicarse perfectamente *desde el principio* y *desde el inicio*. Si no lo hace, se descalifica.

Aquí la finta romántica y la hegeliana no son más que un *montaje*. El cual se descubre fácilmente cuando se ve que, al final, la «razón absoluta» sigue sin explicarse suficientemente. Y la prueba de ello más palmaria es que una vez -con *Hegel*- instalados en el absoluto, *no tenemos ningún poder absoluto*. El saber da siempre un poder. Pero el presunto saber absoluto no me lo da.

Y, sin embargo, la referencia esencial al absoluto le es inevitable a la razón. Pensar no es sólo -como, desde luego, es- *unificar*, dar unidad (el sentido del logos), sino también *organizar* lo *relativo*, es decir, declarar algo relativo en orden a un absoluto. No se trata de encontrar la *totalidad*, que sería la unidad máxima de las unificaciones particulares, sino de darse cuenta de que toda unidad, toda totalidad, puede relacionarse de dos modos: *con las otras unidades* o totalidades, relación «horizontal» y objetiva que se realiza a través del juicio y el raciocinio, y *con lo que la constituye como unidad*, relación «vertical» con el absoluto. Es decir, si puedo hablar así, la razón es un aparato que sirve para conectar y para relativizar. Nadie lo puede emplear de otra manera, por más que se empeñe. Si entendemos a cualquier autor es porque su discurso tiene alguna unidad. Si nos gusta o nos disgusta lo que dice es porque nos agradan o no sus relativizaciones.

Porque, desde luego, todos quieren *tener razón*, o sea, unificar y relativizar de modo acertado. Toda teoría -se puede hacer de muchas maneras- de la finitud de la razón tiene que establecerse sobre el absurdo de que uno mismo es el condenador y el condenado. Mediante la utilización de un saber universal y absoluto -de otro modo no se podría- y en nombre de la verdad absoluta -de otro modo tampoco se podría- se dice que lo universal y absoluto no es posible. Que el pensamiento moderno y actual haya sucumbido en buena medida a este absurdo tiene muchas explicaciones. Lo que me interesa poner de manifiesto aquí se refiere al problema de la *subjetividad*. Ella cumplía en el pensamiento moderno la función de señalar que hay algo firme y absoluto, desde lo que se unifica y relativiza todo.

La crisis del *sujeto*, tal como lo entiende la modernidad, dio paso a toda una galaxia de doctrinas finitistas. Hoy son moda algunas y están largamente al uso. Pero la crisis del sujeto moderno no tiene por qué resolverse de ese modo. Que la subjetividad moderna estaba mal planteada lo sabía cualquier platónico desde hace mucho tiempo. Pues en absoluto es lo mismo *subjetividad* que *interioridad*. La filosofía del sujeto es una filosofía de la *posesión cognoscitiva*, es decir, en último extremo, un intento de establecer el absoluto y hacerlo como *identidad*, porque el conocimiento es identidad.

La única manera coherente de hablar de un *sujeto absoluto* es la *dialéctica*, pues dado que el sujeto se refiere esencialmente al *objeto*, sólo si él -el sujeto- *lo pone*, será absoluto. Para poder poner un *otro* que yo -el objeto- el sujeto debe tener en sí ese *no*. Si domestico en mi favor a la *negación*, entonces puedo dar una apariencia de saber absoluto. Pero jugar con la negación es el juego más difícil. Sobre todo, la negación no se deja domesticar por el conocimiento porque pertenece originariamente al ámbito de la voluntad. El fracaso de la subjetividad moderna ha dejado, al final, como consecuencia, el uso profuso e inadecuado de la negatividad. Lo que no aparece por ningún lado, real y verdaderamente, es el *otro*. Porque un *otro* real, es incompatible con una *razón originaria*.

### 3. La razón no es originaria

Según la conocida tesis aristotélica, el cognoscente en acto es lo conocido en acto. El acto de conocer me parece, en este sentido, un acto de identidad; *después* aparece la *intencionalidad -subjetiva y objetiva-*, pero este es otro problema. Se puede sostener entonces que dicho acto de conocer es *original*, pero no sé muy bien qué podría significar que fuera *originario*. Originario, ¿de qué?

En primer lugar, no tiene, a mi juicio, sentido decir que el conocimiento es una síntesis. Una síntesis cognoscitiva, si ha de ser activa, lo habrá de ser desde el sujeto. Entonces el objeto queda reducido a la condición de fenómeno. Pero al final no sabemos nada del *objeto en sí* ni del *sujeto en cuanto tal*. Puedo declarar que el sujeto trascendental es la razón, pero eso es un postulado. Si yo conociera la forma de la razón en cuanto tal, podría expresarla, al menos prácticamente. Pero no puedo. Postulo una razón absoluta, pero ¿qué conoce esa razón absoluta? ¿A sí misma? ¿Es una pura libertad? Entonces, ¿por qué pierde el tiempo poniéndose barreras sensibles y anancásticas? Y si ella no se las pone, ¿dónde está el origen de eso sensible? ¿Es un origen no cognoscitivo, no racional? Si la libertad de la razón es acción, y acción absoluta, ¿cómo es que ha de actuarse frente a un límite?

Postular una razón absoluta y originaria, para decir después que no la puedo conocer perfectamente, y que hay otro origen -la cosa en sí-, no es fácil de sostener.

Porque, además, ¿cómo puedo decir que me limito a *postular* la *existencia* de algo, sin conocer su *esencia*? Si no conozco nada de su esencia, ¿qué es lo que postulo? ¿Da lo mismo postular la existencia de Dios o

de la libertad que postular la existencia de *X*, dado que nada sabemos de lo que postulamos? Sólo un loco diría eso.

Por eso, sucede, por ejemplo, que Kant afirma no conocer teóricamente qué es el sujeto trascendental, pero luego nos enteramos de que es *sujeto y trascendental* -esto ya lo sabíamos-, de que es *libertad, acción, principio último, puramente racional*, etc. No son pocas informaciones sobre algo de lo que sólo podemos postular su existencia y que, además, al no ser fenoménico, no admitiría un discurso con contenido acerca de él. Y si alguien dice, por ejemplo, que la libertad es una pura determinación negativa, entonces no sé lo que es la libertad, y nos ahorrábamos tanta mística libertaria posterior en Kant.

Me parece, pues, que al idealismo no le falta razón cuando ve dificultades en Kant. Por otra parte, además, las objeciones que Hegel pone frente al empirismo, me parecen muy válidas. No debemos abandonar Kant para retroceder. Pero, a su vez, la tesis de la razón absoluta que se autococonoce como sujeto absoluto es imposible. Como he dicho antes, todo *saber* lleva siempre acompañado un *poder*, pero con el saber absoluto hegeliano yo no sólo no tengo un poder absoluto, sino que no tengo ningún poder.

De acuerdo: si me doy cuenta del error es que tengo noticia de la verdad. Y la verdad tiene carácter absoluto. Que la razón se relaciona esencialmente con el absoluto me parece claro. El absoluto, sin embargo, no es la *totalidad*. La totalidad es sólo síntesis objetiva. Por ese lado, la razón humana no puede más que ir avanzando, pero no *sabe el mundo ya*. Eso es una señal de su limitación. Pretender resolver el problema diciendo que el *detalle* infinito de lo mundano es accidental, me parece incorrecto.

El absoluto, pues, va por el lado *vertical*, si puedo hablar así, por el *horizontal*. Como está claro, en último término, Hegel va hacia el absoluto de esa manera. Pero que yo vea el o lo absoluto no significa necesariamente que lo vea *de un modo perfecto*. Ciertamente, entre ver y no ver no hay término medio, no existe un *semi-ver*. Pero se puede ver mejor o peor, con más o menos intensidad. Si yo viera perfectamente, con toda intensidad, la verdad, entonces tendría también un perfecto conocimiento de las infinitas verdades y debería ser capaz, como he dicho antes, de *poder*, de tener un poder sobre ellas. Pero no es el caso.

Como Hegel -siguiendo la tradición protestante- rechaza la mística, no puede admitir una teoría de la iluminación superior. Pero, por ello mismo, su intento falla. Y ello, a pesar del esfuerzo especulativo extraordinario que lleva a cabo. Esfuerzo, a mi juicio, *desmesurado*. Si la verdad es todo y el absoluto, entonces ella misma habrá de poner lo *otro* y, para

poder hacerlo, tendrá que tener la *negación* dentro de sí. Si la negación estuviera fuera, ya la razón no sería principio absoluto, origen originario. A la razón se le incrusta dentro la negatividad precisamente para subrayar que ella es lo primero y el origen, dado que el origen lo es sólo si puede originar algo distinto de sí, o que *no es él*.

Esta finta no me parece adecuada. Conocer es conocer el ser, *se conoce el ser, algo o alguien*. Un *puro conocer*, un conocer que sólo fuese conocer, ni sería *conocer* ni existe. Todo conocer conoce algo o a alguien. La tesis de Parménides no se puede sostener. Entiendo que Sócrates tiene aquí toda la razón. Después *me doy cuenta* de que el conocer ha de tener sus *referencias*, a un objeto y un sujeto. Lo cual indica claramente que lo implícito -el objeto y el sujeto- no significan puro conocimiento. Si es verdad que hay un *yo* que conoce, me parece que cualquier proyecto de reducir el *yo* a *conocimiento* carece de sentido. Máxime tomando en cuenta que también *yo* quiero, y que estoy convencido de que cuando conozco y cuando quiero no soy dos seres distintos. El intento, de otra parte, de reducir la voluntad a pensamiento -que también Hegel lleva a cabo en la *Einleitung* a la Filosofía del Derecho- deja a la *practicidad* -que es la vida en sentido propio- minimizada y colocada por debajo de una teoría que es abstracta en el mal sentido, se quiera o no.

Así pues, a mi juicio, si se busca expresar sinceramente la experiencia de nuestra conciencia, debemos decir que la razón no tiene por qué decir o declarar que haya algo irracional -más bien pensamos que podemos entender cualquier cosa siempre más-, pero tampoco puede postular que ella lo es todo, que ella es origen y originaria de todo. Más bien la experiencia en ese sentido es que la razón, el conocimiento, es *mediación*. La esencia del conocimiento es ser una *mediación silenciosa*, como muchas veces se ha dicho en filosofía. Es decir: una cosa es afirmar que todo es racional -tesis, a mi juicio, perfectamente defendible-, y otra que todo es *sólo razón*, en el sentido de *conocimiento*. Desde este punto de vista se debe, a mi juicio, más bien insistir en que hay un origen, pero que ese origen no es el conocimiento, pues este tiene función *medial*. La voluntad, tiene función *terminal*. Por eso, el conocimiento se ha comprendido generalmente como lo abstracto, pues es lo distinguido del origen y del término. Desde *otro punto de vista*, todo puede ser comprendido como *mediación*, pero no es este el lugar para tratarlo.

Que la razón *no sea originaria* no quiere decir que *no esté en el origen* o en el principio. Sólo quiere decir que *no lo es todo*, y que su función es mediadora. Pero sostener la tesis de que pueda ser un derivado

de algo material anterior, como pretende actualmente la *Evolutionäre Erkenntnistheorie*, me parece un imposible. El conocimiento no es *efecto*, no tiene sentido plantearse que pueda ser causado. Causa y efecto están, además, necesariamente en la misma línea, pero, precisamente, materia y conocimiento no lo están. Esto sin entrar aquí en el problema del estatuto de la *materia*, que, como concepto, no es otro que el que el conocimiento le da. Además, y por razones que ahora no son al caso, no veo cómo la tesis de la superioridad de la *perfección* pueda ser falsa. El conocimiento no puede ser entendido, *en general*, como causado o creado. Lo cual no significa, sin embargo, que sea el *origen* u originario.

#### 4. *El ser no basta: metafísica del estar*

El origen es, más bien, lo que llamamos *ser*. Ahora bien, el *ser* es lo que captamos por medio del intelecto. Pero no somos seres meramente pensantes. También queremos, tenemos una voluntad. Y la voluntad sólo puede querer *otro*. Eso quiere decir que si nuestro intelecto nos muestra el ser, es decir, lo idéntico consigo mismo -la identidad-, la voluntad nos abre a la alteridad.

Ahora bien, con lo otro en cuanto otro sólo me puedo relacionar en el modo del *tener*, de la *posesión*. Querer o amar es siempre tener o poseer otro.

Así pues, la pregunta es sencilla: ¿por qué el *ser* es lo único radical, y no también el *tener*? ¿por qué se ha de primar a la inteligencia sobre la voluntad?

La metafísica occidental -y también, en buena parte, la oriental- es principalmente *intelectualista*. Tiende a primar al *conocimiento*. Acepta también con frecuencia el objeto del conocimiento -el ser-, el cual a veces es absorbido en el conocimiento mismo y otras se le concede un estatuto *más allá* de él, en la actitud llamada *realista*. El realismo ha tenido la misma tentación que el idealismo, pero al revés. Si el idealismo se inclina a comprender el ser en términos de conocimiento -con el consabido predominio del sujeto sobre el objeto-, el realismo quiere ver cómo comprende al pensamiento en términos entitativos. No parece posible que el conocimiento no sea.

Uno y otro sistema son «totalitarios». El realismo no quiere aceptar nada *fuera* del ser, y el idealismo nada *fuera* del pensar. Uno y otro son opciones posibles desde Parménides (el ser y el pensar son la misma cosa)

y Aristóteles (el *acto primero* es idéntico con el *pensar que se piensa a sí mismo*).

A mi juicio, lo más significativo en uno y otro caso es precisamente la no admisión del *fuera*, es decir, de la *alteridad*. Desde luego, tanto unos como otros admiten la pluralidad, en el idealismo la fenoménica y en el realismo la sustancial, pero ambos la relativizan: todo se une en el sujeto absoluto o en Dios. El gran problema para todo sistema de orientación idealista es cómo dar *realidad* a los fenómenos, modos o individuos, pues están definidos ya por su *pura relación al sujeto*. El gran problema para todo sistema de orientación realista es cómo explicar la supervivencia *separada* del alma unida a Dios, tras la muerte.

El procedimiento de las dos doctrinas es muy comprensible, pues la razón no puede de ningún modo conformarse con una dualidad de principios primeros. Este supuesto, en efecto, le obliga a aceptar el carácter principal y real del *no* (el ser *no es* el pensar y viceversa) y eso no puede hacerlo. El rechazo de la dualidad de principios es así -además de una tesis razonable- una prueba del intelectualismo de la filosofía occidental, antes aludido.

Un *no* como principio primero es impensable. No puede ser principio material o *de lo que*, pues del no o de la nada, nada se saca. No puede ser principio formal, pues, -precisivamente considerado- carece de forma alguna. Puede ser considerado como la eficiencia que rompe o divide, pero entonces lo dividido es anterior: no se puede dividir si no hay algo previo sobre lo que se actúa y, además, la división se ejercita *en orden* a lo dividido, realiza un trabajo subordinado. Principio final no puede ser tampoco, pues la finalidad es incompatible con la falta de forma.

Si los principios son dos, en realidad tienen que ser tres, pues para que uno lo sea tanto como el otro es menester que de ninguna manera pueda subordinarse al otro. Pero eso sólo es posible, como queda dicho, si el *no* de «*este no es el otro*» es tan principal como *este* y el *otro*. Ahora bien, como ya hemos visto, no es posible aceptar la principalidad del *no*. La única salida es, pues, la que de hecho se lleva a cabo: subordinar la razón al ser o viceversa.

Esto se realiza mediante un procedimiento típicamente aristotélico: declarar, de modo más o menos claro, el carácter *potencial* del pensar con respecto al ser o viceversa. El método es bastante claro en el idealismo y menos en el realismo. Este último sistema es más sincero, si puedo hablar así, no quiere forzar la naturaleza de las cosas, respeta la realidad. Pero sus presupuestos le dejan en la perplejidad sobre cómo se podría explicar la diferencia -por ejemplo- entre acto puro e intelecto agente. ¿Ha salido el

intelecto agente del acto puro? ¿Es tan puro como él? No sé donde da Aristóteles respuesta a estas cuestiones.

En el realismo medieval la cuestión se soluciona mediante el recurso a la capacidad creativa de Dios, pero esto es un *postulado*- cuya verdad afirmo- pero que no tiene fundamentación filosófica suficiente.

Esta cuestión provoca la inclinación clara a ver toda la actividad humana -incluida, claro está, y en primer lugar, la intelectual- como una actividad dirigida a la *unión* con dios, pero este tipo de operación sólo se puede explicar -según el esquema aristotélico- con la fórmula acto-potencial. Nuestra potencia es actualizada plenamente en Dios. Ahora bien, entonces *desaparecemos* en Dios. No se entiende entonces el porqué de todo el esfuerzo.

Así pues, aunque realismo e idealismo son dos formas diferentes de filosofar -y me parece más correcta la primera que la segunda-, tienen más en común de lo que pudiera parecer y, en concreto, el punto señalado: que no solucionan bien el problema del *no*. Los quebraderos de cabeza de la filosofía, desde el fracaso idealista hasta nuestros días, están provocados principalmente por este problema.

Entre otros, tanto Schelling como Hegel, vieron la gravedad de la cuestión. Pues ni es posible limitarse a decir, realistamente, que la creatura *no es* el creador, y quedarnos perplejos ante ese *no*, ni podemos colocar al *no* como un principio primero y *separado* del *origen*. Dicho en otros términos, se hace preciso intentar comprender cómo el *no* está en el origen. Es el esfuerzo teosófico e idealista.

A mi juicio, había que hacerlo, pero no me parece correcto el modo. No tiene sentido decir que un origen, un primer principio último, pueda ser o tener el *no* en el modo de *verse afectado* por él. O, en la finta de Giordano Bruno, que ya estaba preocupado por el mismo tema, sostener que en Dios acto y potencia son lo mismo, y que Dios es las dos cosas.

Lo primero a tener en cuenta es que la primera condición para ver el *no* en Dios, es que El sea también *voluntad* y no puro intelecto. Un acto puro que es *inteligencia pura* -y por ello, al *no* haber en El multiplicidad alguna, tampoco puede, en sentido estricto, juzgar- no es más que *identidad abstracta*, pero en él no hay ningún *no*. Ahora bien, entonces el *no* es o un misterio puro o el mal. Pero ninguna de las dos posibilidades es aceptable.

No se puede aceptar que sea *misterio absoluto*, porque un misterio así no es siquiera formulable, y, sin embargo, entendemos muy bien qué significa *no*. No puede ser el mal, porque para ello tendría que ser un principio *otro* y primero, pero ya hemos visto que eso no es posible.



Como la voluntad dice esencialmente razón de *alteridad*, supone siempre que hay otro y, por tanto, que hay un *no* (un ser *no* es el otro). El intelectualismo filosófico empuja a la identidad y pretende que la voluntad es una realidad *subordinada* al intelecto y, en el fondo, un instrumento de él. Pero, ¿qué razón hay para aceptar esa tesis? A mi juicio, que la naturaleza del intelecto inclina a ver todo en términos de *unidad*. Pero existen los mismo argumentos para partir de la voluntad y sostener que la realidad es, en verdad, plural, y que el intelecto es un instrumento de ella, está subordinado a ella. Es la tesis de Nietzsche.

Así como antes consideraba idealismo y realismo como dos modos contrarios de solucionar un mismo problema, ahora se pueden ver realismo e idealismo, por un lado, y voluntarismo nietzscheano, por otro, como dos modos contrarios de solucionar un mismo problema.

A mi entender, llegados a este punto, no hace falta destruir nada, ni volver atrás en la búsqueda de algo perdido. Si la disputa entre intelectualismo y voluntarismo no parece tener solución, entonces hace falta salirse de ella para encontrar el buen camino. Es menester reconocer los derechos tanto del intelecto como de la voluntad. Dicho de otro modo, unidad y diversidad han de ser colocados en el origen de tal manera que una no subsuma a la otra.

Si, como queda dicho, la *pura dualidad de principios*, o la *dualidad en el principio*, presenta tales aporías que no podemos aceptarla, hemos de buscar la solución mediante el recurso a un tercero.

No podemos comprender el origen como pura *unidad* (¿de dónde saldría el *no*?), ni, menos aún, como *pura diversidad* (carece de sentido la mera proposición), ni como una *dualidad con un no en medio*. Entonces será necesario recurrir al número tres.

Ello nos viene sugerido, además, por la naturaleza misma del *conocer* y del *querer*. Aunque se trata de dos actos distintos -pues en el querer la alteridad es explícita, y en el conocer no-, es imposible un conocer que no conozca algo o un querer que no quiera algo. Eso significa, a mi juicio, que conocer (identidad) y querer (alteridad) pueden ser considerados como *estando en el origen*, pero no como *el origen simpliciter*. El origen está lleno de misterio y es «lo que tiene» la unidad y la diversidad. Me parece claro que esa diversidad es *alteridad* y no *contrariedad*. El otro que es querido es *otro*, no un *contrario*. Más aún, si fuese contrario no sería de modo definitivo, existencialmente, otro, pues los contrarios se suponen mutuamente, hay una línea entre ellos.

Cuando, como sucede en la teosofía o en diversos escritos del idealismo alemán, se mete la *contrariedad* en el origen, en Dios, parece que

nos encontramos ante el máximo de la audacia especulativa. Pero me parece que no es así. El *no* de la contrariedad o el de la potencialidad -que son los que se atribuyen al interior de la divinidad- no son suficientemente *no*, porque siempre están ya en la misma línea del otro. Es necesario atreverse más, y reconocer que, si nos tomamos en serio el *no*, en el origen debe haber un *no simpliciter*, es decir, si puedo hablar así, un *no* existencial, un *no* que permita decir «este *no* es el otro» con absoluta verdad. Un *no* que, aunque *no* es el origen, está en él, debe ser absoluto, como el origen mismo. Así pues, emanatismo y evolucionismo han de ser calificados como formas deficientes de comprender la negatividad en el *principio*.

Una negación que no es originante, ni potencial, ni productora de contrariedad, es una negación *dominada* y no dominante. *Amar* es establecer la unión sin anular al otro; sin anular la diferencia existencial. Quizá también por eso San Juan escribe que Dios es amor.

Si puedo mencionar ahora la conocida controversia metafísica -dentro de la escuela aristotélico-tomista- acerca de los términos *actus essendi* y *existentia*, diría que Dios es las dos cosas, con tal de que *ec-sistentia* se tome en sentido amplio y no en el meramente categorial (lo que es desde una «causa categorial»). Si en Dios no hay *ec-sistentia*, no hay ningún *no*, es una pura unidad abstracta. Si Dios no *ec-siste* con respecto al mundo, el mundo es una nada para El. Pero aunque me parece tan profundamente verdadera la famosa fórmula de Tomás de Aquino: *por esencia, presencia y potencia* está Dios en todo lugar, lo interesante es que primariamente se trata de un *está*, pues si fuera un puro *es*, la fórmula sería pantefsta. Eso quiere decir que el mundo es *realmente otro*.

La relación de amor es una relación de tener. Se tiene un amigo. *En el principio no puede darse sólo el ser, sino también el tener*. Aristóteles coloca al haber, al tener, en el plano meramente accidental porque es intelectualista, porque no piensa que en Dios haya voluntad. Pero si la hay, entonces no todo tener es accidental.

Si no se toma en cuenta esto, aspectos muy fundamentales de la filosofía práctica se convierten en problemáticos. Hay, por ejemplo, una gran dificultad en justificar la economía. Como no hay economía sin propiedad, se tiende a ver la economía como algo meramente de conveniencia para el hombre «*in hoc statu naturae*».

Existir es *estar ante otro*. La metafísica es del *ser* y del *estar*, del *actus essendi*, del *logos* y de la *existencia*. Sin voluntad no hay existencia, la voluntad como la existencia, es el principio de la *concreción*. Se es

concreto ante otro: ante nada se es abstracto. El ser de Parménides no es ante nadie ni ante nada, es decir, es abstracto.

El amor es vida. Más aún: la forma más alta de vivir. Allí eres alguien ante otro ser. Fuera de eso, la existencia es abstracta.

Vivir es, así, ejercitar la unidad plena sin anular la diferencia. Si se anulase esta, ya no habría un «poder» sobre ella, sobre el *no* de la diferencia. *Vivir es un poder permanente.*

Se puede decir también esto mismo de otra manera. Mientras el *no* sea *relativo*, precisamente por no darse en forma pura, se mantiene, pues no es un *puro no*. Cuando es puro, en la alteridad completa, en la que el amante no quiere que jamás desaparezca la persona amada, entonces como el *no* es absoluto, no impide la unión completa. Sólo en una relación que fuera plenamente amorosa la *unión* sería total, justamente porque al ser en ella absoluto el *no*, nada la impide.

Quizá es lo que quiere decir el tradicional lenguaje de la mística: cuando te desprendes totalmente, es decir, cuando dejas de ver al otro como tuyo, entonces te puedes unir completamente. Pasas así de tener una propiedad aparente a tener una real.